



Apollinaris

COMMENTARIUS IURIDICUS INSTITUTI UTRIUSQUE IURIS

2018 | XCI | 2

GIOVANNI GIORGIO, Uno sguardo sulle Antropologie filosofiche attuali

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE, Missione ecclesiale e Pastorale giudiziale

SILVIA BARCA, Riflessioni in merito all'incidenza dell'Anoressia nervosa e della Bulimia nervosa sulla capacità consensuale

PAOLO GHERRI, Identità ecclesiale e *norma missionis*

APOLLINARIS

Commentarius Iuridicus Instituti Utriusque Iuris
Institutum Utriusque Iuris
Pontificiæ Universitatis Lateranensis

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.va

Quote 2018:

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 les 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 internacional (ref. IBAN)
consignación bancaria internacional (ref. IBAN)
IBAN: IT23N0760103200000076563030
Bic-SWIFT BPPIITRRXXX
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 2020 - ISBN 978-88-465-1282-6

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

A.W. MONCKTON (London); A. PONZONE (Boston)

Comitato editoriale (Docenti stabili dell'*Institutum*)

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

F. CAPONNETTO (Italia); P. GHERRI (Italia); A. IACCARINO (Italia);

C. IZZI (Italia); M. NACCI (Italia); M. RIONDINO (Italia).

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

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

S. PACIOLLA (Italia); M.R. PETRONGARI (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:

hiip://press.pul.it/apollinaris

social:

twitter.com/apollinaris_riv

[hiips://www.facebook.com/apollinaris.rivista](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.

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

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.

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 theologica et canonica (Budapest - Magyarorszá)

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. Quando necessario, la Rivista si riserva di affidare tale valutazione 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 Segreteria.

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. When necessary, the journal reserves the right to entrust this evaluation 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 (cf: 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 Secretary Office.

INDEX

II. Studia	
GIOVANNI GIORGIO, Uno sguardo sulle Antropologie filosofiche attuali	321
III. Argumenta	
MANUEL JESÚS ARROBA CONDE, Missione ecclesiale e Pastorale giudiziale	405
SILVIA BARCA, Riflessioni in merito all'incidenza dell'Anoressia nervosa e della Bulimia nervosa sulla capacità consensuale	427
PAOLO GHERRI, Identità ecclesiale e <i>norma missionis</i>	505
IV. Excerpta	
MAREK ONDREJ, Urgenze e prospettive pastorali e giuridiche emergenti nella preparazione al Matrimonio canonico oggi	545
V. Notæ	
PAOLO GHERRI, Bilancio canonistico sulla <i>norma missionis</i>	599
VI. Bibliographica	
PAOLO GHERRI, Diritto canonico e Teologia nella rinnovata sollecitazione di Severino Dianich per un vero servizio alla Chiesa oggi	611

Opera edita	627
-------------	-----

Fontes huius voluminis	631
------------------------	-----

Bibliographia huius voluminis	639
-------------------------------	-----

VII. Indices

Index Canonum CIC 1983	667
------------------------	-----

Index Canonum CCEO 1990	668
-------------------------	-----

Index Nominum et Auctorum	669
---------------------------	-----

Index generalis	681
-----------------	-----

II. STUDIA

Sezione soggetta a *peer-review*.

Uno sguardo sulle Antropologie filosofiche attuali¹

GIOVANNI GIORGIO

SOMMARIO 1. Introduzione: una umanità liquida. 2. L'uomo come prodotto del mondo culturale. 3. Oltre un soggetto meramente "prodotto". 4. L'uomo come prodotto del mondo naturale. 5. Oltre la visione genocentrica 'dura'. 6. Che nome dare all'uomo?

SUMMARY 1. Introduction: a liquid humanity. 2. The human being as a product of the cultural world. 3. Beyond a merely "produced" subject. 4. The human being as a product of the natural world. 5. Beyond the "hard" genocentric vision. 6. What name to give to the human being?

*'Chi siamo?' è inseparabile da un
'dove siamo, da dove veniamo, dove andiamo?'.
Conoscere l'umano significa
non astrarlo dall'universo ma situarvelo (E. Morin²)*

1. INTRODUZIONE: UNA UMANITÀ LIQUIDA

La domanda intorno all'uomo³ e a ciò che lo rende quello che è, l'umano, differenziandolo dal resto dell'ente, non è, con tutta evidenza, una domanda

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 E. MORIN, *L'identità umana*, Milano, 2002, 3 (orig.: 2001).

3 Una precisazione: userò il termine "uomo" per intendere l'essere umano in quanto tale, senza alcuna connotazione di genere, ma semplicemente per comodità di uso linguistico.

nuova. Fin dal loro apparire sulla terra gli esseri umani hanno cercato di chiarire a se stessi la propria origine, il proprio compito, il proprio destino. Ri-suona costantemente l'invito dell'oracolo di Delfi: "conosci te stesso", specie nelle epoche in cui la crisi intorno alla propria identità lascia l'umanità disorientata circa la cura di sé e l'impegno etico per una vita riuscita, sia a livello individuale che collettivo. Odiernamente, nel tempo della *fine delle visioni metafisiche totalizzanti*, tipiche della Modernità⁴, l'umanità post-moderna, posta nello scenario della globalizzazione⁵, vive nella frantumazione di un senso unitario che la accolga nel suo seno.

C'è chi, come Gianni Vattimo, ha voluto vedere in questo una *chance* positiva. Se

«la razionalità a cui abbiamo accesso è il fatto che, essendo coinvolti in un processo (già-sempre, vi siamo 'gettati') già-sempre sappiamo, almeno in una certa misura, dove andiamo, e come dobbiamo andarci»⁶.

In tal senso questo processo, nel quale ci troviamo gettati, ci parla di un indebolimento delle strutture forti del pensiero e dell'essere che odiernamente non avrebbero più diritto di cittadinanza (pur se non smettono di essere riproposte da più parti). Questo, evidentemente, aprirebbe al dialogo e alla possibilità di ricerca di vie comuni del vivere, poiché nessuno potrebbe più presentarsi quale difensore di un qualsiasi *assoluto metafisico*, nel quale ricapitolare una comprensione completa e totale dell'essere e, quindi, anche dell'uomo. E tuttavia, non possiamo nasconderci che al posto di questa coscienza felice di un nichilismo compiuto, ci troviamo di fronte a quella che Zygmunt Bauman, con una espressione sintomatica, ha chiamato una "umanità liquida". La conseguenza che Bauman mette in evidenza rispetto alla "morte di Dio" annunciata da tempo da Nietzsche, sta piuttosto nella moltiplicazione sovrabbondante dei modelli di vita odierni:

«ce ne sono semplicemente troppi, in contrasto tra loro e in contraddizione dei rispettivi comandamenti, cosicché ciascuno di essi è stato spogliato di buona parte dei propri poteri di coercizione»⁷.

4 Cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, 1981 (orig.: 1979).

5 Cfr. G. GIORGIO, *Quale "luogo" abita l'uomo? Modelli di umanità postmoderna nello scenario della globalizzazione*, in C. CALTAGIRONE - G. GIORGIO (cur.), *Salì al cielo... verrà a giudicare i vivi e i morti*, Bologna, 2007, 111-164.

6 G. VATTIMO, *Ricostruzione della razionalità*, in G. VATTIMO (cur.), *Filosofia '91*, Roma-Bari, 1992, 99-101.

7 Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari, 2002, XIII (orig.: 2000).

In questa situazione «la destinazione dei singoli sforzi di autocostruzione [di ciascuno] è endemicamente e incurabilmente sottodeterminata»⁸ poiché

«il mondo diventa una gamma infinita di possibilità: un contenitore ricolmo di innumerevoli opportunità ancora da inseguire o già sfumate. Il numero di possibilità esistenti è superiore – dolorosamente superiore – a quelle che una singola vita, per quanto lunga, avventurosa e industriosa, possa tentare di esplorare e tanto meno cogliere»⁹.

È questa infinità di scelte che ha occupato il posto rimasto vacante a seguito della fine delle visioni metafisiche totalizzanti della Modernità. Il dramma che ci troviamo a vivere, in altre parole, non è tanto quello di una coscienza della finitezza di ogni prospettiva che apra alla possibilità di un dialogo, reso necessario dal dover vivere insieme in un mondo diventato piccolo, ma piuttosto l'affermarsi e il proliferare puro e semplice di *differenze equivalenti*, gelose della propria autoreferenzialità. Sicché il 'politeismo' dei modelli di vita umana, delle gerarchie di valori e dei significati, sfocia di fatto dall'uno lato nella autoreferenzialità di ciascuno di essi la quale si tinge di colori fondamentalistici, dall'altro nella loro stessa inessenzialità. Ogni differenza, pur se affermata con tutta l'enfasi di cui si è capaci, sarà, alla fin fine, una *differenza indifferente*¹⁰, perché ricapitolata nell'unico grande calderone politeistico. Essa è una delle tante e basta. Sarà pure esistente *di fatto*, ma dovrebbe essere preferita alle altre *in linea di principio*? E per quali ragioni, visto che non esiste più un quadro concettuale universale trascendente (una Metafisica totalizzante appunto) a cui tutti dovrebbero fare riferimento?

La situazione, di primo acchito, non sembra essere delle più incoraggianti. Certo non possiamo tornare indietro nostalgicamente alle visioni metafisiche totalizzanti: «ai nostri giorni gli strumenti forgiati nell'arsenale analitico-epistemologico-ermeneutico»¹¹ ci hanno insegnato a diffidare di ogni visione metafisica totalizzante che pretenda per sé – ma non per altri – una visione da “nessun luogo”, per dirla con Thomas Nagel, la quale

«suppone necessariamente il concetto di una coscienza che, per non sovrapporsi all'ente e per poterlo ridare fedelmente senza alterarlo o deformato, non sia

8 *Ivi*, XIII.

9 *Ivi*, 61.

10 Per un approfondimento di queste tematiche, mi permetto di rimandare a: G. GIORGIO, *Contro il Relativismo senza essere assolutisti*, in *Ricerche Teologiche*, XXV (2014), n. 1, 81-115.

11 D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un Razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2003, 107.

nulla in sé medesima e nulla quindi gli aggiunga di suo, semplicemente lasciandolo trasparire nella sua reale natura e, dunque, lasciandolo essere ciò che è»¹².

Questo sguardo semplicemente non esiste, poiché ognuno esperisce l'essere sempre a partire da un orizzonte di senso che lo situa storicamente e che gli impedisce una perfetta trasparenza sia nei confronti di ciò che è altro da sé, sia nei confronti di se stesso. Ma se questo aspetto è vero, resta in sé superficiale – qui mi appoggio al pensiero di Paul Ricoeur – se non lo si coglie come il momento negativo di una conseguenza positiva per la comprensione che l'uomo può avere di sé. È proprio questa appartenenza ad un orizzonte storico determinato, infatti, ad offrire agli uomini di ogni generazione gli strumenti per la propria concreta autocomprensione uscendo dal sogno di una astratta Antropologia atemporale. Come suggerisce Calogero Caltagirone: assistiamo ad una ristrutturazione del pensiero antropologico, la quale

«può essere colta nel passaggio da una Antropologia essenzialista, e, per certi versi, normativa, tipica di alcune forme di Metafisica tradizionale che considerava l'essere dell'uomo astrattamente, indipendentemente dal divenire, dalle dimensioni dell'evento e della storicità, ad una Antropologia concreta che, salvaguardando la sua autonomia disciplinare, sia in grado di articolare un discorso sull'uomo nel contesto della pluralità dei saperi scientifici»¹³.

Ma, di nuovo, come poter raggiungere questa *Antropologia concreta*? Dove la possiamo trovare, o ricostruire, se esiste, onde evitare di escogitare pensieri a vanvera e spacciarli per letture 'autentiche' del reale umano attuale? La strada tracciata a suo tempo da Dilthey e ripresa da Ricoeur mi pare una via preziosa per evitare questo pericolo di erranza, che alla fine scivola sempre o nel dogmatismo o nella scetticismo. Sosteneva concisamente Ricoeur che

«non si dà comprensione di sé che non sia *mediata* attraverso segni, simboli, testi; la comprensione [che l'uomo ha] di sé coincide, in ultima istanza, con l'interpretazione applicata a questi termini mediatori»¹⁴.

12 D. SACCHI, *L'esperienza pura come sorgente della problematicità metafisica*, in *Sensus Communis*, I (2000), 199.

13 C. CALTAGIRONE, *L'umanità dell'uomo. Sondaggi antropologici tra Scienza e Filosofia*, Caltanissetta, 2004, 88. Il dialogo con i saperi scientifici è stata appunto la caratteristica distintiva della cosiddetta "Neue Anthropologie" del Novecento che trova in Gehlen, Plessner e Scheler i suoi maggiori rappresentanti.

14 P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di Ermeneutica*, Milano, 1989, 28 (orig.: 1986). Altrove Ricoeur dirà che il *sé* è la prima verità dell'*io sono, io penso*: esistere è pensare. Ora però «questa verità non può essere verificata come un fatto, né dedotta come una conclusione, deve porsi nella riflessione; la sua autoposizione è riflessione; questa prima verità Fichte la chiamava il giudizio tetico. Questo

È infatti in questi *media*, nei quali viene di volta in volta espressa l'esperienza umana vissuta, che sono offerte le categorie che costituiscono il vocabolario per capire e capirsi, per dire il mondo e se stessi. Questo impone

«alla comprensione [che l'uomo ha] di sé la grande deviazione attraverso il tesoro dei simboli trasmessi attraverso le culture entro le quali noi siamo venuti all'esistenza e insieme alla parola»¹⁵.

Insomma, nelle forme del senso in cui il vissuto di ogni generazione storica di volta in volta si esprime e si oggettiva, viene a parola in maniera *trans-soggettiva* o *istituzionale* il senso del vissuto stesso, ovvero come l'uomo di volta in volta legge se stesso. Volgendosi a queste forme, ciascuna umanità storica può rinvenire la comprensione che essa ha di sé, della sua vita, del suo mondo, ed è in grado di tornare riflessivamente su se stessa, consapevole di come essa stessa si descrive e di come il senso di sé che vive viene ad espressione.

A questo punto dovremmo cominciare la disamina di Arti, Scienze naturali e sociali, Tecnologie, Filosofie e quant'altro sia prodotto oggi dall'uomo, poiché è qui che l'uomo *porta ad espressione la comprensione che ha di sé*. I limiti imposti sia da questo studio, sia dalle limitate capacità dell'autore, spingono ad un compito diverso, certo più modesto, ma spero ugualmente utile: quello di elaborare una mappa che permetta di orientarsi nel territorio delle più significative proposte attuali di comprensione dell'uomo, cogliendo alcuni motivi di fondo che ispirano le diverse impostazioni antropologiche. A tal proposito Luc Ferry proponeva uno schema di comprensione che, a mio modesto avviso, può offrire un buon orientamento. A suo giudizio il *materialismo*¹⁶ odierno che circonda ogni comprensione dell'umano dell'uomo può essere ricondotto a due grandi filoni:

è il nostro punto di partenza filosofico. Ma questo primo riferimento della riflessione alla posizione del 'sé', in quanto esistente e pensante, non basta a caratterizzare la riflessione [...] riflessione non è intuizione, o, in termini positivi, la riflessione è lo sforzo per riaffermare l'*Ego* dell'*Ego cogito* nello specchio dei suoi oggetti, delle sue opere e infine dei suoi atti. Orbene, per quale motivo la posizione dell'*Ego* dev'essere riaffermata attraverso i suoi atti? Precisamente perché non è data né in una evidenza psicologica, né in una intuizione intellettuale, né in una visione mistica. Una Filosofia riflessiva è il contrario di una Filosofia dell'immediato. La prima verità – *io sono, io penso* – resta tanto astratta e vuota quanto invincibile; ad essa è necessario essere 'mediata' dalle rappresentazioni, azioni, opere, istituzioni, monumenti, che la oggettivano; è in questi oggetti, nel senso più vasto della parola che l'*Ego* deve perdersi e trovarsi» (P. RICOEUR, *Della interpretazione: saggio su Freud*, Genova, 1991, 53 – orig.: 1965).

15 P. RICOEUR, *Dal testo*, 29.

16 Con il termine "materialismo" Luc Ferry intende «la posizione che consiste nel postulare che la vita dello spirito è allo stesso tempo *prodotta e determinata* dalla *materia*, vale a dire, essenzialmente dalla natura e dalla storia» (L. FERRY - J.-D. VINCENT, *Che cos'è l'uomo? Sui fondamenti della Biologia e della Filosofia*, [Presentazione di S. VECA] Milano, 2002, 24 – orig.: 2000). Da parte mia preferisco

«un materialismo storico-sociologico, il quale sostiene che noi siamo determinati in maniera esaustiva dal contesto storico-sociale nel quale siamo stati educati; e un materialismo naturalistico, il quale pensa che si possa andare ancora più lontano del primo, o per lo meno completarlo utilmente affermando che, in ultima istanza, è la nostra infrastruttura genetica, propriamente neurale, a determinare l'essenziale di ciò che siamo. Questo secondo materialismo non esclude d'altronde il primo»¹⁷.

In effetti nel corso dei secoli XIX e XX è emerso con una chiarezza sempre più crescente che il tentativo di isolare il “soggetto” (il nome moderno dell'uomo) dalla *natura* e dalla *cultura*, ovvero dal mondo, è naufragato. Il dato saliente di questa critica risiede nel fatto che dal lato della natura o dal lato della cultura, l'autocoscienza soggettiva, costitutiva del “soggetto” da René Descartes a Edmund Husserl, è apparsa non più come “principio” originario, bensì come “prodotto” di forze che la precedono e la fondano, facendo della coscienza di sé un epifenomeno di esse. Da Charles Darwin a Jacques Monod e oltre, dal lato della natura, e da Friedrich Hegel fino a Michel Foucault e oltre, dal lato della cultura, sembra viepiù evidente che non sia tanto la coscienza a determinare la vita, ma la vita a determinare la coscienza¹⁸, lì dove il termine “vita” deve mantenere una proficua polisemia oscillante tra il naturale e il culturale. Le convergenti procedure di demistificazione della *pura* coscienza soggettiva¹⁹ che dissolvono il soggetto nel mondo anonimo infra-personale della vita biologico-naturale o nel mondo anonimo sovrapersonale della vita socio-culturale sembrano essere le sfide di fronte alle quali oggi si viene a trovare un pensiero antropologico che voglia essere attuale. Con que-

parlare piuttosto di *cultura* o di *istituzioni socio-culturali* piuttosto che di *storia*, come fa Ferry, in quanto la storia rappresenta la possibile sintesi tra natura e cultura nella persona, come cercherò di mostrare più avanti.

17 L. FERRY - J.-D. VINCENT, *Che cos'è l'uomo?*, 26.

18 Sto parafrasando un'espressione notissima di K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, 2 ed., Roma, 1979, 13 (l'opera, come è noto, fu redatta da Marx ed Engels tra la fine del 1845 e l'autunno del 1846, ma venne pubblicata integralmente solo ottantasei anni più tardi).

19 Riporto qui un brano tratto dalla “Critica della ragion pratica” di Kant che raramente ho trovato citato, ma che mi sembra particolarmente significativo riguardo allo sforzo moderno di affidare il soggetto unicamente a se stesso, lontano da ogni condizionamento. È notevole l'analogia con la Chimica. Come per la ragione pura teorica si vuole raggiungere una «veduta chiara e per sempre immutabile sulla costituzione del mondo», così egli vuole fare per la ragione pura pratica. Egli vuole analizzare gli esempi della ragione che giudica in materia morale: «Analizzarli nei loro concetti elementari e, in mancanza della *Matematica*, intraprendere tuttavia un procedimento analogo a quello della *Chimica*, di *separazione* dell'empirico dal razionale, che in essi si possa trovare, con ripetute ricerche sul comune intelletto dell'uomo, può darci entrambi gli elementi allo stato *puro* e – cosa che ciascuno per sé solo può fare – farceli riconoscere con certezza» (I. KANT, *Critica della ragion pratica*. Testo tedesco a fronte, [V. MATHIEU, cur.] Milano, 2004, 343 [p. 291 dell'edizione originale]). Lo stesso esempio ‘chimico’ ricorre a p. 197 (p. 165 dell'edizione originale).

ste procedure demistificanti si tratta di fare i conti, per assumerne criticamente i risultati, riproponendoli in una visione ulteriore che li accolga in una più alta sintesi.

2. L'UOMO COME PRODOTTO DEL MONDO CULTURALE

In una conferenza del 1962, “I fondamenti filosofici del XX secolo”²⁰, Hans-Georg Gadamer ha tentato di interrogarsi su ciò che, pur non stando sotto la luce del sole, ha dato una fisionomia unitaria a tutto il pensiero da esso derivato nel XX secolo. In questo cammino a ritroso, egli riscontra che il punto di partenza del pensiero contemporaneo rimane ancora Hegel: un Hegel in cui il concetto dominante non sia quello della “*Versöhnung*”, della conciliazione e quindi del sistema compiuto, dell'autotrasparenza dello spirito assoluto, ma il concetto di *spirito oggettivo*, la cui Teoria divenne l'eredità più efficace della scuola di Wilhelm Dilthey. Gadamer guarda a Hegel come il grande critico della coscienza riflessiva su cui si autofonda immediatamente il *soggetto* moderno, ovvero la comprensione moderna che l'uomo occidentale ha avuto di se stesso da Cartesio fino a Husserl²¹. I limiti della presunta purezza dell'autocoscienza soggettiva divengono evidenti soprattutto da un punto di vista etico, quello della vita concreta, allorché da Hegel viene sottolineata l'astrattezza dell'analisi kantiana fondata sull'imperativo categorico²². Hegel,

20 Cfr. H.-G. GADAMER, *I fondamenti filosofici del XX secolo*, in G. VATTIMO (cur.), *Filosofia '86*, Roma-Bari, 1987, 189-210.

21 La posizione di Gadamer nei confronti di Husserl, in realtà, è più sfumata. Se dall'un lato non può accettare il programma della Filosofia come Scienza rigorosa e della fondazione di questa sulla certezza apodittica dell'autocoscienza, dall'altro non può non riconoscere l'importanza delle «sue analisi del 'mondo della vita' (*Lebenswelt*) e di quella costituzione anonima di ogni senso e di ogni significato, la quale forma il terreno e il tessuto dell'esperienza» (H.-G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, 3 ed., Napoli, 1988, 41 – orig.: 1963).

22 «È ovvio dire che, ed è la critica mossa da Hegel con acutezza, le situazioni dell'azione morale non ci vengono, in generale, poste e date in modo che possediamo la libertà interiore necessaria per un tale genere di riflessione [quella, per es. che sostiene che la massima del nostro agire deve sempre essere pensata come il principio di una legislazione universale]. Quando, per esempio, Kant, nella sua fondazione della Filosofia morale, dice che a chi sia ossessionato da pensieri suicidi basta conservare quel tanto di coscienza di sé che gli consenta di chiedersi se corrisponda alla legge della vita il fatto che la vita si volga contro se stessa, è facile allora constatare che proprio questa ossessiva presenza di pensieri suicidi significa che non si possiede più quel tanto di coscienza di sé. La situazione in cui può in generale intervenire la riflessione morale è già sempre una situazione eccezionale, una situazione di conflitto tra dovere e inclinazione, una situazione in cui prevalgono la preoccupazione morale e l'esigenza di esaminarsi con distacco. È impossibile che in questo si riconosca l'insieme dei fenomeni morali. Morale dev'essere qualcos'altro, come ha detto Hegel in una formulazione provocatoriamente semplice: moralità significa vivere secondo i costumi del proprio Paese. Una tale formulazione contiene implicitamente il concetto di spirito oggettivo». H.-G. GADAMER, *I fonda-*

al contrario, concepisce la vita morale di ciascuno come inserita nei costumi e nelle istituzioni di un popolo, appunto in un vivente spirito oggettivo²³. In quest'ottica la coscienza soggettiva, resa edotta della sua non ultimatività e assolutezza, si trova a dover imbastire la trama del suo rapporto col mondo culturale entro cui sorge, richiedendo schemi interpretativi alternativi a quello della soggettività pura pratica kantiana. Detto altrimenti: la coscienza non può tornare su di sé se non attraverso la mediazione dello spirito oggettivo, grazie al quale la coscienza assume le categorie linguistiche, etiche, giuridiche, fisiche, mediche, ecc. per comprendersi. L'uomo si trova gettato nel mondo, per dirla con Martin Heidegger, ovvero situato in un orizzonte di significatività condiviso con una umanità storica, a partire dal quale capisce se stesso e le cose, né può uscire da questo orizzonte cercando di oggettivarlo totalmente davanti a sé. È a partire da questo orizzonte, pertanto, che l'uomo può trovare la verità che gli è propria, può essere cioè svelato a se stesso in ciò che lo costituisce come uomo.

2.1 *Il legame tra sapere e potere*

È nota la polemica che ha opposto Gadamer e Jürgen Habermas intorno alla questione dell'appartenenza storica ad un orizzonte culturale, che trova nel linguaggio la sua forma di espressione privilegiata. Il sapere che si esprime nella cultura non ci esime, a giudizio di Habermas, da un'assunzione critica di esso, poiché è proprio nel sapere che possono sedimentarsi posizioni ideologiche volte al consolidamento del potere da parte dei potenti di turno.

A giudizio di Habermas, Gadamer sottolinea piuttosto unilateralmente l'appartenenza alla tradizione. Come sostiene Gadamer,

«non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia. Molto prima di arrivare ad una autocomprensione attraverso la riflessione esplicita, noi ci comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello Stato in cui viviamo»²⁴.

menti, 194-195. Del resto si può osservare come la "Morale provvisoria" cartesiana e la necessaria elaborazione di una *Metafisica dei costumi* da parte di Kant affianco alla *Critica della ragion pratica*, testimoniano della necessaria astrattezza del principio dell'autocoscienza.

23 «In quel che sono i costumi di un Paese, in quel che è l'Ordinamento giuridico di un Paese, in quel che è la Costituzione statale di un Paese, in tutto questo c'è un determinato spirito, che tuttavia non viene rispecchiato adeguatamente in alcuna singola coscienza soggettiva. In questa misura, esso è infatti spirito oggettivo, spirito che ci abbraccia tutti senza che nessuno di noi posseda di fronte ad esso una libertà superiore». *Ivi*, 195.

24 H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*. Edizione bilingue, (G. VATTIMO, cur.) Milano, 2000, 573 (orig.: 1960).

La nostra “partecipazione ad un senso comune”²⁵ si sostanzia perciò nella appartenenza ad un comune orizzonte storico di comprensione, oggettivato in forme di sapere condiviso, quali l’eticità, la Religione, l’Arte, il Diritto, la Scienza, e così via, che articolano modelli di consapevolezza collettiva. Esse costituiscono nel loro insieme l’orizzonte culturale o dei saperi a partire dal quale si dà la nostra apertura comprendente al mondo. Detto altrimenti: in Gadamer viene messo in evidenza più il legame irriflesso con la tradizione che la presa di distanza critica da essa, per il semplice motivo che questa è possibile riflessamente solo sulla base di quello. Al contrario, ponendo come ideale regolativo del comprendere una comunicazione non violenta basata sullo scambio argomentativo, è a partire da questo ideale che Habermas assume un atteggiamento maggiormente critico verso ogni forma di comunicazione, anche con la tradizione, che sia viziata da una qualche forma di dominio.

Ai fini del nostro discorso, tuttavia, non è tanto importante entrare nelle trame di dettaglio del pensiero di Gadamer o Habermas, quanto piuttosto ricavare da questa polemica l’inevitabile *legame tra sapere e potere*. Se l’appartenenza ad un orizzonte culturale fornisce le categorie con cui comprendere e comprendersi, sono esse, e i soggetti istituzionali che di volta in volta le gestiscono, che dischiudono o meno a ciascuno la possibilità di accedere alla verità, offrendo o meno: potere di sapere (ovvero di capire e di capirsi) e sapere di potere (ovvero la capacità di muoversi e agire nel mondo), e quindi di ritrovarsi tra i dominatori o i dominati. Sarà proprio questo legame che Michel Foucault porrà come uno dei fuochi ermeneutici della sua riflessione, andando al di là di un dualismo tra dominatori e dominati troppo semplificante.

2.2 *Il potere nella riflessione di Michel Foucault*

Una necessaria premessa prima della presentazione di queste poche pagine dedicate a Michel Foucault, un pensatore difficile da inquadrare e non semplice da decifrare. Secondo Alessandro Fontana, profondo conoscitore di Foucault e curatore, tra gli altri, delle edizioni dei suoi Corsi al “Collège de France”,

«sull’opera di Foucault si è accumulata [...] in questi ultimi anni, tutta una congerie di commenti, esegesi, ermeneutiche, che hanno steso una cortina di

25 *Ivi*, 605.

fumo su quanto lui stesso, più volte, e per cautelarsene, aveva scritto sulle sue problematiche, il suo percorso, i suoi obiettivi, i suoi spostamenti, le sue difficoltà»²⁶.

In effetti la bibliografia che ho trovato a disposizione presenta una tale eterogeneità che diventa difficile orientarsi e trovare una via. Per questo ho scelto di farmi guidare da un suo caro amico e studioso, Gilles Deleuze²⁷, uno dei primi che gli dedicò una monografia, nel rintracciare i fuochi ermeneutici attorno ai quali può essere organizzata in una maniera intelligente, spero, una presentazione dell'effervescente, eruditissimo e, per certi versi, labirintico pensiero di Foucault, in funzione del discorso che qui vuole essere portato avanti. Rinunciando in partenza ad ogni pretesa di esaustività, i tre nuclei attorno ai quali organizzerò il discorso saranno: il *sapere*, il *potere*, il *soggetto* e le relazioni che tra questi intercorrono²⁸. Affronto la questione a partire da un'affermazione dello stesso Foucault, il quale ha sostenuto che «è proprio nel discorso che potere e sapere vengono ad articolarsi»²⁹. Cosa ha voluto sostenere, con questa affermazione tanto pregnante quanto enigmatica il nostro autore di riferimento? Entriamo dunque nel suo vocabolario per cercare di fare chiarezza. E, cambiando l'ordine proposto da Deleuze, parto innanzitutto dal *potere*, per le ragioni che il ragionamento che seguirò spero possa portare in evidenza. C'è infatti un primato del potere sul sapere, sia pure relativo.

Foucault è molto critico verso quella visione del potere che egli chiama «giuridico-discorsiva»³⁰. Secondo questa visione la meccanica del potere

«funzionerebbe secondo gli ingranaggi semplici e riprodotti all'infinito della Legge, del divieto e della censura: dallo Stato alla famiglia, dal Principe al padre, dal Tribunale alla moneta spicciola delle punizioni quotidiane, dalle istanze di dominio sociale alle strutture costitutive del soggetto troveremmo un'unica forma di potere, soltanto su scale diverse. Questa forma è il Diritto, con il gioco del lecito e dell'illecito, della trasgressione e della punizione»³¹.

26 A. FONTANA, *Prefazione*, in E. DE CRISTOFARO, *Il senso storico della verità. Un percorso attraverso Foucault*, Genova, 2008, 9.

27 Cfr. G. DELEUZE, *Foucault*, Milano, 1987 (orig.: 1986).

28 Esulerà dall'esame di questo studio la famosa affermazione di Foucault secondo la quale «l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma» (M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle Scienze umane*, Milano, 1998, 13 – orig.: 1966) che tanto ha fatto discutere, ma che non riguarda direttamente il tema qui in esame.

29 M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Milano, 1991, 89 (orig.: 1976).

30 *Ivi*, 73.

31 *Ivi*, 75.

Identificato sostanzialmente con la Legge e i suoi divieti³², il potere viene definito in modo “stranamente limitativo”³³, poiché non avrebbe altro che «la potenza del ‘no’»³⁴: sarebbe capace soltanto di porre dei limiti. Il paradosso della sua efficacia sarebbe di non potere nulla, se non far sì che ciò che sottomette non possa a sua volta fare niente, se non quel che gli si permette di fare. Secondo questa tradizionale visione, che Hubert Lederer Dreyfus e Paul Rabinow definiscono *repressiva*³⁵, nel potere non si vedrebbe altro che costrizione e coercizione. «Il potere è essenzialmente quel che reprime»³⁶, la repressione, a sua volta, è imposizione della Legge e la Legge esige sottomissione e obbedienza. È chiaro che un potere così compreso risulterebbe accettabile nella misura in cui fosse capace di dissimulare una parte importante di sé: «la sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere»³⁷. Se il potere viene così inteso, la sua forza di vincolo mirerebbe ad impedire una formazione libera del sapere, attuando una interdizione della verità, incoraggiando una falsa coscienza, promuovendo l’ignoranza e usando altri accorgimenti, finalizzati alla riproduzione di sé. Un potere così inteso temerebbe il sapere, poiché la verità di questo ne porterebbe allo scoperto la volontà mistificatrice e ideologica. Perciò la verità deve essere ridotta al silenzio.

«Ne segue che è la verità del discorso a opporsi nel modo migliore al potere inteso come repressione. Quando la verità viene detta, quando la voce trasgressiva della liberazione si alza, allora viene apertamente lanciata una sfida al potere.

32 Altrove afferma Foucault, riferendosi alla propria ricerca: «non voglio dire che lo Stato non sia importante; quel che voglio dire è che i rapporti di potere e di conseguenza l’analisi che se ne deve fare deve andare al di là del quadro dello Stato. Deve farlo in due sensi: innanzitutto perché lo Stato, anche colla sua onnipotenza, anche coi suoi Apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere; e poi perché lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti. Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutt’una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc., e questi rapporti sono in una relazione di condizionante-condizionato nei confronti di una specie di metapotere che è strutturato per l’essenziale intorno ad un certo numero di grandi funzioni d’interdizione; ma questo metapotere con funzioni d’interdizione non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria di queste grandi forme di potere negativo, ed è questo quello che vorrei fare apparire» (*Intervista a Michel Foucault*, in M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, 2 ed., Torino, 1977, 16).

33 M. FOUCAULT, *La volontà*, 76.

34 *Ibidem*.

35 H.L. DREYFUS - P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, (con un’intervista e due saggi di Michel Foucault) Firenze, 2010, cap. VI (orig.: 1982).

36 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*. Corso al Collège de France 1976, Milano, 2010, 22 (orig.: 1997).

37 M. FOUCAULT, *La volontà*, 77.

Ne segue che è la verità del discorso a opporsi in modo migliore al potere inteso come repressione»³⁸.

Ora, la visione giuridico-discorsiva del potere, a giudizio di Foucault, 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»³⁹.

Ecco allora una nuova e aggiornata comprensione del potere, introducendo «il modello strategico, invece del modello del Diritto»⁴⁰. 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»⁴¹ porta alla configurazione sempre provvisoria di posizioni di potere che vengono connesse, sotto forma di rete, in un sistema senza centro né vertice. Questa, per inciso, è la dialettica positiva che governa la storia e la sua comprensione:

«Io credo che ciò cui bisogna riferirsi non è il grande modello della lingua e dei segni, ma quello della guerra e della battaglia. La storicità che ci trascina e ci determina è bellicosa; non è dell'ordine del linguaggio. La relazione di potere, non la relazione di senso. La storia non ha 'senso'; il che non vuol dire che sia assurda, o incoerente. Essa è al contrario intelligibile, e deve poter essere analizzata sin nel più piccolo dettaglio: ma secondo l'intelligibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche»⁴².

Con il termine «potere» si dovrà allora intendere

«innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione [...]; è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali ed instabili. [...] Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove. E «il» potere, in quel che ha di permanente, di ripetitivo, d'inerte, di autoriproduttore, non è che l'effetto d'insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, la concatenazione che si appoggia su

38 H.L. DREYFUS - P. RABINOW, *La ricerca*, 188.

39 M. FOUCAULT, *La volontà*, 80.

40 *Ivi*, 91.

41 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, 1976, 30 (orig.: 1975).

42 *Intervista*, 8-9.

ciascuna di esse e cerca a sua volta di fissarle. Bisogna probabilmente essere nominalisti: il potere non è un'istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data»⁴³.

Il potere, in altre parole, non consiste nel dominio repressivo, verticale e lineare, esercitato da un gruppo di dominanti sul gruppo dei dominati, ma nel gioco onnidirezionale, non lineare e mobile di lotte e scontri incessanti tra le parti in causa, di appoggi che le parti si danno l'una all'altra, di strategie attraverso cui esse realizzano i loro scopi.

«Il potere coincide con l'effettualità del suo esercizio e pertanto equivale *in toto* all'insieme generalizzato dei suoi effetti: è lì dove opera, ed è decentrato rispetto a ogni disegno unitario di tipo giuridico-istituzionale»⁴⁴.

Il potere così non è qualcosa che qualcuno possiede ed altri no; né è localizzato, generalmente, negli Apparati dello Stato; né serve per mantenere o riprodurre un modo di produzione; né si garantisce grazie alla produzione di ideologie⁴⁵. Piuttosto, dice altrove Foucault,

«deve essere analizzato come qualcosa che circola [...]. Non è mai localizzato qui o lì, non è mai nelle mani di alcuni, non è mai appropriato come una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare»⁴⁶.

Insomma il potere effettivo, quello che *circola*, che è *in esercizio*, che *funziona*, non è che l'effetto d'insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, sicché la trama dei rapporti di forza finisce per formare uno spesso tessuto che attraversa Apparati, Istituzioni e individui, legandoli in un unico sistema complesso di potere. Gli individui, da questo punto di vista, non ne sono semplicemente il bersaglio, ma un elemento di connessione attivo, perché il potere transita attraverso di loro, non gli si applica, semplicemente.

I rapporti di forza, per quanto detto, passano attraverso *punti*, che sono i nodi di quello spesso tessuto o di quella rete distributiva fatta di singolarità:

«Al contempo locali, instabili e diffusi, i rapporti di potere non emanano da un punto centrale o da un unico fuoco di sovranità, ma vanno in ogni istante 'da un

43 M. FOUCAULT, *La volontà*, 82-83.

44 S. NATOLI, *La verità in gioco. Saggi su Foucault*, Roma-Bari, 2005, 77.

45 Cfr. M. FOUCAULT, *La società punitiva*. Corso al Collège de France 1972-1973, Milano, 2016, 243-249 (orig.: 2013).

46 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere*, 33.

punto a un altro' all'interno di un campo di forze, segnando inflessioni, inversioni, capovolgimenti, curvature, cambiamenti di direzione, resistenze»⁴⁷.

Raccolgo soprattutto questa ultima espressione di Deleuze, rilevando come i nodi della rete non rappresentano semplicemente punti di transito del potere, ma sono, o possono essere, anche, allo stesso tempo, punti di resistenza, svolgendo «nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, d'appoggio, di sporgenza per una presa. Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama del potere»⁴⁸.

2.3 *Il generarsi del sapere e i suoi rapporti col potere*

Se bisogna considerare il potere non come un'istanza negativa che avrebbe la funzione di reprimere, ma come una trama di rapporti che attraversa tutto il corpo sociale, allora dobbiamo concludere che non esiste un 'al di fuori' del potere. Dice esplicitamente Foucault che

«le relazioni di potere non sono in posizione di esteriorità nei confronti di altri tipi di rapporti (processi economici, rapporti di conoscenza, relazioni sessuali), ma sono loro immanenti [...]; le relazioni di potere non sono in posizione di sovrastruttura, con un semplice ruolo di proibizione o di riproduzione; hanno, là dove sono presenti, un ruolo direttamente produttivo»⁴⁹.

Ci si chiede: produttivo di cosa? Di un ordine che organizza e disciplina «i codici fondamentali di una cultura»⁵⁰, quelli che ne governano i linguaggi, gli schemi percettivi, gli scambi, le tecniche, gli statuti epistemologici, i valori, la gerarchia delle pratiche, ciò che, in una parola, dà forma ai «mutamenti nelle disposizioni fondamentali dell'esperienza»⁵¹. Foucault riconosce, in altre parole che

«il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti delle implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche»⁵².

47 G. DELEUZE, *Foucault*, 78.

48 M. FOUCAULT, *La volontà*, 85.

49 *Ivi*, 83.

50 M. FOUCAULT, *Le parole*, 10. Nella pagina successiva Foucault aggiunge che «in ogni cultura esiste quindi, fra l'impiego di quelli che potremmo chiamare i codici ordinatori e le riflessioni sull'ordine, l'esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere. In questo studio intendiamo analizzare tale esperienza» (*ivi*, 11).

51 M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, 1998, 211 (orig.: 1993).

52 M. FOUCAULT, *Sorvegliare*, 31.

Insomma quel *sapere* che, governando una formazione storica, permette l'emersione nella luce del visibile di ciò che fino ad allora era rimasto invisibile (un campo di positività) e l'emersione nella parola del dicibile di ciò che fino ad allora era rimasto indicibile (un campo di linguaggio). In esso il dire pretende di «dare a vedere dicendo ciò che si vede»⁵³, pretende cioè un primato, che pure non sarà mai saturabile, poiché il postulato di una reversibilità totale del visibile nell'enunciabile resterà il sogno di un pensiero piuttosto che una struttura concettuale di base⁵⁴.

Ogni formazione storica resta comunque «una configurazione del visibile e dell'enunciabile, una combinazione, un modo di combinare visibilità ed enunciati»⁵⁵. Per denominare questa configurazione anonima di visibile ed enunciabile come costituenti il *sapere* proprio di una formazione storica, Foucault userà anche il termine “dispositivo”. Questo termine entra nel suo vocabolario proprio nel momento in cui la sua analisi si concentra sulla questione del potere inteso non più secondo la andata visione repressiva, e inizialmente indicherà i diversi meccanismi di dominazione. Più e più, tuttavia, il termine allargherà la sua semantica, abbracciando il concatenamento pratico tra discorsivo e non-discorsivo, enunciabile ed esperibile, andando ad indicare

«un insieme assolutamente eterogeneo, che comporta discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolamentari, Leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche, in breve: ciò che è detto come anche ciò che non è detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo stesso è la rete che può stabilirsi tra questi elementi [... come anche] la natura del legame che può esistere tra questi elementi eterogenei»⁵⁶.

Detto in altri termini: il *dispositivo* è il nome che prende il *sapere* nella misura in cui questo viene considerato proprio come il concatenamento reticolare tra gli elementi eterogenei che si raccolgono entro ciò che è detto (l'enunciabile) e ciò che non è detto (il visibile). Il potere, dunque, nel suo darsi come sistema di rapporti mobili di forza, produce *sapere*, ovvero *dispositivi*, di più o meno vasta portata, che governano, quali codici di una cultura, e secondo

53 M. FOUCAULT, *Nascita*, 209.

54 Cfr. *ivi*, 128.

55 G. DELEUZE, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, I, Verona, 2014, 38.

56 M. FOUCAULT, *Le jeu de Michel Foucault*, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, II, (D. DEFERT - F. EWALD, dirr.) Paris, 2001, (testo n. 206) 299. Il termine “*dispositif*” andrà sostituendo, nella produzione di Foucault, il termine “*épistémè*”, proprio della sua prima produzione. L’*épistémè*, in effetti rappresenta un dispositivo specificamente discorsivo. Ad esso Foucault avvicinerà il termine *dispositif*, con il quale indicherà ciò che abbiamo riportato nel corpo del testo.

legami di natura di volta in volta diversi, il campo dell'esperibile ed il campo dell'enunciabile nei diversi ambiti⁵⁷.

Se questo è vero, se il campo dell'esperibile e il campo dell'enunciabile danno vita ogni volta di nuovo a formazioni storiche che contraddistinguono un'epoca, allora è proprio questa stratificazione storica che si tratta di riportare alla luce. Ed è proprio qui che si concentra la ricerca di Foucault, archeologica nel metodo e genealogica nella finalità. Nella ricostruzione storica in cui egli si impegna, riporta alla luce la stratificazione storica di cui si occupa con lo scopo, *genealogico*, di ricostruirne la provenienza e l'emergenza⁵⁸ a partire da ciò che egli chiama *a priori storico*, ovvero quelle condizioni storiche contingenti che ne dischiudono la possibilità di esistenza, e di cui i contemporanei non hanno coscienza, poiché vi sono immersi. Ma, ancora una volta, in cosa consiste più empiricamente questo *a priori storico* a cui si rifà Foucault? Deleuze risponde che «ciò che viene prima è il *si parla*»⁵⁹, il grande brusio incessante e disordinato del discorso anonimo. Non si tratta perciò di una produzione consapevole, poiché scaturisce «molto semplicemente dalla causalità storica ordinaria e nota, che non cessa di produrre e modificare pratiche, pensieri, costumi, istituzioni»⁶⁰. Si tratta di quel

57 L'evidenza del manicomio per la follia e il discorso intorno alla *de-raison* restano connessi nella storia della follia nell'età classica, come anche l'evidenza della prigione e il discorso collegato intorno alla delinquenza.

58 Cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. FOUCAULT, *Microfisica*, 28-54. In questo articolo del 1971, Foucault cerca di chiarire i vari sensi in cui Nietzsche usa la parola "origine", traendone ispirazione per il suo lavoro. Tale origine è da capire non metafisicamente (secondo l'uso nietzschiano di *Ursprung*), ma storicamente: «ponendo il presente all'origine, la Metafisica fa credere al lavoro oscuro d'una destinazione che cercherebbe di farsi strada sin dal primo momento. La genealogia, al contrario, ristabilisce i diversi sistemi d'asservimento: non la potenza anticipatrice d'un senso, ma il gioco casuale delle dominazioni» (*ivi*, 38). In tal senso l'origine è *Herkunft*, provenienza: ciò che è generato storicamente deve essere seguito nella sua genesi seguendo la trafila complessa della sua provenienza, mantenendo ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: «È ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi; è scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo non c'è la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente» (*ivi*, 35). Ma l'origine è inoltre *Entstehung*, cioè emergenza che si produce sempre in un certo stato delle forze, imponendo ciò che vige e che stabilisce l'ordine esistente. In tal senso pare chiaro che Foucault ritiene ogni ordine generato frutto della contingenza, privo di qualsiasi necessità. Per questo egli utilizza, per comprendere il divenire, la metafora della guerra e della lotta, piuttosto che del senso: «Le forze che sono in gioco nella storia non obbediscono né ad una destinazione, né ad una meccanica, ma piuttosto al caso della lotta. Non si manifestano come le forme successive d'una intenzione primordiale; non prendono l'andamento di un risultato. Appaiono sempre nel rischio singolare dell'avvenimento» (*ivi*, 44).

59 G. DELEUZE, *Foucault*, 62. «Non è un caso se Foucault svilupperà una Teoria del 'si' come infinitamente più profondo dell'io' o del 'tu' e si opporrà a qualsiasi 'personologia linguistica' sul modello di quella di Benveniste. Ciò avviene perché a suo avviso il 'si' impersonale è l'unica vera persona». G. DELEUZE, *Il sapere*, 78.

60 P. VEYNE, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Milano, 2010, 42 (orig.: 2008).

mormorio anonimo della storia nella sua evenemenzialità, che resta imprevedibile, ma a partire dal quale le cose prendono forma *venendo a parola*. Ed è proprio l'*archeologia* come metodo d'indagine, che permette di considerare questi discorsi come eventi storici, in base ai quali è possibile ricostruire un *archivio*⁶¹ che regola il gioco dell'apparire e dello scomparire del dicibile. Se si prende come riferimento l'opera "Storia della follia nell'età classica" stupisce la quantità di documenti anonimi, o meglio, monumenti archeologici, che costituiscono il *corpus* a partire dal quale Foucault ricostruisce la nascita della figura del folle e dell'istituzione manicomiale. Sono questi che danno corpo e consistenza empirica, appunto, a quel *si parla*, di cui diceva Deleuze⁶²: Regolamenti, Leggi, Statuti, Sentenze, Ordinanze, Circolari, Registri, Rapporti, Editti, Decreti, Certificati, testi letterari, testi medici, trattati, resoconti, lettere, memorie, commentari, taccuini di appunti⁶³, e così via. I quali rimandano ad un "sistema di pratiche"⁶⁴, in cui si fa evidente l'organizzazione economica e amministrativa, l'organizzazione sanitaria dei luoghi e delle Istituzioni, l'organizzazione della ricerca e della profilassi della malattia, la catalogazione civile e l'irresponsabilità penale del malato, insomma un *insieme connesso* di pratiche discorsive e non discorsive che costituiscono il sapere stesso, e che generano effetti in condotte e comportamenti attraverso i quali il potere viene esercitato configurando via via la figura del folle e il sapere della *de-raison*. In effetti ciascuno di questi documenti fa riferimento a focolai di potere che, producendo parole, frasi, espressioni che vengono messe in circolo, generano quelle regolarità enunciative che divengono ricorrenti, quel linguaggio che viene via via fissandosi in un *corpus*, una "formazione

61 «L'archivio è anzitutto la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli. Ma l'archivio è anche ciò che fa sì che tutte queste cose dette non si ammuichino all'infinito in una moltitudine amorfa, non si inscrivano in una linearità senza fratture, e non scompaiano solo per casuali accidentalità esterne; ma che si raggruppino in figure distinte, si compongano le une con le altre secondo molteplici rapporti, si conservino o si attenuino secondo regolarità specifiche; ciò che fa sì che non retrocedano con lo stesso passo del tempo, ma che alcune che brillano forte come stelle vicine ci vengano in realtà da molto lontano, mentre altre nostre contemporanee sono già di un estremo pallore». M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Milano, 1980, 173 (orig.: 1969). Si veda anche: M. FOUCAULT, *Sur l'archéologie des Science. Réponse au Cercle d'Epistémologie*, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits: 1954-1988*, I, (D. DEFERT - F. EWALD, dir.) Paris, 2001, (testo n. 59) 736.

62 Non posso fare a meno di rilevare come in questo caso Foucault sia figlio del mondo del *man* heideggeriano, cui dà una consistenza empirica. D'altra parte non posso fare a meno di notare pure come egli ricusi nozioni generiche come "tradizione" o "mentalità" o "spirito del tempo" che rifiutano, nella sua prospettiva di «accettare di avere a che fare, per ragioni metodologiche e pregiudiziali, soltanto con una folla di avvenimenti sparsi» (M. FOUCAULT, *L'archeologia*, 29-30).

63 Qui faccio riferimento in particolare ai documenti storici presi in considerazione in: M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, 8 ed., Milano, 1990, *passim* (orig.: 1963).

64 M. FOUCAULT, *Malattia mentale e Psicologia*, Milano, 1997, 91 (orig.: 1954).

discorsiva⁶⁵, in base alla quale l'oggetto⁶⁶ di discorso viene in luce e prende forma. Poiché il *discorso*⁶⁷ designa, nomina, mostra e nasconde, enfatizza e trascura, include ed esclude, dice e interdice, separa il vero dal falso, il dicibile dall'indicibile, il senso dal non senso, in breve: l'ordine del discorso è ciò in base a cui il potere, non già repressivo, bensì produttivo, forma, plasma, gestisce, controlla, normalizza, imponendo il regime di *verità vigente*⁶⁸, la disciplina alla quale il visibile e l'enunciabile storicamente possibili sono soggetti. Ciò che permette di vedere le cose e di parlare di esse. Ciò significa che riusciamo a catturare le cose (il visibile) solo grazie alle parole (l'enunciabile) che *di volta in volta* le dicono. Come sostiene Foucault: «Non si può in qualunque epoca parlare di qualunque cosa»⁶⁹. In ogni epoca, pertanto, i contemporanei si trovano chiusi all'interno di discorsi governati da un regime di verità intorno a ciò che è oggetto della propria esperienza e che negli stessi discorsi, venendo a parola, prende forma⁷⁰.

Il sapere, perciò, non è esteriore al potere «la verità non è al di fuori del potere, né senza potere»⁷¹. Dal discorso di Foucault, anzi, emerge come sapere e potere siano circolarmente collegati, nel senso che un sistema di potere

65 Si tratta del termine usato in: M. FOUCAULT, *L'archeologia*, 52.

66 «L'oggetto non aspetta nel limbo l'ordine che lo libererà e gli permetterà di incarnarsi in una visibile e loquace oggettività; non preesiste a se stesso, quasi fosse trattenuto da qualche ostacolo alle soglie della luce. Esiste nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti». M. FOUCAULT, *L'archeologia*, 61.

67 Qui la polemica di Foucault contro la Fenomenologia è palese. Mentre questa cerca di attingere ad una esperienza originaria precategoriale, si pensi a Husserl o a Merleau-Ponty, per Foucault non esiste niente prima o al di là del sapere così come esso si esplicita nella superficie del discorso. Nell'ascolto del linguaggio, per dirla con Heidegger, c'è la possibilità di una conoscenza non fenomenologica di ciò che è, in quanto è divenuto e si è costituito come ciò che è.

68 «Foucault, come tanti, prende congedo da una concezione ingenuamente adeguazionista della verità per mettere a fuoco e tematizzare gli *effetti di verità* facendo ampiamente coincidere la verità con l'impiantarsi di strategie efficaci». S. NATOLI, *La verità*, 19.

69 M. FOUCAULT, *L'archeologia*, 61.

70 «Vorrei mostrare che i 'discorsi', così come si possono sentire, così come si possono leggere nella loro forma di testi, non sono, come ci si potrebbe aspettare, un puro e semplice intrecciarsi di cose e di parole: trama oscura delle cose, catena manifesta, visibile e colorata delle parole; vorrei mostrare che il discorso non è una sottile superficie di contatto, o di scontro, tra una realtà e una lingua, il groviglio di un lessico e di un'esperienza; vorrei mostrare, con esempi precisi, che, analizzando i discorsi stessi, si vede allentarsi la stretta apparentemente tanto forte delle parole e delle cose, e farsi luce un insieme di regole proprie della pratica discorsiva. Queste regole non definiscono affatto la muta esistenza di una realtà, né l'uso canonico di un vocabolario, ma il *regime degli oggetti*. 'Le parole e le cose' è il titolo – serio – di un problema; è il titolo – ironico – del lavoro che ne modifica la forma, ne sposta i dati, e, alla fin fine, rivela un compito completamente diverso. Un compito che consiste nel non trattare – nel non trattare più – i discorsi come degli insiemi di segni (di elementi significanti che rimandino a contenuti o a rappresentazioni), ma come delle *pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano*». M. FOUCAULT, *L'archeologia*, 66-67 (i corsivi sono miei).

71 *Intervista*, 25.

genera un sistema di sapere che a sua volta retroagisce sul primo: «La verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costrizioni e vi detiene effetti obbligati di potere»⁷². Sicché Foucault può affermare che

«ogni società ha il suo regime di verità, la sua ‘politica generale’ della verità: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l’incarico di designare quel che funziona come vero»⁷³.

Li dove con la parola “verità”, come si è anticipato, si deve intendere, appunto, un *regime*. Ovvero non tanto e non solo l’insieme delle cose ritenute vere, ma

«l’insieme delle regole secondo le quali si separa il vero dal falso e si assegnano al vero degli effetti specifici di potere; essendo inteso anche che non si tratta di una lotta ‘in favore’ della verità, ma intorno allo statuto della verità ed al ruolo economico-politico ch’essa gioca»⁷⁴.

Ruolo che include, come ci tocca ora vedere, anche la produzione dei soggetti.

3. OLTRE UN SOGGETTO MERAMENTE “PRODOTTO”

I rapporti di forza in cui consiste la trama del potere che attraversa il corpo sociale nelle sue parti generano quel sapere che si concreta in un regime di verità che porta le cose nella luce della visibilità e nella parola del discorso. E tuttavia, a questo punto per Foucault si pone una domanda di non facile soluzione, che con Deleuze enunciamo come segue:

«Se il potere produce verità, come concepire un ‘potere della verità’ che non sia più verità di potere, che sia una verità che sorge dalle linee trasversali di resistenza anziché dalle linee integrali di potere?»⁷⁵.

Analogamente per il soggetto. Secondo Foucault,

«ci sono due significati della parola *soggetto*: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla

72 *Ibidem*.

73 *Ibidem*.

74 *Ibidem*.

75 G. DELEUZE, *Foucault*, 96-97.

coscienza o dalla conoscenza di sé. In entrambi i significati viene suggerita una forma di potere che soggioga e assoggetta»⁷⁶.

È chiaro che in queste affermazioni Foucault si distanzia fortemente dall'intendere il soggetto così come è stato inteso dalla Filosofia almeno da Cartesio a Husserl, cioè come coscienza solipsistica e atemporale, autocostruita e totalmente libera. Ma si pone una questione decisiva: se il potere attraversa e coinvolge tutto il corpo sociale definendo i rapporti tra i consociati e le Istituzioni, non parrà strano, come dicevo più sopra, che il potere attraversi i soggetti, legandoli gli uni agli altri e definendoli non solo gli uni rispetto agli altri, ma anche rispetto a se stessi. Sostiene Foucault che il potere funziona e si esercita attraverso un'organizzazione reticolare, nelle cui maglie gli individui non solo circolano, ma sono sempre in posizione di subire e di esercitare questo potere, rappresentandone gli elementi di raccordo. In tal senso l'individuo non sta *di fronte* al potere in un *vis-à-vis*, ma ne rappresenta uno dei costituenti e degli effetti.

«L'individuo è un effetto del potere e ne è nello stesso tempo, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, l'elemento di raccordo. Il potere transita attraverso l'individuo che ha costituito»⁷⁷.

L'identità di ciascuno non si gioca perciò al di fuori del potere, ma al suo interno e secondo il regime di verità circolarmente collegato ad esso. Come afferma Judith Butler:

«Seguendo Michel Foucault, è possibile comprendere che il potere *costituisce* il soggetto, determinando le condizioni stesse della sua esistenza e le traiettorie del suo desiderio: ne consegue dunque che il potere non è più, o non solo, ciò a cui ci contrapponiamo, ma anche, in senso forte, ciò da cui dipende il nostro esistere e ciò che accogliamo e custodiamo nel nostro essere»⁷⁸.

Nella misura in cui siamo parte del reticolato di potere e partecipiamo all'ordine del discorso vigente, ciascuno di noi si costituisce in relazione a se stesso assumendo i modelli e valori antropologici che la società stessa propone come validi in una certa epoca storica. Ogni *soggettivazione*, ovvero l'assunzione di una propria identità riconoscibile a se stessi e agli altri, non sarà separata da un *assoggettamento* al regime di potere e sapere vigente. In questa

76 M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, in H.L. DREYFUS - P. RABINOW, *La ricerca*, 283.

77 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere*, 33.

78 J. BUTLER, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, (F. ZAPPINO, cur.) Milano-Udine, 2013, 41 (orig.: 1997).

prospettiva non sembra esista un 'fuori' dal potere e dal sapere. Come pensare, in tale ottica, un soggetto libero? Come, più radicalmente, poter essere critici verso il regime che ci assoggetta a sé amalgamandoci al suo regime di verità? Esiste una possibilità di diventare soggetti senza essere assoggettati?

3.1 *Trasformazioni del potere*

Il primo passo da compiere per rispondere a questa domanda, che potrebbe sembrare di un qualche imbarazzo, è quello di ripercorrere, sia pure per sommi capi, le tre tappe che, nella visione di Foucault, hanno scandito il definirsi delle relazioni di potere in Occidente.

Abbiamo visto che la forma di potere repressiva, quella da cui Foucault parte nella sua analisi del potere, prende volto nel *potere di sovranità*. Nella Teoria politica sviluppata da Hobbes il discorso sulla costituzione del Leviatano statale è una garanzia contro lo stato di natura, caratterizzato dalla lotta di tutti contro tutti. In tal senso «*il potere rende liberi*. È questa la straordinaria scoperta di Hobbes e quanto da lui si irradia su gran parte della teoria giuridico-politica moderna»⁷⁹. In tal senso il monopolio della violenza legittima da parte del Sovrano si collega strettamente con la progressiva giuridificazione del potere, poiché le Leggi incatenano il lupo dello stato di natura e ne addomesticano gli istinti permettendo la vita sociale. «La spada del Sovrano produce soggetti *assoggettando* la belva che è l'uomo e disciplinandola a un uso *ragionevole e appropriato* della libertà»⁸⁰. Il monopolio della violenza legittima di cui il Sovrano viene investito per pacificare le relazioni tra i sudditi e far cessare la guerra tra di loro si rende visibile in tutta la sua portata nel Diritto che egli si arroga, e che le Leggi gli attribuiscono, di poter mettere a morte⁸¹ chi si comporti di nuovo da lupo tra gli uomini, sicché il cuore nero della moderna sovranità è una *thanatopolitica* la cui lugubre icona resta quella del boia.

La storia della giuridificazione del potere tra Medioevo e Assolutismo assume dunque la morte a proprio referente ma, si deve subito aggiungere, trova

79 S. CHIGNOLA, *Foucault oltre Foucault. Una politica della Filosofia*, Roma, 2014, 27.

80 *Ibidem*.

81 In senso più compiuto si deve sostenere con il Catucci che «secondo Foucault, il sostegno teorico di questa strategia è la Filosofia politica del contrattualismo. Spostando l'asse della relazione di potere dall'arbitrio del Sovrano alla razionalità del patto sociale, essa sottrae infatti legittimazione al rituale vendicativo del supplizio e tende a fare del criminale un pericolo per la società intera. Il suo delitto non tocca più la persona del Re, ma la comunità come tale. Tutti, perciò, hanno interesse a perseguirlo, tutti devono difendersi da lui. [...] L'*homo criminalis*, colui che, avendo infranto il patto sociale, è diventato 'un selvaggio frammento di natura'» (S. CATUCCI, *Introduzione a Foucault*, Roma-Bari, 2000, 97).

nel *prelevamento* la propria cifra costitutiva. In effetti questo tipo di economia del potere «lega Sovrano e suddito accoppiandoli all'interno di una serie di relazioni asimmetriche: da una parte il prelievo dall'altra la spesa»⁸²: il Sovrano preleva prodotti della terra, raccolti, manufatti, armi, forza lavoro, servizi; dall'altra restituisce doni durante le cerimonie rituali, il servizio di protezione e repressione oppure il servizio religioso assicurato dalla Chiesa. Certamente il prelievo è di gran lunga superiore alla spesa, e l'asimmetria è così pesante che vediamo chiaramente profilarsi, dietro il rapporto di sovranità e la coppia asimmetrica prelievo-spesa, la rapina, la spoliatura, la guerra. Quello su cui tuttavia Foucault centra la sua attenzione è l'eterogeneità degli elementi su cui il potere si esercita: poiché, al di là delle risorse del territorio,

«possiamo vedere come il rapporto di sovranità sia un rapporto nel quale l'elemento sottomesso non è tanto – e anzi si potrebbe dire che non è quasi mai – un individuo, un corpo individuale. Il rapporto di sovranità non si applica infatti a una singolarità somatica, ma a delle molteplicità che si collocano, in qualche modo, al di sopra dell'individualità corporea»⁸³.

Ora, rispetto a questo tipo di potere, Foucault sostiene che a partire da un dato momento, fino al consolidamento tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, si impone un dispositivo di potere del tutto eterogeneo a quello del Diritto e della penalità e va progressivamente acquisendo centralità. «È un passaggio che si determina in due tempi, nella ricostruzione di Foucault. Meglio: che viene innestando l'una sull'altra due differenti tecnologie»⁸⁴. Da un lato abbiamo la tecnologia *disciplinare*, dall'altra quella *governamentale*. Le affronto una dopo l'altra.

Il *potere disciplinare* è quello che Foucault prende in esame in alcune delle sue opere iniziali e nei Corsi al Collège de France che coprono la prima metà degli anni Settanta. È proprio questo potere disciplinare quello che incrocia l'esercizio del potere con una certa economia dei discorsi di verità, come visto in precedenza: quello che connette «regole di potere e potere dei discorsi veri»⁸⁵. Esso non ripete le caratteristiche di esercizio del potere di sovranità, centrato su una giustizia punitiva e repressiva in capo al Sovrano. Piuttosto produce una torsione del potere codificato di punire in potere disciplinare di sorvegliare⁸⁶. Non entro nelle lunghe, difficili ed eruditissime disamine che

82 M. FOUCAULT, *Il potere psichiatrico*. Corso al Collège de France 1973-1974, Milano, 2010, 50 (orig.: 2003).

83 *Ivi*, 52.

84 S. CHIGNOLA, *Foucault*, 28.

85 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere*, 29.

86 Cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare*, 243 e 333.

Foucault dedica a questa torsione. Quello che per il nostro discorso è rilevante è il fatto che il modo disciplinare di esercitare il potere, proponendosi al di là dei confini del Diritto, sosterrà un discorso che sarà incentrato non più sulla regola intesa come effetto della volontà sovrana, ma come regola naturale, definendo un codice che non sarà quello della Legge, ma quello della normalizzazione⁸⁷. Si tratta, in altre parole di naturalizzare la regola disciplinare in forma di comportamento normale, appunto, quotidiano. Questa torsione sposta l'oggetto su cui il potere si esercita poiché, come nota Foucault, «si vedono apparire delle tecniche di potere incentrate essenzialmente sul corpo, e soprattutto sul corpo individuale»⁸⁸ e non più su delle molteplicità sovraindividuali. Si comincia con tecnologie disciplinari del lavoro nelle fabbriche, grazie alle quali, come altrove, l'individuo viene osservato, guardato, sorvegliato. Il suo comportamento vagliato, analizzato, esaminato. Il movimento del suo corpo nello spazio scomposto, razionalizzato, reso più efficiente. I ritmi del suo tempo scanditi. I poteri «arrivano, come ultima soglia della loro azione, a toccare i corpi, a far presa su di essi, a registrare i gesti, i comportamenti, le abitudini, le parole»⁸⁹, poiché «la disciplina è quella tecnica di potere in virtù della quale la funzione-soggetto arriva a sovrapporsi e ad aderire esattamente alla singolarità somatica»⁹⁰, in modo da generare l'«individuo disciplinare»⁹¹, o semplicemente l'individuo normalizzato. Per mezzo di istituzioni disciplinari quali la scuola, la fabbrica, l'ospedale, il carcere, le caserme, le chiese, ciascuno viene sottoposto ad un campo di visibilità sorvegliata, le cui costrizioni vengono fatte giocare spontaneamente su se stessi, fino a inscrivere in se stesso il principio del proprio assoggettamento⁹². Secondo un costante autoesame la formazione e l'addestramento oggettivano il soggetto appiccicandolo, per così dire, alla sua singolarità. Si genera così «una singolarità individuale (perché imputabile al soggetto) e tuttavia anonima (perché prodotta come effetto di uno schema generale)»⁹³. Ciò che si vuole costruire è

«l'individuo assoggettato a certe abitudini, regole, ordini [da] un'autorità che si esercita continuamente intorno a lui e su di lui e ch'egli deve lasciar funzionare automaticamente in lui»⁹⁴.

87 Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere*, 40

88 *Ivi*, 208.

89 M. FOUCAULT, *Il potere*, 48.

90 *Ivi*, 64.

91 Cfr. *ivi*, 65.

92 Cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare*, 221.

93 S. CHIGNOLA, *Foucault*, 29.

94 M. FOUCAULT, *Sorvegliare*, 141.

Questa microfisica del potere vuole produrre corpi docili e utili, resi socialmente compatibili ed economicamente produttivi.

La seconda tecnologia è quella che Foucault chiama *governamentale*⁹⁵. Oltre alla presa di potere sul corpo atta a fabbricare individui disciplinati, si dà quella che procede in direzione opposta, nel senso, cioè, di una massificazione, grazie all'assunzione, da parte delle Scienze economiche, amministrative e di polizia della *popolazione* come complesso di processi, bisogni e interessi vitali. A quella che Foucault chiama l'*anatomopolitica* del Settecento, che si dirige sull'uomo-corpo, subentra tra il XVIII e XIX secolo la *biopolitica*, che assume ad oggetto l'uomo-specie⁹⁶. Oggetti dei biopoteri sono i problemi della natalità, della mortalità, della longevità, assunti sulla base di una inclinazione che valorizza, come saperi politici, la Demografia, l'Economia e la Statistica, molto di più del Diritto. Il nuovo soggetto che entra qui in scena è la *popolazione*, come detto: non la *società*, il cui ancoraggio resta interno alle Scienze dello Stato, non l'*individuo*, che è il corrispettivo delle tecnologie disciplinari, ma la *popolazione*:

«La popolazione non è una semplice somma aritmetica di individui. Ciò che definisce la popolazione [...] è piuttosto la massa opaca che resiste allo sguardo del Sovrano e che si manifesta solo obliquamente nei dati della Demografia e

95 «Con la parola 'governamentalità' intendo tre cose. Primo, l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'Economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per 'governamentalità' intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo 'governo' su tutti gli altri – sovranità, disciplina –, col conseguente sviluppo da un lato, di una serie di Apparati specifici di governo, e, dall'altro, di una serie di saperi. Infine, per 'governamentalità' bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo Stato di giustizia del Medioevo, divenuto Stato amministrativo nel corso del XV e XVI secolo, si è trovato gradualmente 'governamentalizzato'». M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*. Corso al Collège de France 1977-1978, 3 ed., Milano, 2010, 88 (orig.: 2004).

96 «Concretamente, questo potere sulla vita si è sviluppato in due forme principali a partire dal XVII secolo; esse non sono antitetiche; costituiscono piuttosto due poli di sviluppo legati da tutto un fascio intermedio di relazioni. Uno dei poli, il primo sembra ad essersi formato, è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le *discipline: anatomo-politica del corpo umano*. Il secondo, che si è formato un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie, sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici; la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie d'interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*. Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita». M. FOUCAULT, *La volontà*, 123.

della Statistica e nelle curve che esse tracciano dei tassi di natalità e mortalità, nelle rappresentazioni grafiche dei volumi degli scambi e del commercio, nella valutazione dei rischi epidemiologici»⁹⁷.

Per essa si richiede una *regolazione* dei processi che la coinvolgono, piuttosto che una *disciplina*:

«Il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione»⁹⁸,

in modo che i processi non vadano fuori controllo.
Per chiudere possiamo ripetere con Foucault che

«a partire dal XVIII secolo (e in ogni caso a partire dalla fine del secolo), abbiamo due tecnologie di potere che si sono instaurate con una certa sfasatura cronologica e che risultano sovrapposte. Da un lato, abbiamo una tecnica disciplinare; essa è incentrata sul corpo, produce degli effetti individualizzanti e manipola il corpo come focolaio di forze che occorre rendere insieme utili e docili. Dall'altro, abbiamo invece una tecnologia incentrata non sul corpo, ma sulla vita; si tratta di una tecnologia che raccoglie gli effetti di massa propri a una specifica popolazione e cerca di controllare la serie degli avvenimenti aleatori che possono prodursi all'interno di una massa vivente. [...] Per mezzo dell'equilibrio globale, piuttosto che attraverso l'addestramento individuale, tale tecnologia ha di mira qualcosa come un'omeostasi: la sicurezza dell'insieme in relazione ai suoi pericoli interni. Per riassumere: abbiamo una tecnologia di addestramento contrapposta a, o comunque distinta da, una tecnologia di sicurezza; una tecnologia disciplinare che si distingue da una tecnologia assicurativa o regolatrice; una tecnologia che è sicuramente, in entrambi i casi, tecnologia del corpo, ma che in un caso è una tecnologia in cui il corpo è individualizzato come organismo, dotato di capacità, mentre nell'altro caso è una tecnologia in cui i corpi sono ricollocati all'interno dei processi biologici di insieme»⁹⁹.

97 S. CHIGNOLA, *Foucault*, 34.

98 M. FOUCAULT, *Bisogna difendere*, 213.

99 *Ivi*, 215. L'esempio proposto da Foucault rende alquanto chiaro quanto è stato esposto in linea teorica: «Nella città operaia [del XIX secolo] è dunque facile ritrovare tutta una serie di meccanismi disciplinari: suddivisione della popolazione, sottomissione degli individui alla visibilità, normalizzazione dei comportamenti. Si ha una specie di controllo poliziesco spontaneo esercitato anche attraverso la stessa disposizione spaziale della città. Vi è poi tutta una serie di meccanismi che sono, al contrario, dei meccanismi regolatori, i quali riguardano la popolazione in quanto tale e che consentono o addirittura inducono determinati comportamenti. Ad esempio, quelli del risparmio, strettamente connessi al problema dell'alloggio, all'affitto dell'abitazione ed eventualmente al suo acquisto. Si tratta inoltre di meccanismi collegati ai sistemi d'assicurazione sulle malattie o sulla vecchiaia; alle regole d'igiene destinate a garantire la longevità ottimale della popolazione; alle pressioni che la stessa organizzazione della città esercita sulla sessualità, dunque sulla procreazione; oppure alle pressioni sull'igiene

3.2 Normalità del potere e libertà

Il primo passo compiuto per rispondere alla domanda: se sia possibile, nella visione così pervasiva del potere da parte di Foucault, un soggetto libero, l'abbiamo compiuto ripercorrendo le grandi visioni del potere occidentale recente, quelle del potere sovrano, del potere disciplinare e del potere governamentale, la quale ultima mette in evidenza la questione del *governo*, termine con il quale non ci si deve riferire soltanto alle strutture politiche o all'amministrazione degli Stati. Piuttosto il termine "governo"

«designava il modo in cui la condotta degli individui o dei gruppi poteva essere diretta: il governo dei bambini, delle anime, delle comunità, delle famiglie, degli ammalati. Non ricopriva soltanto le forme legittimamente costituite di assoggettamento politico od economico, ma anche i modi di azione, più o meno riflessi e calcolati, che erano destinati ad agire sulle possibilità di azione di altri individui. Governare, in questo senso, significa strutturare il campo di azione possibile degli altri»¹⁰⁰.

Questa considerazione piuttosto lata della parola "governo", ci permette di prendere sul serio quello che sostiene Veyne a proposito del potere, che Foucault non ha mai visto come qualcosa di *diabolico*, come, a volte, i toni delle sue analisi sembrano adombrare. Il potere, o meglio la relazione di potere, è qualcosa di assolutamente quotidiano e condiviso e può essere inteso come «la relazione nella quale l'uno vuole tentare di dirigere la condotta dell'altro»¹⁰¹. Insomma questo primo passo compiuto verso l'individuazione di un soggetto costituentesi al di fuori di un assoggettamento, deve concludersi con una specie di *demitizzazione* del potere per considerarlo qualcosa di normale, non un Moloch divoratore di uomini:

«Non possiamo sfuggire in alcun modo alle relazioni di potere. In compenso, possiamo sempre e ovunque modificarle, dal momento che il potere è costituito da una relazione bilaterale. Esso fa coppia con l'obbedienza che siamo liberi (sì, liberi) di accordare con più o meno resistenza»¹⁰².

Osserva Foucault che, quando si definisce l'esercizio del potere come un modo di agire sul campo di azione possibile degli altri, quando si caratterizza

delle famiglie; alle cure destinate ai bambini; alla scolarità. Come vedete, abbiamo a che fare sia con meccanismi disciplinari, sia con meccanismi regolatori» (*ivi*, 217).

100 M. FOUCAULT, *Il soggetto*, 292.

101 M. FOUCAULT, *L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in M. FOUCAULT, *Dits*, II, (testo n. 356) 1539.

102 P. VEYNE, *Foucault*, 107.

questo agire attraverso il governo degli uomini da parte di altri uomini, nel senso più ampio del termine, vi si include un elemento importante: la libertà.

«Il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi. Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento, possano essere realizzati»¹⁰³.

Ovvero c'è libertà solo laddove i soggetti individuali e sociali abbiano la effettiva possibilità di comportamenti che possano essere alternativi o semplicemente diversi rispetto a quelli richiesti dalla relazione di potere.

«Se uno dei due [soggetti individuali o collettivi in relazione di potere] fosse completamente a disposizione dell'altro e divenisse una sua cosa, un oggetto sul quale potesse esercitare una violenza infinita e illimitata, non ci sarebbero punto relazioni di potere»¹⁰⁴.

In tal senso se ci sono relazioni di potere attraverso ogni campo sociale, è perché c'è libertà ovunque. La libertà è dunque condizione di esercizio del potere, e si costituisce nei confronti del governo, come volontà intransigente posta in un "agonismo" permanente. Non si tratta di "guerra", precisa Foucault, non di un «affrontamento faccia a faccia che paralizzerebbe entrambe le parti»; ma di «incitamento reciproco e di lotta»: una "provocazione permanente" che impegna la critica su due fronti in perenne disequilibrio¹⁰⁵.

«La relazione tra il potere e il rifiuto della libertà a sottomettervisi non può perciò essere sciolta. [...] Nel cuore della relazione di potere, e a provocarla costantemente, c'è la resistenza della volontà e l'intransigenza della libertà»¹⁰⁶.

Non si tratta, allora, di considerare il potere come un male, ma di trattarlo piuttosto come un gioco strategico all'interno del quale posizionarsi, sull'altro fuoco dell'ellisse governamentale, come fulcro di una resistenza ineliminabile. Sicché proprio questi punti di resistenza possono essere usati «come un catalizzatore chimico che permetta di mettere in evidenza le relazioni di potere, di localizzare la loro posizione, di scoprire i loro punti di applicazione e i metodi utilizzati»¹⁰⁷. Sicché sarebbe errato vedere nell'opera di Foucault

103 M. FOUCAULT, *Il soggetto*, 292-293.

104 M. FOUCAULT, *L'Éthique*, 1539.

105 Cfr. S. CATUCCI, *Introduzione*, 126 (citazioni comprese).

106 M. FOUCAULT, *Il soggetto*, 293.

107 *Ivi*, 282.

l'affermazione di una specie di determinismo storico dal quale sia impossibile sfuggire. Piuttosto Foucault ci invita ad affrancarci da una sacralizzazione del reale, togliendo a ciò che appare evidente la sua ingannevole familiarità. Ogni cosa è perché è divenuta quella che è. I dispositivi, in tal senso, non rappresentano tanto e solo ciò che ci *assoggetta*, ma anche l'ostacolo contro il quale reagiscono o meno il nostro pensiero e la nostra libertà.

3.3 Kant e i Greci: un'Etica per la libertà

D'accordo con Sandro Chignola, ritengo che ci sia un testo che occupa un posto di rilievo nell'ultima fase del percorso di ricerca di Foucault. Si tratta del testo che, assieme ad altri dello stesso periodo, Foucault dedica a Kant nel 1984 e che egli intitola "*Que'est-ce que c'est les Lumières?*"¹⁰⁸. A differenza di altri testi che pure nella storia si sono interrogati sul presente come appartenente ad una certa età del mondo o come luogo di segni che annunciano un possibile futuro o come luogo di transizione verso un mondo nuovo, il testo kantiano pone l'attenzione al presente in rapporto a ciò che è stato fino a ieri. E questa novità dell'"*Aufklärung*" (l'Illuminismo) viene individuata da Kant nel distacco dall'età della minorità, lì dove per *minorità* egli «intende un certo stato della nostra volontà che ci fa accettare l'autorità di qualcun altro per condurci negli ambiti in cui ne va dell'uso della ragione»¹⁰⁹. Questa idea di *minorità* viene associata storicamente da Foucault alla Pastorale cristiana¹¹⁰, poiché secondo questa idea

«ogni individuo, indipendentemente dall'età, dalla condizione, per tutta la sua vita e perfino nelle sue azioni più minute, deve essere governato e lasciarsi governare, vale a dire farsi dirigere verso la salvezza da qualcuno al quale sia legato da un rapporto globale e al tempo stesso particolareggiato, articolato, di obbedienza»¹¹¹.

Dal XV secolo in poi si assisté ad una vera e propria secolarizzazione del "pastorato" cristiano, che ne disloca il baricentro dal campo della Religione a quello della Politica e delle sue Istituzioni, e ad una dinamica espansiva

108 M. FOUCAULT, *Que'est-ce que c'est les Lumières?*, in M. FOUCAULT, *Dits*, II, (testo n. 339) 1381-1397.

109 *Ivi*, 1383.

110 Per il ruolo della quale si veda particolarmente: M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi*. Corso al Collège de France 1979-1980, Milano, 2014 (orig.: 2012), nonché: M. FOUCAULT, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia*. Corso di Lovanio 1981, Torino, 2013 (orig.: 2012).

111 M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, (P. NATOLI, cur.) Roma, 1997, 35 (orig.: 1990).

delle arti di governo nel corpo della società civile, che ne risulta integralmente penetrato. Al tempo stesso questa laicizzazione del pastorato cristiano, svilupperà, di contro, proprio un *atteggiamento critico*, che non si concretizza nel non voler essere governati, ma nel non voler essere governati *in questo modo*, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso questi procedimenti... E, prosegue ancora Foucault:

«se la governamentalizzazione designa il movimento attraverso il quale si trattava, nella stessa realtà di una pratica sociale, di assoggettare gli individui mediante meccanismi di potere che si appellano a una verità, allora direi [Foucault] che la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità; la critica sarà pertanto l'arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata. Funzione fondamentale della critica sarebbe perciò il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità»¹¹².

Il “*sapere aude*” dell’*Aufklärung* pertanto incoraggia ad assumere un *compito critico* sul presente, una volta che del presente venga assunta l’integrale contingenza. Nulla del presente, è necessario. E questo significa che pure nel quadro di costituzione del soggetto che pensa, e che pensa preso nella rete di riferimenti e di significati che lo includono nel sistema di saperi e poteri che lo assegna ad un presente dato, è possibile libertà e movimento, e dunque una presa di posizione *critica*, appunto, che vada *oltre* il presente, denunciandone i limiti, le storture, le mancanze, le ingiustizie. In tal modo si possono riscattare i possibili non attuali nel tempo in cui viviamo, rompendo quelle forze e quei processi che cristallizzano questo presente in un monolite inamovibile e distaccarsi dalla sua pretesa di verità. Proprio in vista di pensare la *pratica della Filosofia* come esperienza di disassoggettamento¹¹³ e soggettivazione, Chignola¹¹⁴ ritiene, e noi con lui, che Foucault si inoltri nel pensiero antico e trovi una unità in tutta la sua produzione.

112 *Ivi*, 40.

113 Li dove con *disassoggettamento* si deve intendere «l’istituzione di un’autonomia mantenuta di fronte a chi governa, rispetto alla reciproca implicazione di verità e potere» (S. CHIGNOLA, *Foucault*, 177).

114 S. CHIGNOLA, *Foucault*, 194. In verità Sandro Chignola si spinge oltre. Sostiene Foucault non senza una certa ironia: «Certo, non si può domandare ad un governante di dire la verità, tutta la verità, nient’altro che la verità. Di contro, è possibile domandare ai governanti una certa verità quanto ai progetti finali, alle scelte generali delle loro tattiche, ad un certo numero di punti particolari del loro programma: è la *parresia* (la parola franca) del governato» (M. FOUCAULT, *Une esthétique de l’existence*, in M. FOUCAULT, *Dits*, II, [testo n. 337] 1552-1553; corsivo mio). Su questa citazione e su altre argomentazioni Chignola ritiene che Foucault miri a sviluppare un’*Etica dei governati*: un’ipotesi non peregrina che tuttavia ci pare limitata, poiché nelle conclusioni che cercherò di tirare ritengo che sia in gioco qualcosa di più vasta portata.

Ci chiediamo dunque in conclusione di questo nostro percorso: come diventa possibile una *pratica di disassoggettamento*? Mi pare che tre siano le condizioni che è possibile ricavare dal pensiero di Foucault, e che danno unità al suo percorso.

Prima condizione – La coltivazione di un «*êthos* filosofico consistente nella critica di ciò che noi diciamo, pensiamo e facciamo, attraverso una ontologia storica di noi stessi»¹¹⁵, che è sostanzialmente ciò che Foucault ha sviluppato nei suoi studi. Più precisamente Foucault afferma che

«sono possibili tre campi di genealogia. In primo luogo, una ontologia storica di noi stessi nei nostri rapporti con la verità, attraverso la quale costituiamo noi stessi come soggetti di conoscenza; in secondo luogo, una ontologia storica di noi stessi, nei nostri rapporti con un campo di potere attraverso il quale ci costituiamo come soggetti che agiscono su altri; in terzo luogo, una ontologia storica dei nostri rapporti con l'Etica attraverso la quale ci costituiamo come agenti morali»¹¹⁶.

Il lavoro del filosofo, in tal senso, si presenta come una *diagnosi genealogica dell'attualità*, che invita a liberare il pensiero dalla sacralizzazione del presente in cui viviamo e pensiamo, mettendolo in relazione con il passato che lo ha prodotto, e rispetto a cui è emerso, aprendo così prospettive verso un futuro che resta a disposizione, se il presente può essere praticato non come un *totem* intoccabile di verità, potere ed Etica, ma come un insieme di possibilità ancora inesprese. Resta da dire che questa ontologia storica su noi stessi Foucault, fino a questo momento, l'aveva condotta solo sul lato del sapere e del potere, come abbiamo visto. Nell'ultimo periodo della sua ricerca, quando comincia ad inoltrarsi nella cultura greca antica, si dedica invece alla terza genealogia, quella morale, che resterà incompiuta. Qui ne cerco di ricavare solo qualche esito.

Seconda condizione – È a questa genealogia morale che egli guarda con particolare interesse nel tentativo di sviluppare un'*estetica dell'esistenza*, che Foucault allontana da ogni estetismo e collega piuttosto ad un «lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»¹¹⁷. Secondo Foucault

«proprio la costituzione di una tale Etica [del sé] è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un

115 M. FOUCAULT, *Que'est-ce que c'est les Lumières?*, 1392-1393.

116 M. FOUCAULT, *Sulla genealogia dell'Etica: compendio di un work in progress*, in H.L. DREYFUS - P. RABINOW, *La ricerca*, 310.

117 M. FOUCAULT, *Que'est-ce que c'est les Lumières?*, 1394.

altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé»¹¹⁸.

È da questa urgenza che si spiega il ritorno ai Greci da parte di Foucault, e a quella *cultura di sé*¹¹⁹ che intende porre a tema, almeno ne “L’ermeneutica del soggetto”: «L’individuazione della forma storica in cui si sono intrecciati, in Occidente, i rapporti tra due elementi come il ‘soggetto’ e la ‘verità’»¹²⁰.

In effetti, secondo Foucault in quello che lui chiama “momento cartesiano”¹²¹, è accaduta una svolta storica nel pensiero occidentale quanto ai rapporti tra soggetto e verità, funzionando in due maniere: dall’un lato riqualificando filosoficamente lo “*gnōthi seauton*”, il conosci te stesso, per mezzo di una evidenza indubitabile del soggetto a se stesso, che costituisce il principio stesso dell’accesso alla verità; dall’altro squalificando filosoficamente l’“*epimeleia heautou*”, la cura di sé, ovvero «l’insieme delle condizioni di spiritualità, l’insieme delle trasformazioni di sé che rappresentavano la condizione necessaria perché si potesse avere accesso alla verità»¹²². In effetti la spiritualità¹²³ postula che la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto, di per sé, per un semplice atto di conoscenza fondato e legittimato. Piuttosto «la verità è concessa al soggetto solo alla condizione che venga messo in gioco l’essere stesso del soggetto, poiché così com’egli è, non è capace di verità»¹²⁴, sicché egli non può avere accesso alla verità senza una personale conversione e trasformazione, che possono avvenire attraverso diverse forme.

Ora, a prescindere da queste ultime, il risultato finale, posto che l’accesso avvenga, è che «la verità è quel che illumina il soggetto, quel che gli concede

118 M. FOUCAULT, *L’ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France 1981-1982, Milano, 2003, 222 (orig.: 2001).

119 Cfr. M. FOUCAULT, *La cura di sé. Storia della sessualità*, Milano, 1993, cap. II (orig.: 1984).

120 M. FOUCAULT, *L’ermeneutica*, 4.

121 Cfr. *ivi*, 16 *et passim*.

122 *Ivi*, 19.

123 «Proviamo, insomma, a definire Filosofia la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità, la forma di pensiero che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l’accesso del soggetto alla verità. Ma se definiamo così la ‘Filosofia’, allora credo che potremo definire ‘spiritualità’ la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità. Definire insomma ‘spiritualità’ l’insieme di quelle ricerche di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le asceti, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d’esistenza, e così via, che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, per il suo stesso essere di soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità».

Ivi, 17.

124 *Ibidem*.

la beatitudine, quel che gli consente di ottenere la tranquillità dell'anima»¹²⁵, e tutto ciò senza alcuna movenza ultraterrena. Al contrario

«l'età moderna del rapporto tra soggetto e verità è iniziata il giorno in cui abbiamo stabilito come postulato che, così come esso è, il soggetto è capace di verità, e che la verità, così com'è, non è capace di salvare il soggetto»¹²⁶.

Nei Greci e nei Romani così Foucault può ritrovare l'arte di una cura pratica di sé da parte del soggetto, che si sviluppa nella dietetica, nell'economica e nell'erotica, ovvero nella cura del corpo, della cerchia e degli affari di famiglia, dell'amore dei ragazzi. Sono questi i tre grandi ambiti entro cui veniva attualizzata la pratica di sé con un continuo rinvio dall'uno all'altro, senza quindi alcun ripiegamento intimistico o egoistico. Tale cura di sé, del resto, non era intesa 'a scadenza', ma come pratica perdurante per la vita, la quale mirava ad una conversione del soggetto a se stesso, una "auto-soggettivazione"¹²⁷, ottenuta mediante pratiche quotidiane, *esercizi spirituali*¹²⁸ appunto, quali – a seconda delle diverse scuole – la moderazione negli appetiti; l'esame di coscienza mattutino e serale; uno studio misurato rivolto alle conoscenze utili alla vita, che possono trasformarsi facilmente in prescrizioni destinate a modificare le nostre abitudini di vita e comportamenti. Una ascesi non intesa come sottomissione alla Legge quanto come modo per legarsi alla verità, attraverso l'ascolto, la ripetizione, la memorizzazione, la meditazione di discorsi fondati secondo ragione, che diventino "matrici d'azione"¹²⁹ e soccorrano al momento opportuno; la meditazione intesa come appropriazione di un determinato pensiero o situazione (*meditatio mortis*); e così via. Tra gli altri esercizi, uno in particolare mi pare rilevante, poiché riguarda il modo in cui alcuni autori, almeno Seneca e Marco Aurelio, guardavano al sapere spirituale, che non era affatto separato dalla conoscenza del mondo fisico. Come mai? In una bella pagina Foucault ce ne dà una chiara spiegazione:

«In primo luogo, abbiamo a che fare con un certo spostamento del soggetto, sia che esso risalga fino al vertice dell'universo per poterlo vedere nella sua totalità, sia che

125 *Ivi*, 18.

126 *Ivi*, 21.

127 Cfr. *ivi*, 191.

128 Cfr. M. MONTANARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La Filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Milano-Udine, 2009. In effetti, ripetutamente Foucault afferma che l'idea di una Filosofia come esercizio di trasformazione l'ha appresa da Pierre Hadot (di cui si vedano almeno: P. HADOT, *Che cos'è la Filosofia antica?*, Torino, 2010 – orig.: 1995; P. HADOT, *Esercizi spirituali e Filosofia antica*, nuova edizione ampliata, Torino, 2005 – orig.: 2002).

129 Cfr. M. FOUCAULT, *L'ermeneutica*, 286.

si sforzi, piuttosto, di scendere fin dentro il cuore delle cose. In ogni caso, non è restando lì dove si trova che il soggetto potrà sapere nel modo dovuto. Ed è questo il primo punto, la prima caratteristica del sapere spirituale. In secondo luogo, a partire da un simile spostamento del soggetto, è data la possibilità di cogliere le cose nella loro realtà e al contempo nel loro valore. E il 'valore' in questione è quello che ha a che fare con il loro posto, con la loro relazione e con la loro dimensione specifica all'interno del mondo, ma anche con il loro rapporto, con la loro importanza e con il loro potere reale sul soggetto umano considerato come soggetto libero. In terzo luogo, il problema del soggetto, all'interno del sapere spirituale, è quello di essere capace di vedere se stesso, di cogliere se stesso nella sua propria realtà. Si tratta, cioè, di mettere in atto una sorta di 'autoscopia'. Il soggetto deve insomma percepire se stesso nella verità del suo proprio essere. In quarto luogo, infine, l'effetto di un tale sapere sul soggetto è assicurato dal fatto che, in esso, il soggetto non solo scopre la propria libertà, ma trova in tale libertà un modo d'essere che è quello della felicità, e di tutta la perfezione di cui potrà essere capace»¹³⁰.

Cogliendosi libero, entro certi limiti, nel mondo, il soggetto può aspirare, mediante la cura di sé, a tutta la perfezione di cui può essere capace. Certo questo resta vero per il mondo greco-romano in quella salvezza che prende forma nei grandi temi dell'atarassia (l'assenza di turbamenti derivante dal dominio di sé) e dell'autarchia (l'autosufficienza che fa sì che non abbiamo bisogno di nient'altro, se non di noi stessi)¹³¹. Ma resta vero anche per l'uomo che odiernamente sceglie la via etica della cura di sé, il quale, come l'antico, (1) è chiamato a guardare il mondo da prospettive diverse, magari genealogicamente diverse, in modo (2) da cogliere il valore delle cose secondo uno sguardo alternativo, (3) attingendo all'interno di questo cosmo diverso anche se stesso nella verità del suo essere, che non è la mera ripetizione del già stato, (4) al fine di poter aspirare a tutta la perfezione di cui può essere capace. Cogliendosi libero, pur entro i limiti posti dal mondo e dal regime di verità e potere in cui vive, ognuno può aspirare ad uno spazio di libertà possibile e autentica.

Terza condizione – Cosa produce questa Etica della cura di sé. Ciò che potremmo chiamare la *coerenza di una vita*, nel senso che la vita trasformata di colui che si è sottoposto a duri esercizi per cambiarla, si presenta in accordo con le sue azioni, «non vi è la minima discrepanza tra ciò che dice e ciò che fa,

130 *Ivi*, 274.

131 «In sintesi, potremmo dire che la salvezza è la forma, al contempo vigile, continua e compiuta, del rapporto con se stessi che si richiude su se stesso. Ci si salva per se stessi, ci si salva in virtù di se stessi, ci si salva per non arrivare a nient'altro se non a se stessi. In questo tipo di salvezza [...] il sé rappresenta l'agente, l'oggetto, lo strumento e il fine ultimo della salvezza». M. FOUCAULT, *L'ermeneutica*, 163.

[...] in una armonia ontologica, il cui *logos* e il cui *bios* stanno in un accordo armonico»¹³². Proprio questa qualità morale dà a colui che ora possiamo chiamare esplicitamente il *parresiasta*¹³³ il coraggio di parlare chiaro in faccia al potente, il coraggio rischioso di poter essere antagonista del potere e dei suoi giochi di verità. Foucault riscontra che per secoli questa *parresia* è stata caratteristica dei filosofi. E colpisce come Foucault riscontri nella cultura greco-romana l'esercizio di certi giochi parresiastici che possono essere ricondotti a tre tipi di attività strettamente connessi:

«1) Nella misura in cui il filosofo doveva scoprire e insegnare certe verità circa il mondo, la natura ecc., egli assumeva un ruolo epistemico; 2) nel prendere posizione verso la città, le Leggi, le Istituzioni politiche, e così via, assumeva in aggiunta un ruolo politico; 3) l'attività parresiastica comportava anche la necessità di pensare la natura delle relazioni tra la verità e il proprio stile di vita, tra la verità e un'Etica e un'estetica del sé»¹³⁴.

Ma non corrispondono questi giochi proprio ai tre domini genealogici che vedevamo più sopra, a partire dai quali siamo generati come soggetti di conoscenza, soggetti nel processo di agire sugli altri e infine come agenti etici? Non ci troviamo, allora, di fronte ad una lettura che Foucault fa di se stesso e del suo ruolo di intellettuale nelle circostanze storiche in cui vive? O comunque di fronte alla lettura di una libertà possibile per ognuno dei governati, di cui l'intellettuale funge da apripista?

Insomma, alla fine di questo percorso il rapporto tra verità, potere ed Etica sembra giocare a favore dell'Etica, almeno nella misura in cui la libertà, che è condizione ontologica dell'Etica, trovi nell'Etica la sua forma riflessa e consapevole¹³⁵. È proprio l'Etica, una libertà responsabile e consapevole che è in grado di rispondere alla situazione di potere-verità attuale a potere *soggettivare* un soggetto *disassoggettato*. Tale soggetto, è bene precisarlo, a giudizio di Foucault, «non è una sostanza. È piuttosto una forma. E questa forma, soprattutto, non è mai identica a se stessa»¹³⁶, obbligando ogni generazione,

132 M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, (A. GALEOTTI, cur.; *Introduzione* di R. BODEI) Roma, 2005, 65.

133 Sul tema della *parresia*, si vedano specialmente i Corsi degli ultimissimi anni al Collège de France: M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*. Corso al Collège de France 1982-1983, Milano, 2009 (orig.: 2008); M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*. Corso al Collège de France 1984, Milano, 2011 (orig.: 2009).

134 M. FOUCAULT, *Discorso*, 70.

135 M. FOUCAULT, *L'Éthique*, 1531: «La libertà è la condizione ontologica dell'Etica. Ma l'Etica è la forma riflessa che prende la libertà».

136 *Ivi*, 1537.

rispetto alla situazione in cui si trova a vivere, a trovare la propria autentica forma etica, piegando e sfruttando come risorse, regole, convenzioni, stili di vita, verità che fanno parte dell'ambiente sociale in cui il soggetto è situato, per funzionalizzarle all'uso creativo e inventivo che ne sappia fare la libertà, in vista di tutta la perfezione di cui potrà essere capace.

4. L'UOMO COME PRODOTTO DEL MONDO NATURALE

Come per la produzione dell'uomo a partire dal mondo culturale ho preferito rifarmi ad una figura esemplare, così, seguendo il secondo dei materialismi suggeriti da Luc Ferry, anche nel caso della produzione dell'uomo a partire dal mondo naturale voglio rifarmi ad una esemplarità, quella della *Sociobiologia*, e delle sue derivazioni. Questa, a partire dall'opera di Edward O. Wilson del 1975 intitolata "Sociobiologia. La nuova sintesi"¹³⁷, ha suscitato un notevole dibattito con sostenitori entusiasti e feroci critici. Tuttavia, prima di addentrarmi nel discorso specifico alla Sociobiologia ritengo preliminare riferire di un più generale atteggiamento che, pur con diverse sfaccettature, è diventato dominante in ambito scientifico e non solo. Si tratta del *Naturalismo*, il quale, non raramente, rischia di presentarsi come una vera e propria ideologia dogmatica.

4.1 *Il Naturalismo*

In cosa consiste l'atteggiamento naturalistico? Secondo Edmund Runggaldier

«per Naturalismo intendiamo un atteggiamento culturale e filosofico ricorrente nella storia del pensiero umano che tende a concepire la natura, ovvero la realtà fisica nell'insieme delle sue forze e leggi, come unico fondamento (*arché*) di tutto ciò che esiste. Ciò che è di primo acchito diverso dai fenomeni naturali, per esempio la persona umana, è reale soltanto nella misura in cui può essere ricondotto in ultima analisi a fenomeni naturali»¹³⁸.

Come si vede: l'atteggiamento naturalistico può essere retrodatato fino all'inizio della Filosofia greca. E con buone ragioni. Ma qui ci interessa il Naturalismo filosofico contemporaneo¹³⁹ che, sia pure con posizioni non

137 E.O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna, 1979 (orig.: 1975).

138 E. RUNGGALDIER, *Il Naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche*, in *La Civiltà Cattolica*, 152 (2001-III), 137.

139 Cfr. E. AGAZZI - N. VASSALLO (curr.), *Introduzione al Naturalismo filosofico contemporaneo*, Roma,

omogenee, trova un suo punto di sintesi almeno in quanto ci dice Federico Laudisa, il cui recente volume fa un po' il punto della situazione. Affrontando la questione prevalentemente da un punto di vista epistemologico, secondo Laudisa, possiamo rilevare che la contemporaneità è segnata da un dogma che consiste nel

«affidare all'indagine scientifica il compito di sciogliere una serie di dilemmi che ci eravamo abituati a considerare tipicamente filosofici. Se pensiamo, ad esempio a molte delle tradizionali questioni ontologiche, è la Scienza contemporanea che aspira ad avere l'ultima parola su *ciò che c'è nel mondo* e su come questa forma di esistenza si manifesta: di conseguenza, questa aspirazione cerca di dettare alla Filosofia quali condizioni deve soddisfare una Teoria di qualcosa perché questo qualcosa possa qualificarsi come un oggetto del mondo in senso autentico. [...] Il *Naturalismo* è l'espressione ufficiale di questo orizzonte teorico»¹⁴⁰.

La tesi di Willard Van Orman Quine sulla 'solubilità' della Filosofia nella Scienza¹⁴¹ ne è una delle espressioni più convinte. Il Naturalismo ha promosso un programma di indagine che indirizza l'agenda della ricerca filosofica contemporanea verso un territorio nel quale spiegare o districare un problema equivale a operare nei suoi confronti una qualche 'riduzione' alle basi naturali di quel problema. Molti degli autori della comunità filosofica di impostazione analitica, la Filosofia dominante nel mondo occidentale, hanno fatto del Naturalismo la loro "professione di fede"¹⁴². Pur se non mancano agguerriti gruppetti di eretici, l'ortodossia naturalistica è imperante, specie in aree che vanno dalla Filosofia della Scienza alla Filosofia del linguaggio e della mente. Il Naturalismo afferma il primato ontologico della natura materiale e il primato metodologico delle Scienze naturali, specialmente della Fisica. Muovendo da un monismo gnoseologico, tende a ridurre la stessa Filosofia a Cosmologia e questa in ultima analisi a Fisica¹⁴³.

Ora, entrando in un minimo di dettaglio, possiamo considerare il Naturalismo come quell'atteggiamento che

«(1) accetta come possibili entità del mondo soltanto i tipi di cose che le *Teorie scientifiche* pongono come oggetti effettivi della loro indagine; (2) ritiene che i

1998; D. MARCONI (CUR.), *Naturalismo e naturalizzazione*, Vercelli, 1999; P. COSTA - F. MICHELINI (CUR.), *Natura senza fine. Il Naturalismo moderno e le sue forme*, Bologna, 2006.

140 F. LAUDISA, *Naturalismo. Filosofia, Scienza, mitologia*, Roma-Bari, 2014, VI.

141 «La realtà deve essere identificata e descritta nell'ambito della Scienza stessa e non in una presunta Filosofia prioritaria». W.V.O. QUINE, *Theories and Things*, Cambridge (MA)-London, 1981, 21.

142 Cfr. F. LAUDISA, *Naturalismo*, VII.

143 Cfr. D. PAPINEAU, *Philosophical Naturalism*, Oxford, 1993.

metodi delle Teorie scientifiche siano gli unici che producono autentica conoscenza; (3) nega all'analisi concettuale tipica della Filosofia un ruolo privilegiato nella giustificazione della conoscenza stessa»¹⁴⁴.

Con le note parole Wilfrid Sellars, mutate da Protagora¹⁴⁵, si potrebbe dire che «per quanto riguarda la descrizione e la spiegazione del mondo, la Scienza è la misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è, e di ciò che non è in quanto non è»¹⁴⁶.

Se si guardano i diversi autori, da Quine a Sellars, da Nagel a David M. Armstrong, possiamo individuare due grandi tesi del Naturalismo scientifico, esplicitando più chiaramente quanto già rilevato con Laudisa: la prima tesi è quella *ontologica*, secondo la quale, in base ad una visione realistica e anti-relativistica delle cose, la realtà non consiste in altro se non in un singolo sistema spazio-temporale che abbraccia ogni cosa. In altre parole: il mondo spazio-temporale è l'intero mondo. Ogni appello a entità, proprietà, eventi o fatti che siano al di fuori della natura è bandito. E tuttavia, come giustamente nota Laudisa, «l'impegno ontologico è mediato da requisiti *epistemici*»¹⁴⁷, poiché la caratterizzazione ontologica di ciò che è, ovvero di ciò che gode di una *esistenza scientifica*, dipende dalle condizioni che le singole Teorie richiedono per poter ritenere una cosa come facente parte della realtà oggetto della propria ricerca. Ciò porta alla seconda tesi, quella, appunto, *epistemologica* secondo la quale i metodi conoscitivi epistemologicamente legittimi sono esclusivamente quelli delle Scienze positive o naturali. In linea di principio, perciò, ogni cosa che *può* trovare una spiegazione scientifica esiste, e per esistere *deve* trovare una spiegazione scientifica. Se la Scienza è sostanzialmente metodo di conoscenza delle cose al fine di elaborare Teorie scientifiche che ne diano conto, allora è proprio questo metodo che sarà rilevante per la questione ontologica, in quanto ciò che esiste secondo la Scienza viene accertato secondo una metodologia che è propria e tipica della Scienza. Detto in altri termini, il *Naturalismo ontologico*, che accetta come appartenenti al mondo reale solo quei tipi di cose che le Teorie scientifiche pongono come oggetti della propria indagine, si basa su un *Naturalismo epistemologico*, secondo il quale i metodi

144 F. LAUDISA, *Naturalismo*, 4. Per queste tesi si veda anche: M. DE CARO, *Il Naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi*, in P. COSTA - F. MICHELINI, *Natura*, 85-95.

145 «L'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono». PROTAGORA, *Frammento 1 (Diels-Kranz)*, in G. REALE (cur.), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano, 2006, 1575 (il frammento ricorre sia in: PLATONE, *Teeteto*, 152a, sia in: S. EMPIRICO, *Contro i matematici*, VII, 60).

146 W. SELLARS, *Empirismo e Filosofia della mente*, Torino, 2004, 59 (orig.: 1997).

147 F. LAUDISA, *Naturalismo*, 18.

utilizzati dalla Scienza nell'elaborazione delle sue Teorie siano gli unici capaci di condurre ad una conoscenza degna di questo nome¹⁴⁸.

Queste tesi comportano delle conseguenze: una prima conseguenza è quella del *riduzionismo ontologico*, indicato anche come materialismo o fysicalismo (ce lo ricordava Ferry). In base a questa posizione tutte le cose sono ultimamente entità fisiche, e nient'altro. Questo riduzionismo può implicare, ma non necessariamente, un *riduzionismo metodologico*, che si specifica in due tesi: (1) *sincronicamente* si tratta di ridurre il complesso al semplice, poiché questo, il livello ritenuto fondamentale, spiega quello, secondo una visione atomistica del mondo; (2) *diacronicamente* si tratta di ridurre lo stato finale alle condizioni iniziali, poiché queste determinano quello, secondo le leggi di natura che ne governano il divenire. Non sempre tuttavia, come detto, un riduzionismo ontologico può essere immediatamente sposato con un riduzionismo metodologico, quando si accetti la dinamica complessa di molti dei fenomeni studiati dalle Scienze. E tuttavia, qualora si propenda per un riduzionismo metodologico, la seconda conseguenza sarà, almeno in linea di principio, un più o meno marcato "determinismo"¹⁴⁹, termine che indica l'azione condizionante o necessitante di una causa o di un gruppo di cause nel darsi di un effetto, il quale risulta, appunto, da essa/esse determinato. Se il determinismo viene letto secondo un criterio di *universalità*, anche le azioni umane appariranno determinate¹⁵⁰.

A giudizio di chi scrive il Naturalismo *non è una tesi sostenibile*, almeno per due ragioni: (1) essa obbedisce ad un profilo *self-refuting* alla maniera dell'argomento scettico o relativista: chi sostenesse una posizione naturalista sul problema o la nozione X tenderà anche, ovviamente, a difendere una simile posizione da eventuali obiezioni «e dunque a sostenere *normativamente* che 'dovremmo' essere naturalisti su X»¹⁵¹. Detto altrimenti: il Naturalismo scientifico non è dimostrabile scientificamente, ma solo filosoficamente. (2) Odiernamente il *paradigma della complessità*¹⁵², con le sorprendenti novità che introduce nella

148 Cfr. C. CIROTTI, *Le due anime del Naturalismo scientifico*, in A. AGUTI - L. ALICI, *L'umano tra natura e cultura*, Coll. *Quaderni di Dialoghi*, n. 8, Roma, 2015, 55-62, testo nel quale vengono prese particolarmente in considerazione le tesi di Monod e Dawkins.

149 Per una ricognizione del tema, si veda: R. WEATHERFORD, *The Implications of Determinism*, London-New York (NY), 1991.

150 Per un'analisi della questione rimando qui a: M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari, 2004.

151 F. LAUDISA, *Naturalismo*, 121, ma si veda tutto il capitolo conclusivo.

152 La bibliografia è vastissima. Qui basti citare: F. CAPRA, *Il punto di svolta. Scienze, società e pensiero emergente*, Milano, 1984 (orig.: 1982); G. BOCCHI - M. CERUTI (curt.), *La sfida della complessità*, Milano, 1985; E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, 1993 (orig.: 1990); e i più recenti: C.S. BERTUGLIA - F. VAIO, *Complessità e modelli. Un nuovo quadro interpretativo per la modellizzazione nelle Scienze della natura e della società*, (Prefazione di D.A. LANE) Torino, 2011; G.

Fisica, nella Biologia, nelle Neuroscienze e nelle Scienze sociali, mette in crisi il riduzionismo e il determinismo tipico di una visione atomistica del mondo, riaprendo un dialogo più fecondo tra una Filosofia, che certo non può non fare i conti con le Scienze, e una pluralità di Discipline scientifiche, naturali e umane, che tuttavia, almeno nelle loro forme più mature, sono sempre più consapevoli dei presupposti filosofici, metafisici e socio-culturali che fanno da sfondo inespresse¹⁵³ alle proprie opzioni epistemologiche e ontologiche.

4.2 *Il riduzionismo nella Biologia contemporanea*

Nella Biologia contemporanea l'atteggiamento naturalistico è scontato. Non altrettanto scontato è tuttavia un più o meno marcato riduzionismo. Nel suo volume "Introduzione alla Filosofia della Biologia", Telmo Pievani ci avverte che nella Filosofia della Biologia contemporanea si affrontano due atteggiamenti diversi, accomunati dal richiamo alle comuni radici darwiniane e ricchi, entrambi, di sfaccettature interne.

«Da un lato si è consolidato un approccio di tipo riduzionista centrato su una visione genocentrica dello scacchiere evoluzionistico e sull'adattazionismo esplicativo come criterio guida. Dall'altro, cominciano ad emergere alcune alternative di tipo pluralista»¹⁵⁴,

puntando alla integrazione di livelli esplicativi differenti. Il confronto, come si può immaginare, è a tratti anche ruvido. Qui prenderò in esame alcuni degli approcci di tipo riduzionista che hanno avuto maggiore risonanza, per poi avanzare qualche critica alla luce delle alternative di tipo pluralista.

Vale la pena rilevare che un approccio riduzionistico non è visto negativamente dai riduzionisti stessi. Esemplarmente si può riportare quanto dichiara Daniel Dennett nel suo "L'idea pericolosa di Darwin":

«Giudico fondata non soltanto l'ipotesi che in realtà i modelli basati su semplificazioni 'eccessive' *spiegano* spesso esattamente ciò che necessita di una

BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra Teologia e Scienza*, Assisi (Perugia), 2016, per la prima parte.

153 Non dobbiamo qui ripercorrere le questioni del costruttivismo a partire dall'opera di R. CARNAP, *La costruzione logica del mondo*, Torino, 1997 (orig.: 1961), come anche delle implicazioni derivanti dall'introduzione dell'orizzonte storico e sociale nella conoscenza scientifica a partire dall'opera di T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della Scienza*, Torino, 1978 (orig.: 1962). Basti questo.

154 T. PIEVANI, *Introduzione alla Filosofia della Biologia*, Roma-Bari, 2005, 217; si veda anche: 244-247.

spiegazione, ma anche che nessun modello più complicato sarebbe in grado di farlo»¹⁵⁵.

Secondo il suo pensiero

«di per sé, il desiderio di ridurre, unificare e spiegare tutto con un'unica grande Teoria essenziale non è da condannare come immorale [...]. L'idea pericolosa di Darwin è l'incarnazione del riduzionismo, che promette di unificare e spiegare quasi ogni cosa in un'unica e splendida visione»¹⁵⁶.

Ma, in cosa consiste l'idea pericolosa di Darwin, che rappresenta l'incarnazione del riduzionismo? Secondo Dennett, il processo di selezione naturale, individuato da Darwin e perfezionato nella cosiddetta Sintesi moderna¹⁵⁷, ovvero quella tra le tesi di Darwin e di Mendel, non è governato da una qualsiasi forma di 'mente' o di 'finalità'. Piuttosto si realizza mediante algoritmi evolutivi, ovvero mediante processi meccanici che

«consistono sempre in nient'altro che un insieme di singoli passi privi di mente che si succedono l'un l'altro senza l'aiuto di una supervisione intelligente; sono 'automatici' per definizione: si tratta del funzionamento di un automa»¹⁵⁸.

L'idea pericolosa di Darwin sarebbe proprio questa: l'inesistenza di un *progetto* evolutivo di partenza, al posto del quale viene introdotto un *ordine* meccanico cieco i cui algoritmi «tendono (con probabilità p) a fare qualche cosa, che può essere o meno interessante»¹⁵⁹. Se ci si chiede quale sia la differenza tra "ordine" e "progetto", Dennett risponde

«che l'ordine è semplice regolarità, un semplice schema di fondo, mentre il progetto è il *télos* di Aristotele [...]. Darwin aveva *ridotto* la teleologia al non finalismo, il Progetto all'Ordine»¹⁶⁰.

155 D. DENNETT, *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, 3 ed., Torino, 2015, 128 (orig.: 1995).

156 *Ivi*, 103.

157 Il nome di "Sintesi moderna" deriva dal testo: J. HUXLEY, *Evolution. The Modern Synthesis*, London, 1942. L'edizione definitiva dell'opera, con una nuova *Prefazione* di M. PIGLIUCCI e G.B. MÜLLER, è del 2010 (MIT Press, Cambridge [MA]). Julian Huxley (1887-1975) era nipote di quel Thomas Huxley, che fu uno dei più determinati difensori delle tesi del suo amico Charles Darwin, tanto da essere soprannominato "il mastino di Darwin".

158 D. DENNETT, *L'idea*, 73.

159 *Ivi*, 69.

160 *Ivi*, 79-80. Ancora, riferendosi in particolare all'opera fondamentale di M. EIGEN, *Gradini verso la vita. L'evoluzione prebiotica alla luce della Biologia molecolare*, Milano, 1992 (orig.: 1987), Dennett commenta così: «Che piaccia o meno, fenomeni come questo [la descrizione dell'attività di

Una volta compiuta questa riduzione non parrà strano che si possa parlare dei corpi come di una «collezione di miliardi di macchine macromolecolari»¹⁶¹, le quali, equivalenti a dei *robot*, non solo possono, ma debbono essere apprezzate secondo una prospettiva ingegneristica, la quale, secondo Dennett, «non costituisce semplicemente un'alternativa valida, ma è l'organizzazione d'obbligo di tutto il pensiero darwiniano e la fonte principale del suo potere»¹⁶².

Dopo questa precisazione, andiamo ai nostri autori esemplari.

4.3 La Sociobiologia di Edward O. Wilson

La data di nascita della Sociobiologia¹⁶³, definibile come «lo studio sistematico delle basi biologiche di ogni forma di comportamento sociale»¹⁶⁴, è il 1975, anno di pubblicazione del citato volume di Edward Wilson¹⁶⁵, entomologo statunitense. Riconducendo ogni comportamento sociale alle sue *basi biologiche*, si tratta, evidentemente di stabilire a cosa ci si riferisca con questa espressione. Assumendo come sfondo il paradigma evolutivo introdotto da Darwin, Wilson sostiene che tale base biologica è costituita dai geni, i quali rappresentano l'unità biologica ultima 'soggetta' della e alla evoluzione¹⁶⁶. Wilson è netto fin dalla prima pagina:

un virus che si moltiplica] mostrano il nocciolo della potenza dell'idea darwiniana. Un minuscolo brandello di meccanismi molecolari, impersonali, irreflessivi, automatici e privi di una mente è il fondamento ultimo di tutta l'azione, e quindi di tutto il significato, e quindi di tutta la coscienza, dell'universo» (D. DENNETT, *L'idea*, 255).

161 *Ivi*, 260.

162 *Ivi*, 235.

163 Per una visione più complessiva – sia pure di qualche anno fa – dei vari indirizzi teorici della Sociobiologia, diversi da quello wilsoniano qui preso in considerazione, si veda: S. MANGHI, “Sociobiologia”, in ISTITUTO PER L'ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia delle Scienze sociali*, VII, Roma, 1993, 193-201.

164 E.O. WILSON, *Sociobiologia*, 4.

165 In verità Edward Wilson e Richard Dawkins, che qui esemplarmente sono richiamati, hanno almeno un predecessore illustre: si tratta di George C. Williams (cfr. G.C. WILLIAMS, *Adaptation and Natural Selection. A Critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton [NJ] 1966; G.C. WILLIAMS, *Natural Selection: Domains, Levels and Challenges*, Oxford, 1992). Nell'opera del 1966, in particolare, Williams, adottando un approccio riduzionistico centrato sulla predominanza del livello genetico della selezione, propone le sue tesi avendo come bersaglio la selezione di gruppo. Contro i sostenitori di quest'ultima egli mostra come sia possibile descrivere ogni supposto adattamento di gruppo in funzione della sola diffusione nella popolazione di certi geni positivamente selezionati. Inoltre argomenta che, sebbene sia possibile descrivere un adattamento come un carattere benefico sia a livello di gruppo che di geni, è solo a questo secondo livello che l'adattamento è correttamente descritto e va spiegato.

166 La considerazione non è peregrina, dato che si potrebbero considerare come unità biologiche soggette ad evoluzione non solo i geni, ma le reti di geni, le molecole, le cellule, gli organismi individuali, i gruppi, le stirpi, le popolazioni, le specie. Si tenga presente che “variazione *individuale*”, “fitness

«In senso darwinistico, l'organismo non vive per se stesso. La sua funzione primaria non è neppure quella di riprodurre altri organismi: esso riproduce i geni e costituisce il loro provvisorio veicolo. [...] La selezione naturale è il processo con cui certi geni riescono a essere rappresentati nelle successive generazioni più di altri geni situati nelle stesse posizioni cromosomiche. [...] L'organismo è soltanto il modo in cui il DNA riesce a fabbricare altro DNA»¹⁶⁷.

Insomma, nella selezione naturale agisce un'unica forza. Tale forza sono i geni. Essi sono i soggetti della *selezione naturale*, espressione questa con la quale Wilson intende «la variazione della frequenza relativa dei genotipi dovuta a differenze nella capacità dei loro fenotipi di riuscire a essere rappresentati nella successiva generazione»¹⁶⁸, o, più semplicemente,

«come l'aumento differenziale degli alleli¹⁶⁹ all'interno di una popolazione. Non importa se la popolazione nel suo complesso, aumenta, diminuisce o resta co-

individuale” e “selezione *individuale*” rappresentano il cuore della Teoria di Darwin, così come è stata esposta nel celeberrimo C. DARWIN, *L'origine delle specie*, (Prefazione di L. e F. CAVALLI SFORZA) Torino, 1967 (orig.: 1859). Resta tuttavia vero che Darwin stesso nei capp. VI e seguenti discute le *Difficoltà della Teoria*, ovvero alcuni casi che contraddirebbero questa prospettiva, come il caso della sterilità. Lo spiega chiaramente Richard Lewontin in un celebre articolo: R.C. LEWONTIN, *The Unit of Selection*, in *Annual Review of Ecology and Systematics*, 1 (1970), 1-14. Alla prima pagina egli chiarisce che la selezione naturale è uno schema predittivo dei processi che si verificano in una popolazione di individui, basato su tre principi: 1) *principio della variazione*: individui diversi in una popolazione posseggono caratteristiche diverse; 2) *principio della fitness differenziale*: caratteristiche diverse comportano diversi tassi di sopravvivenza e riproduzione in diversi ambienti; 3) *principio della ereditabilità*: le caratteristiche degli individui di una popolazione sono in qualche misura ereditabili. In presenza di questi tre ingredienti possiamo concludere che una determinata popolazione potrà andare incontro ad un cambiamento evolutivo. Nello stesso articolo, Lewontin rileva inoltre come un approccio riduzionista alla Biologia centrato sulla selezione dell'unità biologica costituita dai geni, come vogliono Williams, Wilson, Dawkins, Dennett e altri, è insufficiente, poiché trascura il possibile ruolo evolutivo della selezione a livelli diversi da quello genetico. Egli propone un elenco ragionato delle entità biologiche che possono andare incontro a selezione naturale: molecole, geni, cellule, organismi multicellulari, gruppi, specie. Secondo quanto sostenuto da G. BONIOLO - S. GIAIMO (curr.), *Filosofia e Scienze della vita. Un'analisi dei fondamenti della Biologia e della Biomedicina*, Milano, 2008, 56-57, si può affermare che: «La selezione è un processo dalla *realizzabilità multipla*, ossia può essere implementato da diversi tipi di entità biologiche. Non c'è quindi ragione teorica per argomentare in favore dell'esistenza di una sola unità di selezione [...] innalzando il gene al di sopra delle altre entità biologiche. Né c'è contraddizione nell'affermare che la selezione operi su più di un tipo di entità. È forse corretto, invece, elaborare una Teoria della selezione multilivello, ammettendo la possibilità che si produca selezione a qualsiasi livello di organizzazione biologica in cui si trovino entità che esibiscono variazione ereditabile della *fitness*» (*ibidem*). Insomma la questione della unità biologica evolutiva non è affatto secondaria.

167 E.O. WILSON, *Sociobiologia*, 3.

168 *Ivi*, 70.

169 In Biologia, l'allele è una delle forme alternative che un gene può assumere nel medesimo sito (*locus*) cromosomico; spesso l'effetto di uno dei due alleli (detto *dominante*) è prevalente ai fini dell'espressione del carattere, rispetto a quello dell'altro allele (detto *recessivo*).

stante. Purché un allele cresca numericamente rispetto ad un altro, la popolazione si evolve»¹⁷⁰.

Tale variazione dipende dal fatto che gli organismi “inseguono l’ambiente”¹⁷¹, nel senso che rispondono sia a variazioni ambientali periodiche, come le stagioni o l’alternanza giorno/notte, sia a variazioni ambientali contingenti e/o durature, come una carestia, uno spopolamento delle prede per un contagio, una stagione invernale particolarmente rigida, e così via. Ora, qualora l’osservazione abbia tempi ecologici, ovvero si prolunghi per una decina di generazioni almeno, si potrà notare come le popolazioni rispondono alle modificazioni ambientali

«mediante l’evoluzione. Le modificazioni ambientali a lungo termine consentono a certi genotipi di prevalere su altri e la composizione genetica della popolazione si sposta sensibilmente verso una moda statistica meglio adattata»¹⁷²,

fino ad una sufficiente stabilizzazione.

Ora, il fatto che la selezione naturale differenziale abbia come unità biologica fondamentale i geni, produce una conseguenza piuttosto rilevante: ovvero che i geni siano responsabili non solo di tutte le classi di caratteri negli organismi, ma anche del fatto che

«il comportamento e la struttura sociale, come tutti gli altri fenomeni biologici, possono essere studiati come ‘organi’, estensioni dei geni che esistono grazie al loro superiore valore adattivo»¹⁷³.

In tal senso, anche quando Wilson rileva che l’adattamento può avvenire mediante l’apprendimento della tradizione¹⁷⁴, questo non sembra escludere i geni, dato che, per esempio, la comunicazione biologica¹⁷⁵ risulta adattiva, nel

170 *Ivi*, 84.

171 Cfr. *ivi*, 152-158, *passim*.

172 *Ivi*, 152.

173 *Ivi*, 23.

174 «Il massimo perfezionamento nell’inseguimento dell’ambiente è la tradizione, cioè la creazione di specifiche forme di comportamento che sono trasmesse di generazione in generazione mediante l’apprendimento. La tradizione possiede un’eccezionale combinazione di qualità che accelera la sua efficacia man mano che si arricchisce. Può essere iniziata, o alterata, da un unico individuo che ha successo; può diffondersi rapidamente, talvolta in meno di una generazione, attraverso un’intera società o popolazione, ed è cumulativa. La vera tradizione è precisa nell’applicazione e spesso è propria di specifici luoghi e anche di successioni di individui». *Ivi*, 176.

175 «La comunicazione biologica è quell’azione, da parte di un organismo (o di una cellula), che altera la distribuzione di probabilità del comportamento di un altro organismo (o in un’altra cellula) in modo adattivo per l’uno o per l’altro dei partecipanti o per entrambi». *Ivi*, 185. Si pensi al canto degli

senso che «la segnalazione, o la risposta, o entrambe, sono state programmate geneticamente in qualche misura dalla selezione naturale»¹⁷⁶. Ancora a proposito dell'apprendimento della tradizione, si dice esplicitamente a proposito dell'*homo sapiens*: «I geni che promuovono la flessibilità nel comportamento sociale sono fortemente selezionati al livello dell'individuo»¹⁷⁷. Detto altrimenti, e più chiaramente, con le parole di Lewontin:

«I geni costituiscono gli individui, gli individui hanno particolari preferenze e comportamenti, l'insieme dei comportamenti e delle preferenze costituisce la cultura, e quindi i geni costituiscono la cultura»¹⁷⁸.

Tanto è vero che, secondo Wilson, «la variazione delle regole fra le culture umane, comunque lieve possa essere, potrebbe fornire indizi per individuare le differenze genetiche che stanno alla base»¹⁷⁹.

L'applicazione dei principi della Sociobiologia all'uomo è sicuramente la parte della ricerca di Wilson che ha suscitato maggiori interrogativi. Bisogna tuttavia riconoscere che Wilson, fedele al ruolo che la selezione naturale svolge nel modellare tutte le classi di caratteri negli organismi – ciò che «può essere chiamato a ragion veduta il dogma centrale della Biologia evolutivista»¹⁸⁰ – riconduce anche fenomeni tipicamente umani quali la Religione, l'Etica e l'Estetica a questioni ultimamente genetiche. Innanzitutto la Religione: secondo Wilson

uccelli, ai segnali di allarme delle scimmie, alla danza delle api, alle danze di corteggiamento degli uccelli, alla variazione di colore di alcuni pesci, alle posture di cani e cavalli, ecc.

176 *Ivi*, 23.

177 *Ivi*, 555.

178 R.C. LEWONTIN, *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA*, Torino, 1993, 13 (orig.: 1991). Continua la citazione: «Questo è il motivo per cui i biologi molecolari ci spingono a spendere tutto il denaro necessario per scoprire la sequenza del DNA dell'essere umano. Essi dicono che quando conosceremo la sequenza della molecola che costituisce tutti i nostri geni sapremo che cosa vuol dire essere umani. Quando sapremo a che cosa somiglia il nostro DNA, sapremo perché alcuni di noi sono ricchi e altri poveri, alcuni malati e altri sani, alcuni forti e altri deboli. Sapremo anche perché alcune società sono potenti e ricche e altre deboli e povere, perché una nazione, un sesso, una razza dominano sull'altro». La polemica antiideologica è chiara. Molto nota, e di orientamento diverso rispetto alle posizioni di Wilson e Dawkins, è l'opera: R.C. LEWONTIN, *Gene, organismo e ambiente. I rapporti causa-effetto in Biologia*, Roma-Bari, 1998.

179 E.O. WILSON, *Sociobiologia*, 556. In verità il genetista Luigi Luca Cavalli Sforza ha proposto di applicare modelli evolutivi di tipo matematico allo studio delle trasformazioni culturali, aderendo però a una visione del processo evolutivo non riducibile a fondamenti meramente genetici o biologici, né a una logica evolutiva di tipo strettamente selezionista e adattazionista. Secondo Cavalli Sforza selezione, mutazione, migrazione e deriva sono meccanismi utili, pur con le dovute differenze, per comprendere non soltanto l'evoluzione della Biologia umana ma anche la storia delle sue diversità culturali originatesi attraverso una lunga sequenza di innovazioni, diffusioni, migrazioni e ibridazioni (cfr. L.L. CAVALLI SFORZA, *L'evoluzione della cultura*, Torino, 2004).

180 E.O. WILSON, *Sociobiologia*, 23.

«la cultura, comprese le più fulgide manifestazioni del rituale e della Religione, può essere interpretata come un sistema gerarchico di dispositivi d'inseguimento ambientale»¹⁸¹.

Le Religioni, infatti, come le altre istituzioni umane, si evolvono per favorire il benessere dei loro seguaci. Questo beneficio demografico, avvantaggiando il gruppo nel suo complesso, tende a creare un insieme di convenzioni che si perpetuano di generazione in generazione, stabilizzando la società. Ora, poiché egli è convinto che «si possa dimostrare che gran parte del suo [della Religione] contenuto è falso»¹⁸², Wilson si interroga sulla stabilizzazione della società ad opera della Religione a partire dalla possibilità dell'indottrinabilità ritenendo, ovviamente, che la Religione sia una forma di indottrinamento. Così egli si interroga sul problema essenzialmente biologico dell'evoluzione dell'indottrinabilità, notando che «gli esseri umani possono essere indottrinati con un'assurda facilità – sono essi che *cercano* di esserlo»¹⁸³. In effetti questa ricerca di indottrinamento genererebbe, a suo modo di vedere, gruppi sociali all'interno dei quali i “geni conformisti”¹⁸⁴ assumono una frequenza tale da disperdere modalità individualistiche di comportamento, a favore di modalità di comportamento condivise. Sarebbe così spiegata la stabilizzazione sociale. Anche per l'Etica, secondo Wilson, si tratta ultimamente di appropriarsi della sua evoluzione genetica, se veramente la si vuole capire, poiché «solo interpretando l'attività dei centri emotivi come un adattamento biologico si può decifrare il significato dei canoni»¹⁸⁵. E infine l'Estetica. All'origine dell'Arte sta, secondo Wilson, la costruzione di strumenti:

«La valutazione della forma e l'abilità nell'esecuzione erano necessarie per la sopravvivenza, e probabilmente procuravano anche l'approvazione sociale. Entrambe le forme di successo ricompensavano con una maggiore *fitness* genetica»¹⁸⁶.

Questo capitolo conclusivo, dedicato appunto all'uomo, è quello, come abbiamo detto, che ha suscitato maggiori questioni. Danilo Mainardi, etologo ed ecologo, nella Prefazione all'edizione italiana del volume, sostiene chiaramente che Wilson

181 *Ivi*, 566.

182 *Ivi*, 568.

183 *Ibidem*.

184 Cfr. *ibidem*.

185 *Ivi*, 570.

186 *Ivi*, 571.

«ipotizza un controllo genetico diretto sui comportamenti sociali umani, fatto certamente non dimostrato, ed è su questa base ipotetica che costruisce modelli strettamente sociobiologici»¹⁸⁷,

quando le maggiori evidenze scientifiche suggeriscono che il controllo genetico su gran parte del comportamento sociale umano non è diretto ma mediato attraverso varie forme di apprendimento sociale. In altre parole la nostra socialità è un fenomeno ampiamente culturale.

4.4 *La visione genocentrica 'dura' di Richard Dawkins*

Con Dawkins la musica non cambia molto, almeno nel senso dell'accoglienza piuttosto critica delle idee proposte. Come sostiene Alberto Oliverio nella Prefazione all'edizione italiana dell'opera più nota di Dawkins "Il gene egoista":

«Le Teorie di Wilson e la loro divulgazione proposta da Dawkins sono alquanto fragili nei loro presupposti scientifici [...]. Indipendentemente dalle Teorie genetiche formulate dalla Sociobiologia il difetto maggiore è quello di assimilare insetti o anche piccoli mammiferi ad una specie, quella umana, che ha un sistema nervoso radicalmente diverso, basato su di una corteccia cerebrale che assicura meccanismi di adattamento plastici, legati alla trasmissione culturale, prevalentemente svincolati dai loro determinanti 'istintivi'. È forse questa la generalizzazione più grave di Dawkins e di altri autori, quella di prescindere da una serie di scoperte e di dati delle Neuroscienze, della Neurofisiologia e della Psicobiologia che è oggi impossibile ignorare»¹⁸⁸.

Questo rende le Teorie sociobiologiche perlomeno sospette, sì da poterle inserire più che nella storia della Scienza nella storia delle ideologie scientifiche, come sostiene ancora Oliverio. Fatta questa premessa andiamo al testo¹⁸⁹.

187 D. MAINARDI, *Prefazione all'edizione italiana*, in E.O. WILSON, *Sociobiologia*, X.

188 A. OLIVERIO, *Prefazione all'edizione italiana*, in R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Bologna, 1979, X (orig.: 1976).

189 Fatta eccezione probabilmente per l'opera: R. DAWKINS, *Il fenotipo esteso: il gene come unità di selezione*, Bologna, 1986 (orig.: 1982), si può rilevare che in tutte le opere di Dawkins, anche ulteriori rispetto a *Il gene egoista*, l'accento è posto con decisione sul potere centrale della replicazione del gene rispetto alla interazione degli organismi con l'ambiente. Il protagonista centrale dell'evoluzione resta il gene, quale unità primaria capace di copiarsi fedelmente di generazione in generazione: è lui il *replicatore*. Catene di geni replicatisi formano le linee di discendenza su cui si struttura l'evoluzione. Esse forniscono le informazioni per costruire intermediari fra sé e l'ambiente, ovvero gli *interattori*, ovvero gli organismi che, individualmente o in gruppo, veicolano i lignaggi genetici. In tal senso

Con una lapidarietà pari a quella di Wilson, Dawkins, fin dalla prima pagina afferma: «noi¹⁹⁰ siamo macchine per la sopravvivenza, veicoli automatici ciecamente programmati per preservare quelle molecole egoiste conosciute come geni¹⁹¹. Questo costituisce la ragione della nostra esistenza, per quello che è possibile reperire nella risposta al titolo del primo capitolo: “Perché esistiamo?”. Dawkins è chiaro: «Noi, e tutti gli altri animali, siamo macchine create dai nostri geni¹⁹², e «il loro conservarsi è *la ragione ultima della nostra esistenza*»¹⁹³. I geni, da parte loro, mantengono, da un punto di vista comportamentale e non già morale, un atteggiamento radicalmente egoista. Esiste, a giudizio del nostro autore, una «legge fondamentale che io [Dawkins] chiamo *egoismo del gene*»¹⁹⁴, che spiega i comportamenti egoistici e altruistici¹⁹⁵ a livello individuale in funzione della sopravvivenza e diffusione dei geni, poiché, come già per Wilson, «è il gene, l'unità dell'ereditabilità»¹⁹⁶, non già l'individuo, il gruppo, la popolazione, la specie.

Come possono i geni raggiungere questo obiettivo? Facendo del corpo il modo «di conservarsi inalterati»¹⁹⁷. I geni, infatti, secondo Dawkins, con-

la replicazione è vista come l'obiettivo primario della selezione, mentre l'interazione organismo-ambiente assume una connotazione strumentale.

190 Più avanti affermerà che «'noi' non significa solo 'gente'. Il pronome abbraccia tutti gli animali, le piante, i batteri e i virus» (R. DAWKINS, *Il gene*, 20).

191 *Ivi*, 1. L'affermazione sarà ripetuta più o meno uguale in diversi altri luoghi del testo.

192 *Ivi*, 5.

193 *Ivi*, 19 (il corsivo è mio). In tal senso, secondo la prospettiva della Sociobiologia rispetto ad ogni causa immediata di un fenomeno, resta comunque da ricercare «*la sua spiegazione ultima o evolutivista*» (*ivi*, 100; corsivo di nuovo mio).

194 *Ivi*, 9. Il termine “egoismo” è entrato nel gergo sociobiologico proprio con l'opera di Dawkins che sto esaminando. Il sostantivo e il relativo aggettivo “egoista” non deve essere inteso in senso antropomorfo, poiché i termini utilizzati in Biologia evolutivista come “altruista”, “onesto”, “conveniente”, non implicano intenzionalità ma si riferiscono semplicemente all'effetto che tale comportamento ha sulla *fitness* di chi lo compie. In questo caso “egoismo” sta semplicemente a significare l'esito di un'interazione tra due o più organismi in cui un attore ha dei vantaggi a discapito dell'altro. Il concetto si contrappone a quello di “altruismo”, che si riferisce a quelle interazioni in cui due o più individui cooperano per raggiungere lo stesso scopo e ne hanno reciproco vantaggio, oppure a quelle interazioni in cui il ricevente ha dei vantaggi a discapito dell'attore. La domanda intorno all'altruismo o all'egoismo non pare oziosa, poiché i naturalisti hanno descritto un numero piuttosto importante di casi di altruismo biologico, che, tuttavia, Dawkins, riconduce comunque all'egoismo del gene. Per quanto detto si vedano le voci “Altruismo” ed “Egoismo” in A. FASOLO (cur.), *Dizionario di Biologia*, Torino, 2003.

195 Come si evince dall'articolo di Sergio Manghi già citato (“Sociobiologia”), la prima traccia sulla quale si svilupperà in seguito la Sociobiologia deriva dalla necessità di risolvere una vistosa anomalia per coloro che si sono occupati in chiave evolutivista del comportamento: la discrepanza tra gli assunti individualistici della Teoria (*survival of the fittest*) e i numerosi comportamenti altruistici osservati in tutte le specie animali, ovvero quei comportamenti che appaiono più vantaggiosi per l'idoneità di uno o vari *alter* che per quella di *ego*.

196 R. DAWKINS, *Il gene*, 12.

197 *Ivi*, 22.

trollando la sintesi proteica, generano macchine per la sopravvivenza che, tuttavia, nel prendere decisioni, possono mettere a rischio la sopravvivenza dei geni stessi. Come rispondere a questa infausta eventualità? La risposta è relativamente semplice. Secondo Dawkins «è compito dei geni programmare cervelli prima, in modo che poi, in media, essi prendano delle decisioni vantaggiose»¹⁹⁸ ai fini della sopravvivenza genetica, che è l'unica valuta valida nel casinò dell'evoluzione. In tal senso

«il comportamento animale, altruistico o egoistico, si trova sotto il controllo dei geni solo in senso indiretto, ma *ugualmente molto potente*. Decidendo il modo in cui le macchine per la sopravvivenza e il loro sistema nervoso sono costruite, *i geni esercitano il controllo fondamentale sul comportamento*. Ma via via che i cervelli si sono sviluppati, sono andati assumendosi sempre di più le decisioni di indirizzo momentaneo, usando trucchi quali l'apprendimento e la simulazione. La conclusione logica di questa tendenza, non ancora raggiunta da alcune specie, sarebbe per i geni di dare alle macchine per la sopravvivenza una sola istruzione di comportamento generale, di tipo: fa' qualunque cosa tu pensi migliore per tenerci vivi»¹⁹⁹.

I geni abitano nella spirale a doppia elica del DNA, il quale «può essere considerato come un insieme di istruzioni per come fare un corpo, scritte nell'alfabeto *A, T, C, G* dei nucleotidi»²⁰⁰, facendo del corpo «il modo dei geni di conservarsi inalterati»²⁰¹. Questo si realizza grazie alla funzione fondamentale cui il DNA sovrintende, che è la produzione di quelle molecole chiamate proteine, da cui è costituito un corpo. E se la riproduzione sessuale ha l'effetto di mischiare i geni, questo significa che qualunque corpo singolo è solo un veicolo temporaneo per una combinazione di geni a breve termine.

«La *combinazione* di geni quale è costituita da ogni individuo può essere di vita breve, ma i geni stessi sono potenzialmente di vita molto lunga. Le loro strade si incrociano costantemente e si reincrociano attraverso le generazioni. Un gene [al singolare] può essere considerato come un'unità che sopravvive attraverso un gran numero di successivi corpi individuali»²⁰².

La fedeltà di copiatura e la fecondità permettono quindi una longevità²⁰³ che consente al gene replicato di conservarsi per abbastanza generazioni da

198 *Ivi*, 49.

199 *Ivi*, 52 (i corsivi sono miei).

200 *Ivi*, 21. *A, T, C, G*, stanno per le basi azotate "Adenina", "Timina", "Citosina", "Guanina".

201 *Ivi*, 22.

202 *Ivi*, 23.

203 Per le caratteristiche di longevità, fecondità e fedeltà di copiatura, si veda: *ivi*, cap. II.

poter servire come unità significativa della selezione naturale²⁰⁴, al contrario di individui e gruppi, che non godono della stessa durata e stabilità quando consideriamo i tempi evolutivi. Individui e gruppi sono semplici macchine per la sopravvivenza dei geni, come detto: «Quando hanno servito al loro [dei geni] scopo, vengono messi in disparte. Ma i geni sono gli abitanti del tempo geologico: i geni esistono per sempre»²⁰⁵. Con questo Dawkins non vuole dire che un singolo gene sopravvive per intere generazioni, poiché la vita di qualsiasi molecola fisica di DNA è dell'ordine di mesi, certamente non più di una vita. Ma una molecola di DNA potrebbe vivere teoricamente sotto forma di copie di se stessa anche per cento milioni di anni, distribuendosi in tutto il mondo. I geni, infatti, vivono nella competizione con i rispettivi alleli. E in questa lotta per la sopravvivenza, ogni gene si comporta in modo tale da aumentare le sue probabilità di sopravvivenza nel *pool* genico a spese dei suoi alleli. Facendo prevalere in tal modo la propria *differenza*, ciascun gene è in grado di sopravvivere per milioni di anni. E questo grazie al fatto che i geni possiedono

«quello che occorre e questo significa che sono buoni per fare macchine per la sopravvivenza. Essi hanno un effetto sullo sviluppo embrionale di ogni successivo corpo nel quale si trovano, cosicché quel corpo ha un po' più di probabilità di vivere e riprodursi di quella che avrebbe sotto l'influenza del gene rivale o allele»²⁰⁶.

Di replicazione in replicazione, di corpo in corpo, il gene sopravvive. E sopravvive di più nella misura in cui coopera bene con la maggior parte degli altri geni del *pool* cui appartiene. Poiché è quest'ultimo «l'ambiente a lungo termine del gene [... il quale] diventa un *insieme evolutivamente stabile* di geni»²⁰⁷ che non può essere invaso da nessun nuovo gene. Infatti la maggior parte dei nuovi geni che emergono, o per mutazione o per ridisposizione o per migrazione, sono subito penalizzati dalla selezione naturale e l'insieme stabile ricostituito. Di tanto in tanto, tuttavia, un nuovo gene riesce ad invadere il gruppo e a diffondersi nel *pool* genico. Segue allora un periodo transizionale d'instabilità che termina con un nuovo gruppo evolutivamente stabile: «è avvenuta un po' di evoluzione»²⁰⁸.

204 Cfr. *ivi*, cap. III.

205 *Ivi*, 31.

206 *Ivi*, 32.

207 *Ivi*, 73.

208 *Ibidem*.

Secondo tale prospettiva ne segue che

«la selezione naturale favorisca i geni che controllano la loro macchina per la sopravvivenza in modo tale da permetterle di sfruttare nel modo migliore l'ambiente. Ciò comprende anche sfruttare nel modo migliore le altre macchine per la sopravvivenza, della stessa o di specie diversa»²⁰⁹.

Così vengono spiegate da Dawkins: la pianificazione della famiglia²¹⁰, fenomeno conflittualmente diviso tra mettere al mondo nuovi individui o avere cura degli individui esistenti; i rapporti tra le generazioni²¹¹ e, in particolare il rapporto tra madre e figli nella scarsità delle risorse che debbono essere divise tra questi ultimi; le relazioni tra i sessi²¹², considerando che alcuni effetti genici sono circoscritti ad un sesso soltanto; la vita di gruppo degli individui²¹³, nel presupposto che «se gli animali vivono insieme in gruppo *deve* voler dire che i loro geni guadagnano di più dalla vita associativa di quanto vi spendono»²¹⁴.

Giunto all'*homo sapiens*, Dawkins si chiede: «C'è qualche buon motivo per supporre che la nostra specie sia unica? Io [Dawkins] credo che la risposta sia sì»²¹⁵. Ciò che di insolito c'è nell'uomo può essere riassunto quasi tutto in una parola sola: cultura. In questo ultimo capitolo il nostro autore sviluppa un parallelismo tra evoluzione genetica ed evoluzione culturale, sfruttando per questo ultimo caso la Teoria dell'evoluzione genica come schema esplicativo. Così egli propone una analogia tra gene e ciò che egli chiama "meme", che definirà ne "Il fenotipo esteso", come

«un'unità di informazione che si trova nel cervello [...]. Se il cervello conserva le informazioni in un dato modello di connessioni sinaptiche, un *meme* dovrebbe, in linea di principio, esser visibile al microscopio come uno schema di connessioni sinaptiche definite»²¹⁶.

Gli effetti fenotipici di un *meme* possono avere forma di parole, musica, immagini, abiti alla moda, mimica facciale, e così via: «Essi sono le manifestazioni reali e visibili (udibili, etc.) del *meme* che risiede entro il cervello»²¹⁷.

209 *Ivi*, 57.

210 Cfr. *ivi*, cap. VII.

211 Cfr. *ivi*, cap. VIII.

212 Cfr. *ivi*, cap. IX.

213 Cfr. *ivi*, cap. X.

214 *Ivi*, 142 (il corsivo è mio). Ciò vale anche per i rapporti di simbiosi tra specie diverse come formiche e afidi o api e fiori.

215 *Ivi*, 162.

216 R. DAWKINS, *Il fenotipo*, 140-141.

217 *Ivi*, 141.

Proprio come i geni si diffondono nel *pool* genico passando da un corpo all'altro tramite le uova e gli spermatozoi, così i *memi* si diffondono nel *pool* memico passando da un cervello all'altro mediante un processo che si può definire di imitazione in senso lato. In tal senso

«la vecchia evoluzione per selezione genica, portando alla formazione del cervello, ha fornito 'il brodo' in cui hanno avuto origine i primi *memi*. Una volta originatisi i *memi* capaci di copiare se stessi, ha preso quota il loro specifico tipo di evoluzione, molto più veloce dell'altro»²¹⁸.

E qualche pagina più avanti aggiunge:

«Non dobbiamo cercare i tradizionali valori biologici di sopravvivenza per caratteri come la Religione, la musica e le danze rituali, sebbene tali valori possano anche essere presenti. Una volta che i geni hanno dotato le loro macchine per la sopravvivenza di un cervello capace di una rapida imitazione, i *memi* prendono automaticamente il sopravvento»²¹⁹,

generando quei processi di variazione, sopravvivenza differenziale ed ereditabilità delle idee ai quali può essere applicata una logica analoga a quella della selezione naturale, che ci permette di comprendere le trasformazioni delle culture umane.

Per concludere si può dire che le obiezioni più consistenti alla "Memetica" riguardano la plausibilità di un parallelo così netto con la genetica, senza considerare la diversità delle due dimensioni. In tal senso si può sostenere che la Sociobiologia, o la Psicologia evolucionistica²²⁰ quale sua erede, per spiegare i comportamenti sociali, umani e non, non rifiuta l'esistenza di livelli

218 R. DAWKINS, *Il gene*, 166. Aggiunge Dawkins nella stessa pagina, che «noi biologi abbiamo così profondamente assimilato l'idea di evoluzione genetica che tendiamo a dimenticarci che questo è solo uno dei molti tipi possibili di evoluzione».

219 *Ivi*, 171.

220 La posizione di una Psicologia evolucionistica genocentricamente orientata è rappresentata, tra gli altri, dal già citato D. DENNETT, *L'idea*, Parte III. Basti la seguente citazione: «Voi stessi non godete mai di uno stato con un'intenzionalità *originaria*, poiché siete soltanto una macchina da sopravvivenza progettata, in origine, allo scopo di preservare i vostri geni fino al momento della riproduzione. La nostra intenzionalità deriva, dopo tutto, dall'intenzionalità dei nostri geni egoisti. Sono *loro* la fonte centrale di significato, non noi! [...] I vostri geni egoisti sono la *fonte* originale della vostra intenzionalità – e quindi di ogni significato che voi potrete mai considerare o immaginare – pur essendo vero che poi voi potete trascendere i vostri geni, usando l'esperienza, e in particolare la cultura di cui siete imbevuti, per costruire un luogo di memoria quasi del tutto indipendente (o "trascendente") sulla base fornita dai vostri geni» (*ivi*, 542-543).

addizionali²²¹, rispetto a quello genetico. Tuttavia essa ritiene che non si debba mai perdere di vista l'idea che un determinato

«comportamento si sia evoluto al servizio delle perpetuazione dei geni. Questa posizione del gene egoista, fondamentale nella Sociobiologia, è parte di una concezione più ampia secondo cui la perpetuazione dei geni è il motore che guida tutta l'evoluzione»²²².

Ora, ancora secondo Henry Plotkin, questa affermazione è

«un'affermazione metafisica e il riduzionismo implicato, se di riduzionismo vogliamo parlare, dovrebbe essere definito riduzionismo *metafisico*. Dato che è metafisico non è né giusto, né sbagliato, né empiricamente testabile. È semplicemente un'affermazione di fede nella predominanza dei geni su tutto il resto»²²³.

In effetti sembrerebbe che il successo della Sociobiologia per la spiegazione di comportamenti animali, «quando [essa sia] applicata *tout court* agli esseri umani, è decisamente più opinabile»²²⁴.

5. OLTRE LA VISIONE GENOCENTRICA 'DURA'

Ho già richiamato il testo di Lewontin che, insieme ad altri scienziati americani di sinistra del gruppo "*Science for the People*", quali Stephen J. Gould, Marshall D. Sahlins, Jon Beckwith e altri, contestò duramente le tesi genocentriche per il loro carico ideologico. In primo luogo perché «la rivoluzione biologica molecolare [...] è assurta allo stato di ortodossia indiscutibile. [...] La Biologia molecolare è ora una Religione, e i biologi molecolari ne sono i profeti»²²⁵. Fino a poter dire che costoro

«hanno fatto così del DNA un feticcio. [...] Insensibilmente, da portatore di informazione il DNA viene poi di colpo trasformato in DNA come progetto, come piano, come disegno di costruzione, come molecola maestra»²²⁶,

221 Non a caso, introducendo il concetto di *meme* Dawkins afferma esplicitamente: «per comprendere l'evoluzione dell'uomo moderno noi dobbiamo cominciare col buttare via il gene, come unica base delle nostre idee sull'evoluzione» (R. DAWKINS, *Il gene*, 164).

222 H. PLOTKIN, *Introduzione alla Psicologia evolutivista*, Roma, 2002, 94 (orig.: 1997).

223 *Ivi*, 95.

224 *Ivi*, 116.

225 R.C. LEWONTIN, *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della Scienza*, Roma-Bari, 2004, 108.

226 *Ivi*, 113.

dimenticando che il DNA è e resta una molecola *di per sé inerte*. Nessuna molecola vivente si autoriproduce, se non in presenza di condizioni di attivazione di cui diremo qualcosa più avanti. E in secondo luogo perché le tesi genocentriche, e segnatamente quelle della Sociobiologia di Wilson, producono conseguenze di carattere socio-politico. Esse sono accusate di rafforzare il sistema esistente, costituendo quindi un alibi per una politica di oppressione biologica. Dice chiaramente Lewontin:

«Sostenere che tutta l'esistenza umana è controllata dal DNA ha molto successo e ha l'effetto di legittimare le strutture della società in cui viviamo. Non ci si accontenta, infatti, di affermare che le differenze di temperamento, capacità, salute fisica e mentale esistenti tra noi sono codificate nei nostri geni, ma si sostiene anche che le strutture politiche della società – la società competitiva, imprenditoriale, gerarchica in cui viviamo e che ricompensa differenzialmente i diversi temperamenti, le diverse capacità cognitive e i diversi atteggiamenti mentali – sono anch'esse determinate dal nostro DNA e, pertanto, immutabili»²²⁷.

Diversamente da queste posizioni, Lewontin ritiene che da quando l'evoluzione biologica ha dato origine a una specie capace di cultura si è generata un'inversione adattiva in base alla quale sono proprio le nostre culture a stabilire tutti i tratti più importanti della nostra psicologia e della nostra vita sociale²²⁸. Anche le ricerche di Luigi Luca Cavalli Sforza, come già rilevato, vanno nella stessa direzione, lì dove l'evoluzione culturale viene intesa come un processo trasformativo autonomo, non riducibile a fondamenti meramente genetici o biologici, né ad una logica evolutiva di tipo strettamente selezionista e adattazionista²²⁹. Senza moltiplicare ulteriormente le possibili citazioni di questo o quell'autore, si può affermare che le ricerche più avanzate hanno evidenziato che «le cosiddette basi genetiche del comportamento sociale vanno intese, là ove sono evidenziabili, in un senso ben preciso e cioè più come limiti che come cammini obbligati»²³⁰, e che l'ipotesi di «culturgeni»²³¹ non aiuti a far luce circa l'evoluzione *epigenetica* del comportamento sociale, la quale appare molto più complessa rispetto ad una derivazione lineare di un comportamento, anche sociale, da un gene. In verità se «già a livello

227 R.C. LEWONTIN, *Biologia*, 57.

228 Cfr. R. LEVINS - R.C. LEWONTIN, *The Dialectical Biologist*, Cambridge (MA), 1985.

229 Cfr. L.L. CAVALLI SFORZA, *L'evoluzione*.

230 V. PARISI, *La Sociobiologia*, Roma, 1986, 28.

231 Cfr. CH.J. LUMSDEN - E.O. WILSON, *Genes, Mind, and Culture*, Cambridge (MA), 1981, 7-9. Si veda ulteriormente: CH.J. LUMSDEN - E.O. WILSON, *Il fuoco di Prometeo: le origini e lo sviluppo della mente umana*, Milano, 1984 (orig.: 1983).

di caratteri somatici [...] avvengono complessi fatti di rimaneggiamento nel cammino che da un dato programma [genetico] porta ad un dato carattere»²³², i dati a disposizione, anche per i caratteri non somatici, «indicano la notevole plasticità (quindi in definitiva la non rigida chiusura) dei processi che portano all'attuazione di un certo programma genetico»²³³. E se dall'un lato bisogna riconoscere che «il ruolo dei geni nell'attuazione di un dato carattere comportamentale, soprattutto nel campo del sociale, è ancora oggi oggetto di un acceso dibattito»²³⁴, d'altra parte non sembra «che la strada riduzionistica sia quella necessariamente più corretta e più utile a farci capire la genesi delle strutture sociali in seno alle popolazioni»²³⁵.

5.1 Verso la dissoluzione del dogma centrale della Biologia molecolare

Senza tema di smentite potremmo definire il secolo XX come “il secolo del gene”, come titola il volume di Evelyn Fox Keller²³⁶. Esso si è infatti aperto con la riscoperta delle ricerche di Gregory Mendel da parte di Hugo De Vries, Carl Correns e Erich von Tschamak e si è chiuso con il “Progetto genoma umano” (HGP) che, concluso nel giugno 2003, non ha confermato le certezze della Biologia molecolare, che potevano essere condensate nel suo cosiddetto *dogma centrale*²³⁷, secondo il quale i geni funzionano da stampo per la sintesi delle proteine, e non accade mai il contrario. In base al dogma centrale della Biologia molecolare, l'informazione genetica contenuta nel DNA viene accuratamente trascritta in RNA, la quale viene poi tradotta, senza alcuna ambiguità, in una proteina, ciò di cui è fatto ogni organismo: «un gene-una proteina è uno dei corollari del dogma, l'altro è la direzione del processo, che è essenzialmente lineare: dal DNA all'RNA alla proteina»²³⁸. Perciò, da quanto esposto finora, sembrerebbe, per usare le parole di Susan Oyama, che «l'imperialismo genetico conferisca ai geni il potere di specificare tutti gli esiti *dati solo se stessi*»²³⁹. Ma se lo stesso Dawkins riconosce che il DNA

232 V. PARISI, *La Sociobiologia*, 71.

233 *Ivi*, 72.

234 *Ivi*, 69.

235 *Ivi*, 73.

236 E. FOX KELLER, *Il secolo del gene*, Milano, 2001 (orig.: 2000).

237 Cf. F. CRICK, *Central Dogma of Molecular Biology*, in *Nature*, CII (1970), n. 227, 561-563.

238 F. BOTTACCIOLI, *Epigenetica e Psiconeuroendocrinoimmunologia. Le due facce della rivoluzione in corso nelle Scienze della vita. Saggio scientifico e filosofico*, Milano, 2014, 15.

239 S. OYAMA, *L'occhio dell'evoluzione*, Roma, 2004, 110 (orig.: 1998).

«in primo luogo si autoduplica facendo uso dell'apparato cellulare, degli enzimi replicativi, ecc. [E] secondariamente esso [il DNA] ha effetto sul mondo esterno, il quale a sua volta influisce sulla sopravvivenza delle copie mutate»²⁴⁰,

allora le cose sono un po' più articolate di come il dogma centrale della Biologia molecolare voleva farci credere, in particolare per quanto riguarda la Biologia umana.

Una primissima considerazione va fatta riguardo alla chiarificazione di cosa sia “gene”²⁴¹. L'immagine dei geni quali agenti causali chiari e distinti, costituenti la base di tutti gli aspetti della vita di un organismo, è talmente radicata nel pensiero comune e scientifico che risulta difficile da estirpare. Anche le immagini derivate di un *codice genetico* e di un *programma genetico* sono allignate così profondamente nel nostro modo di pensare che risulta convinzione comune, come sostennero François Jacob e Jacques Monod, che «il genoma contenga non solo una serie di progetti, ma anche un programma coordinato per la sintesi proteica e i mezzi per controllarne l'esecuzione»²⁴². Da quando è stato introdotto il termine “gene”, la fiducia nella sua realtà fisica è sempre stata accompagnata dal presupposto che struttura, composizione materiale e funzione fossero le proprietà di un singolo oggetto, infilato come una perla su un filo o segmento di DNA. Oggi quell'unica identità è crollata poiché i risultati delle ricerche sperimentali, posteriori allo storico articolo di Francis Crick, «hanno moltiplicato le complicazioni [...] e hanno fatto scempio del concetto stesso di gene, inteso come unità sia di struttura che di funzione»²⁴³. L'esito di queste ricerche, in buona sostanza, ci mostra che: dall'un lato la fonte della stabilità genetica non si trova nella struttura di un'entità fissa, ma è il risultato di un processo dinamico; dall'altro lato, che la funzione genica va capita anch'essa in termini dinamici, poiché dipende da una serie di fattori contestuali (genetici, citoplasmatici, cellulari, ecc.) che la attivano. Per il nostro discorso, ci pare particolarmente significativo quanto viene sostenuto nel volume curato da Giovanni Boniolo e Stefano Giaimo a conclusione del primo capitolo che tratta, appunto, della storia del concetto di gene. Accogliendo l'idea secondo cui il gene è un'entità legata a un processo, uno dei punti in cui si articola la risposta alla domanda “che entità è un gene?” suona così:

240 R. DAWKINS, *Il fenotipo*, 141.

241 Cfr. T. PIEVANI, *Introduzione*, 125-128, paragrafo dal titolo: *I molti modi di definire un gene*.

242 F. JACOB - J. MONOD, *Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins*, in *Journal of Molecular Biology*, III (1961), 354.

243 E. FOX KELLER, *Il secolo*, 53.

«I geni sono composti di segmenti spazialmente estesi di acidi nucleici che *acquisiscono significato funzionale* quando entrano in processi di codifica di proteine o di RNA funzionali»²⁴⁴.

Dunque i geni, o almeno quell'1,5% di DNA che serve a codificare proteine, non hanno significato di per sé, ma lo acquisiscono, entrando in un processo.

5.2 Oltre l'imperialismo genocentrico: le quattro dimensioni dell'evoluzione umana

I processi, in verità, sono più di uno. Nelle letture che hanno preparato questo studio, guardando alle nuove proposte che tengono conto di tutto ciò che l'imperialismo genocentrico ha marginalizzato o trascurato, due, tra le molte, mi sono sembrate più significative per la visione sintetica che riescono a raggiungere. La prima che presento è quella avanzata da Eva Jablonka e Marion J. Lamb nel loro apprezzato e discusso libro dal titolo "L'evoluzione in quattro dimensioni".

5.2.1 Le quattro dimensioni

La *prima dimensione* dell'ereditarietà e dell'evoluzione è, naturalmente, quella genetica. Ripercorrendo la storia che ha portato alla Sintesi moderna tra le tesi di Darwin e Mendel, le nostre autrici rilevano come l'esito di questo cammino sia sintetizzabile in tesi²⁴⁵ che escludono la storia dello sviluppo dell'individuo. È escluso che lo sviluppo individuale e il fenotipo che ne risulta possa avere una qualche influenza sulla variazione a livello di geni²⁴⁶,

244 G. BONIOLO - S. GIAIMO (curr.), *Filosofia*, 21 (il corsivo è mio).

245 «Riassumendo, secondo la Sintesi moderna: - L'ereditarietà ha luogo attraverso la trasmissione dei geni della linea germinale, unità discrete situate sui cromosomi all'interno del nucleo cellulare. Essi sono i portatori dell'informazione relativa ai caratteri. - La variazione è la conseguenza delle numerose combinazioni casuali di alleli generate dai processi sessuali, in cui ogni allele esercita di solito un piccolo effetto fenotipico. Le nuove variazioni a livello di geni - mutazioni - sono il frutto di cambiamenti accidentali; i geni non vengono influenzati dalla storia dello sviluppo dell'individuo. - La selezione avviene tra gli individui. Attraverso la cernita di quelli dotati di fenotipi che li rendono più adatti di altri all'ambiente in cui vivono, si assiste all'incremento di alcuni alleli all'interno della popolazione». E. JABLONKA - M.J. LAMB, *L'evoluzione in quattro dimensioni. Variazione genetica, epigenetica, comportamentale e simbolica nella storia della vita*, Torino, 2007, 36 (orig.: 2005). Si veda anche la tabella sintetica di p. 50.

246 Il moderno neo-darwinismo nel tenere fermo, per quanto possibile, il dogma centrale della Biologia molecolare, ha avuto buon gioco nell'enfatizzare le patologie monogeniche (come l'Anemia falciforme), le quali, tuttavia, costituiscono «meno del 2% di tutte le malattie di cui è nota una componente genetica. Nel restante 98% delle patologie 'genetiche' la presenza o l'assenza di malattia e il suo li-

genotipica appunto, che invece riguarda ereditarietà ed evoluzione. Biologia dell'evoluzione e Biologia dello sviluppo restano separate.

Rispetto a questa visione, capace di leggere il destino di un embrione nel suo DNA, ma non nel suo sviluppo – visione che Jablonka e Lamb non esitano a qualificare ironicamente come “astrologia genetica”²⁴⁷ – le nostre autrici rilevano che

«lo sviluppo o meno di un tratto [...] non dipende, nella maggioranza dei casi, dalla differenza insita in un singolo gene, bensì coinvolge delle interazioni che vedono come protagonisti da una parte molti geni, un elevato numero di proteine e altri tipi di molecole, dall'altra, l'ambiente in cui cresce un individuo»²⁴⁸.

Il frammento di DNA che costituisce ‘un gene’ ha significato solo all'interno del sistema nel suo insieme e il suo effetto dipende dal contesto processuale in cui si trova a essere inserito. Non esiste alcuna meccanica auto-replicazione del DNA²⁴⁹. Affinché il processo abbia luogo occorre che numerosi enzimi e altre proteine scompongano i due filamenti originali, attacchino i nucleotidi a quello rimasto solo, assemblino le molecole figlie e controllino che non si verifichino errori. «La capacità di replicarsi non è la caratteristica del DNA, bensì del sistema cellulare»²⁵⁰. Richard Lewontin ci aveva ricordato, come sopra richiamato, che la molecola del DNA di per sé è inerte. Né tantomeno si può dire che esista una relazione di causalità diretta tra la presenza di una particolare sequenza di DNA e l'esistenza di un certo carattere: «Il ‘gene’ non è una condizione sufficiente, né necessaria per lo sviluppo del carattere»²⁵¹. Jablonka e Lamb proseguono la loro decisa critica dell'imperialismo genocentrico riferendosi a significativi risultati sperimentali collegati alla questione della variazione genetica, la quale implica ovviamente tutto il

vello di gravità sono influenzati dalla quantità di geni e dalle condizioni in cui una persona si sviluppa e vive» (*ivi*, 70).

247 *Ivi*, 73; 77; 83 (almeno).

248 *Ivi*, 7.

249 Più in generale, a proposito del modello meccanico applicato inadeguatamente al fenomeno della vita, si veda: M. BUIATTI, *Il benevolo disordine della vita: la diversità dei viventi fra Scienza e società*, Torino, 2004, cap. II.

250 E. JABLONKA - M.J. LAMB, *L'evoluzione*, 60. E la cosa si complica ancora di più qualora si consideri che «i sistemi ereditari differiscono per tipologia di informazioni trasmesse, modalità di trasferimento, ammontare e precisione di quest'ultimo, nonché per il rapporto tra ciò che viene tramandato e gli effetti da esso esercitati» (*ivi*, 59).

251 *Ivi*, 73. «Quanto siano intricate e complesse le reti genetiche è apparso evidente allorché i genetisti hanno cominciato a servirsi delle tecniche dell'ingegneria genetica per mettere *knock out* (disabilitare) un gene specifico e seguire le conseguenze di una simile azione sullo sviluppo. Con loro grande sorpresa hanno scoperto che porre fuori gioco geni di cui era risaputa la partecipazione a importanti percorsi di sviluppo spesso era irrilevante: il fenotipo finale rimaneva identico» (*ivi*, 78).

discorso legato all'evoluzione e all'ereditarietà dei caratteri. Rimandando al testo per i risultati sperimentali che documentano la bontà delle loro posizioni, riporto la conclusione alla quale le due autrici giungono: «Lo sviluppo, l'ereditarietà e l'evoluzione sono troppo interdipendenti per poterli separare»²⁵². Ogni esclusivismo genocentrico è escluso.

Oltre alla dimensione genetica dell'ereditarietà dei caratteri – da comprendere come visto – le due autrici offrono alla nostra attenzione altri tre sistemi ereditari, i quali differiscono *in toto* da quello del DNA. Essi «non lo *sostituiscono*: vanno ad aggiungervisi»²⁵³. In ogni caso ognuno dei tre consente di trasmettere variazioni fenotipiche da una generazione all'altra. Il primo dei tre sistemi, che costituisce la *seconda dimensione* dello sviluppo, dell'ereditarietà e dell'evoluzione, è costituito dai *sistemi ereditari epigenetici*. Questi producono «dei cambiamenti nell'espressione genica che non sono causati da mutazioni genetiche e che *possono* essere ereditabili»²⁵⁴. È cosa tanto ovvia quanto fondamentale che la diversificazione cellulare avvenga a partire da cellule totipotenti. E che, una volta diversificate, le cellule epatiche, o quelle renali o quelle cerebrali, per esempio, quando si dividono, generano altre cellule dello stesso tipo. A rendere diverso il nostro polmone, o la nostra epidermide o il nostro sangue non sono i vari geni, che restano identici in tutte le cellule diversificate, ma l'utilizzo differente dell'informazione codificata nel DNA. «Per semplificare, si può pensare a geni 'accesi' oppure 'spenti': attivi e coinvolti nella produzione di un prodotto, oppure inattivi e con totale assenza di prodotto»²⁵⁵. Pertanto, pur senza modificare le proprie sequenze di DNA nel corso dello sviluppo, le cellule diversificate acquisiscono informazioni *non genetiche* che riescono a trasmettere alle cellule figlie. Ciò avviene proprio attraverso i sistemi ereditari epigenetici, di cui poco o nulla si sapeva fino alla metà degli anni Settanta. Questi «trasmettono le interpretazioni dell'informazione presente nel DNA. Trasmettono fenotipi invece che genotipi»²⁵⁶. Quanto viene trasferito da una generazione all'altra, dunque, non è solo il patrimonio genetico, ma anche le diverse modalità di attivazione o disattivazione genica²⁵⁷. Significativo, infine, è che le variazioni epigenetiche si generino ad un tasso superiore di quelle genetiche, specie in condizioni ambientali mutate, e molte di esse possono verificarsi contemporaneamente.

252 *Ivi*, 127.

253 *Ivi*, 139.

254 F. BOTTACCIOLI, *Epigenetica*, 49.

255 E. JABLONKA - M.J. LAMB, *L'evoluzione*, 145.

256 *Ivi*, 148.

257 Rimando al testo per gli esempi, come la marcatura cromatinica, in specie la metilazione del DNA, e come l'RNA *interference* (cfr. *ivi*, cap. IV).

La *terza dimensione* dello sviluppo, dell'ereditarietà e dell'evoluzione è costituita dai *sistemi ereditari comportamentali*, i quali mettono in gioco la cultura. Come si può immaginare nella letteratura biologica, e non solo in questa, esistono varie definizioni di cultura. Jablonka e Lamb la concepiscono come

«un sistema di tipologie socialmente trasmesse di comportamento, preferenze e prodotti delle attività animali che contraddistingue un gruppo di animali sociali. I comportamenti trasmessi possono essere capacità, pratiche, abitudini, credenze e così via. Una volta specificato in questo modo il termine, diventa possibile definire l'«evoluzione culturale» come la modifica, nel tempo, all'interno di una popolazione della natura e della frequenza delle preferenze, delle tipologie o dei prodotti comportamentali socialmente trasmessi»²⁵⁸.

Ora, poiché nella maggior parte dei casi le varianti genetiche hanno solo effetti molto piccoli, e con peso diverso nei diversi individui, è ragionevole presumere che, all'interno di una popolazione reale geneticamente variabile, in cui il comportamento si trasmette attraverso l'apprendimento sociale, la stragrande maggioranza dell'evoluzione culturale sia in larga misura indipendente dalla variazione genetica²⁵⁹. L'apprendimento, a sua volta, può essere definito, in modo molto generico, come *«una variazione (normalmente) adattiva del comportamento, frutto dell'esperienza»²⁶⁰*. Quella sociale, o socialmente mediata, è, di conseguenza, una modifica del comportamento prodotta dalle interazioni sociali con altri individui, di solito della stessa specie. Jablonka e Lamb, a questo punto, prendono in esame tre tipi di sistemi ereditari comportamentali che consentono il passaggio delle informazioni destinate ad influire sul comportamento. Sono: (1) quello basato sul trasferimento di sostanze che influiscono sul comportamento; (2) quello basato sull'apprendimento sociale di carattere non imitativo, in particolare l'*imprinting*; (3) quello basato sull'apprendimento sociale di carattere imitativo²⁶¹.

La *quarta dimensione*, specificamente umana, è costituita dal *sistema ereditario simbolico*. Per quanto ho letto Jablonka e Lamb non danno una

258 *Ivi*, 200.

259 «I dialetti specifici delle singole popolazioni di uccelli canori come gli storni o dei gruppi di capodogli, inspiegabili solo in termini di adattamento individuale alle condizioni locali, sono, ad esempio, probabile conseguenza di un'evoluzione culturale indipendente da qualsiasi variazione genetica verificatasi al loro interno». *Ibidem*.

260 *Ivi*, 201.

261 Per le esemplificazioni: sulle inclinazioni alimentari dei giovani conigli, sull'abilità di stappare le bottiglie del latte delle cince inglesi, sull'apprendimento del canto da parte di balene e uccelli, sulla variazione della dieta dei ratti neri nella foresta di pini di Aleppo, sulla evoluzione a lungo termine delle modalità di pulizia e insaporimento delle patate da parte dei macachi giapponesi della piccola isola di Koshima, ecc. (cfr. *ivi*, cap. V).

esplicita definizione di “simbolo”, termine che nella storia del pensiero occidentale, non solo filosofico, non ha un’interpretazione univoca. D’altra parte nel testo l’uso del termine “segno” in sua vece testimonia di una vocabolario, almeno qui, non sufficientemente raffinato. Tuttavia grazie all’esperimento mentale che propongono, quello del *signor Crusoe*²⁶², si può arrivare a capire la differenza fra l’uso che un pappagallo e un uomo possono fare di quei suoni che noi umani chiamiamo parole. Un pappagallo può imparare dei suoni e associarli a cose del mondo, tuttavia questa molteplicità di suoni – che noi umani chiamiamo parole – resta disgregata in singole unità rigide che non vengono colte come appartenenti ad un intero di cui sono parte. In secondo luogo il fatto che venga appreso un suono e non una parola – ovvero una regola di significazione – diviene evidente per la incapacità da parte dell’animale di usare il suono (che resta suono e non diventa parola) in contesti diversi, secondo la regola (non) appresa. Se guardiamo alla storia del concetto di simbolo²⁶³, proprio queste due caratteristiche, tuttavia, sono specifiche di un simbolo. Un simbolo, innanzitutto, può essere significativo in quanto è parte di un *sistema simbolico* a cui rimanda per la sua comprensione. Ogni sistema simbolico ha natura *istituzionale*, lì dove con istituzione²⁶⁴ intendo – io e non le autrici – quel complesso di norme, nelle quali si coagulano i valori in cui una comunità storica si riconosce, nei quali, a loro volta, si sedimenta una esperienza condivisa del mondo, «il modo in cui gli esseri umani sperimentano gli oggetti e le azioni del mondo circostante»²⁶⁵. Un sistema simbolico, in altre parole, non *si riferisce* all’esperienza del mondo di una comunità storica, ma è la sua esperienza del mondo. Da un punto di vista umano non si dà una esperienza del mondo che non sia mediata da un significato. Un oggetto del mondo entra nella sfera di esperienza umana *in quanto* portatore di significato. Il significato di un simbolo, secondo questa prima caratteristica, dipende dalle relazioni che esso ha con l’intero sistemico di cui è parte, in quanto legato «agli altri segni presenti all’interno del sistema culturale»²⁶⁶. In secondo luogo il simbolo è tale perché è una regola di significazione, in base alla quale il suo uso – proprio perché regolato e indisponibile *privatim*, per dirla con Wittgenstein – può essere compreso. Queste due caratteristiche ci dicono che: (1) un sistema simbolico non può essere trasmesso per unità discrete e irrelate; si impara sempre un linguaggio, anche se formato da poche parole; (2) un sistema simbolico inclu-

262 Cfr. *ivi*, 242-250.

263 Cfr. P. LIA - P.F. PIERI, “Simbolo”, in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, XI, Milano, 2006, 10635-10643.

264 Cfr. M. CROCE, *Cos’è un’istituzione*, Roma, 2010.

265 E. JABLONKA - M.J. LAMB, *L’evoluzione*, 249.

266 *Ibidem*.

de regole di interpretazione, a loro volta trasmesse; (3) un sistema simbolico evolve nel tempo, nella misura in cui evolve l'esperienza che una comunità storica ha del mondo, ove il mondo include anche la stessa comunità.

Questa quarta dimensione dell'eredità ci dice che la Teoria dei *meme*, come ce l'ha presentata Dawkins è sostanzialmente sbagliata. Se intendiamo con *meme* una

«unità di eredità culturale, ipotizzata come analogo del gene e selezionata in virtù dei suoi effetti 'fenotipici' sulla sua propria sopravvivenza e replicazione nell'ambiente culturale»²⁶⁷,

allora dobbiamo dire che «non esistono affatto unità discrete immutabili limitate da immutabili confini che si possono seguire da una generazione all'altra»²⁶⁸. Pur sembrando fornire, potenzialmente, una Teoria dell'evoluzione culturale comoda dal punto di vista intellettuale, il concetto di *meme* ottiene tale risultato concentrandosi sulla selezione delle idee e dei comportamenti copiati e ignorando le questioni di gran lunga più complesse della loro origine, costruzione sociale, interazione, interpretazione. D'altra parte le nostre autrici hanno buon gioco anche nello smontare la tesi della Psicologia evolucionista che vuole la mente umana costituita da «'moduli mentali' o 'organi mentali', in larga misura autonomi»²⁶⁹, e il cervello costituito da un insieme di *minicomputer*, frutto dell'evoluzione genetica, ciascuno dei quali adibito a un compito particolare. Rimandando per i dettagli al testo, chiudiamo dicendo che

«a mancare, sia alla Memetica sia alla Psicologia evolucionista, è lo sviluppo. Gli esperti di queste Discipline restringono il ruolo delle forze sociali, economiche e politiche alla *selezione* delle varianti culturali, trascurandone di solito l'importanza all'interno del processo di innovazione e nel consolidamento delle innovazioni stesse. Costoro hanno poco da dire sul modo in cui davvero hanno inizio le costruzioni culturali: non fanno quasi cenno alla maniera in cui le forze sociali, politiche ed economiche trasformano le società e la cultura attraverso i progetti e le azioni della gente»²⁷⁰.

Per «comprendere il motivo dell'esistenza o del variare di una specifica entità culturale»²⁷¹, si deve riflettere sulle sue origini, sulla sua ricostruzione e sulla sua preservazione funzionale, tutti fenomeni intimamente collegati l'uno

267 R. DAWKINS, *Il fenotipo*, 339.

268 E. JABLONKA - M.J. LAMB, *L'evoluzione*, 264.

269 *Ivi*, 265.

270 *Ivi*, 274.

271 *Ivi*, 277.

all'altro, nonché ad altri aspetti dello sviluppo culturale. È necessario domandarsi non solo chi tragga beneficio e cosa venga selezionato, ma anche come e perché si generi un comportamento o concetto nuovo, come si sviluppi e come venga tramandato. La ricerca genealogica proposta da Foucault nel suo “storia della follia” potrebbe essere un esempio a mio giudizio calzante per rispondere a questa istanza.

5.2.2 Il principio di *assimilazione genetica* e di *assimilazione-estensione*

A questo punto le quattro dimensioni che Jablonka e Lamb hanno presentato per far interagire sviluppo, evoluzione ed eredità rimarrebbero dimensioni separate se non si ricomponesse il *puzzle* in una unità. Le autrici partono dalla interazione tra dimensione genetica e dimensione epigenetica, riportando l'esito di numerose ricerche, per le quali rimando al testo, in base a cui

«le marcature epigenetiche non influiscono soltanto sull'attività dei geni, ma anche sulla probabilità che la regione [di DNA interessata] venga sottoposta a un cambiamento genetico»²⁷².

Anche «le variazioni epigenetiche *indotte* – cambiamenti che insorgono in risposta a condizioni ambientali alterate – sono in grado di influire sull'evoluzione attraverso il sistema genetico»²⁷³ non solo rivelando variazioni genetiche in precedenza nascoste che vengono attivate, ma anche guidando la selezione di varianti genetiche²⁷⁴. Ora, al di là della retroazione delle variazioni epigenetiche sul sistema genetico, quello che mi pare dia unità alla interazione tra i sistemi presentati è il principio della “assimilazione genetica”, terminologia coniata da Conrad H. Waddington²⁷⁵. Secondo questo principio «una variazione epigenetica indotta che ha luogo in maniera ripetuta è in grado di guidare la selezione dei geni deputati a produrre lo stesso fenotipo»²⁷⁶.

272 *Ivi*, 306. Si tratta dei cosiddetti *jumping genes*.

273 *Ivi*, 321.

274 Cfr. *ivi*, 324.

275 Il nome di Conrad Hal Waddington rimane legato anche al concetto di *canalizzazione embrionale*, secondo cui una mutazione puntiforme nelle fasi precoci dello sviluppo può *canalizzare* lo sviluppo morfogenetico in diverse direzioni, originando, a causa dei vincoli a cui l'organismo stesso è sottoposto, un organismo armonico (cfr. C.H. WADDINGTON, *An Introduction of Modern Genetics*, London, 1939; C.H. WADDINGTON, *Organisers and Genes*, Cambridge [UK], 1947).

276 E. JABLONKA - M.J. LAMB, *L'evoluzione*, 327. Le autrici, nelle pagine viciniori, fanno l'esempio delle callosità presenti sotto la pancia dello struzzo o dell'assenza di incroci di reticoli venosi sulle ali della *Drosophila*. Per una sintesi delle ricerche più significative si veda il riassunto delle pp. 339-340.

Questo ci dice che un carattere indotto o acquisito, a certe condizioni, può trasformarsi in un carattere ereditato.

Le pagine successive vogliono estendere il principio della *assimilazione genetica* anche al comportamento: la *terza dimensione*, in quanto «la selezione naturale è in grado di convertire in un comportamento innato quella che in origine era una risposta appresa nei confronti dell'ambiente»²⁷⁷. Questa idea non è una novità ed è conosciuta nella Biologia evolutiva come “effetto Baldwin”. Nel 1896 il paleontologo americano Henry Fairfield Osborn e due psicologi, Conway Lloyd Morgan in Inghilterra e James Mark Baldwin negli USA, proposero in maniera indipendente l'idea, poi diventata nota come *effetto Baldwin* appunto, secondo cui – lo dico senza le sfumature che sarebbero dovute – l'abilità di un organismo ad apprendere nuovi comportamenti (ad esempio per acclimatarsi ad un nuovo *stress* ambientale) influenzerà il suo successo riproduttivo e quindi influirà sulla composizione genetica della sua specie attraverso la selezione naturale. A questo va aggiunto un ulteriore elemento che emerge da varie ricerche riportate da Jablonka e Lamb. Allorché un comportamento, che inizialmente dipendeva fortemente dall'apprendimento, viene assimilato geneticamente, si libera la possibilità di aggiungere un nuovo comportamento appreso. In altre parole: l'assimilazione genetica esonera delle energie precedentemente investite nell'apprendimento e queste possono essere rivolte ad ulteriore apprendimento. In tal senso *l'assimilazione genetica*, lì dove accade, garantisce la possibilità dell'*estensione* dell'apprendimento di nuovi comportamenti, fatti salvi i limiti di capacità.

Dopo aver preso in considerazione il modo in cui il sistema genetico può assumere il controllo del comportamento che gli animali precedentemente dovevano imparare, le nostre autrici si spingono a considerare una situazione più complessa, nella quale i comportamenti appresi o le conseguenze delle attività di un animale si trasmettono di generazione in generazione. Quando ciò accade, i mutamenti che si verificano all'interno del sistema genetico e di quello comportamentale inevitabilmente interagiscono.

«Le reciproche influenze dei due sistemi ereditari risultano più facilmente osservabili nelle popolazioni umane, ma non si limitano alla nostra specie né agli animali sociali. Ogniqualvolta le attività di una generazione plasmano le condizioni di vita per quella successiva, si assisterà a un *feedback* tra geni ereditati e nicchia ereditata»²⁷⁸.

277 *Ivi*, 354.

278 *Ivi*, 364.

Quest'ultima può consistere in un aspetto alterato nell'ambiente chimico o fisico, come il terreno modificato dalle attività dei lombrichi, oppure il sistema di tane scavato dai conigli, ma quella che qui prenderemo in esame è la cultura che gli uomini costruiscono per se stessi. Sottolineare l'eredità sociale, anche in questo caso, non è cosa nuova. Ancora Baldwin si rese conto che i fattori culturali spesso determinano quante probabilità abbia di sopravvivere e di riprodursi chi è dotato di varie doti fisiche e mentali. L'idea, tuttavia, ha avuto un seguito modesto: fino a poco tempo fa i biologi evuzionisti prestavano infatti scarsa attenzione al modo in cui cambiamenti genetici e culturali si influenzassero reciprocamente, tenendo debitamente separati il fattore genetico da quello culturale. Controcorrente è andato l'antropologo americano William Duhram, che da qualche anno a questa parte parla di *coevoluzione* di questi due aspetti. Duhram ha analizzato una serie di esempi affascinanti del modo in cui i mutamenti degli stili di vita umani hanno influenzato le frequenze di parte dei nostri geni. Un esempio spesso citato è quello del gene della lattasi, una cui variante è presente nelle popolazioni nordeuropee, per esempio, che riescono, anche dopo lo svezzamento, ad assorbire i nutrienti del latte senza difficoltà. La variante non è presente in altre popolazioni, come quelle attorno al Mediterraneo che utilizzano il latte come cibo, ma, in larga misura, sotto forma di formaggio, yogurt o analoghi derivati. Sicché la presenza o meno del gene della lattasi è collegata «in maniera causale alle prassi culturali associate all'industria casearia»²⁷⁹, le quali, a loro volta, sono collegate alle mitologie delle rispettive popolazioni. Questo è uno degli esempi più evidenti, tra gli altri, della “coevoluzione tra geni e cultura”²⁸⁰. Naturalmente

«l'idea ha senso se il mutamento culturale a livello di condizioni di vita è persistente e stabile, ma non in presenza di mutazioni rapide e frequenti. Se la cultura altera senza posa gli aspetti percettivi, cognitivi e pratici della nicchia che costruisce, come può l'evoluzione genetica procedere di pari passo?»²⁸¹.

È questo uno dei problemi che rendono così difficile e stimolante la comprensione della coevoluzione di geni e cultura negli esseri umani.

E veniamo ora alla *quarta dimensione*, quella simbolica. Jablonka e Lamb, interrogandosi su cosa sia il linguaggio e quale ne sia l'evoluzione, prendono in esame sia la Teoria della Scuola di Chomsky²⁸², che quella della Scuola

279 *Ivi*, 365.

280 Cfr. *ivi*, 368.

281 *Ivi*, 370-371.

282 Avram Noam Chomsky, docente di Linguistica al MIT di Boston, è riconosciuto come il fondatore della *grammatica generativo-trasformativa*, indicata come uno dei più rilevanti contributi alla

funzionalista²⁸³, per mostrarne i punti irrisolvibili²⁸⁴. Secondo la prima, esiste un dispositivo innato per l'acquisizione del linguaggio, che resta indipendente sia dalle capacità cognitive che da quelle comunicative. Questo dispositivo, in base ad una grammatica universale di carattere formale, costituirebbe la struttura di base su cui ogni bambino può apprendere una determinata lingua. A seconda degli idiomi cui i bambini sono esposti, vengono attivati in maniera differente gli 'interruttori' dei parametri situati nel loro cervello, apprendendo così le diverse lingue. Ora però da un punto di vista evolutivo l'approccio chomskiano presenta un problema:

«Se la grammatica universale deve preesistere perché il linguaggio venga acquisito, allora è difficile vedere come possa essere insorta tramite un'evoluzione che ha avuto luogo un passo dopo l'altro, guidata dalla funzione»²⁸⁵.

La funzione del linguaggio è, ovviamente, quella di comunicare, funzione mediante la quale elaboriamo, organizziamo e trasmettiamo le nostre conoscenze

Linguistica teorica del XX secolo. La sua influenza è andata al di là della stretta Disciplina linguistica, fornendo interessanti e fecondi spunti di riflessione anche nell'ambito della Filosofia, della Psicologia, delle Teorie evoluzionistiche, della Neurologia e della Scienza dell'informazione. Anche se non esiste un volume che possa rappresentare una *summa* del suo pensiero, che si trova disperso in numerosissime opere, è però disponibile una raccolta italiana di suoi saggi: A.N. CHOMSKY, *Saggi linguistici*, 3 voll., Torino, 1969-1970: 1. *L'analisi formale del linguaggio*. 2. *La grammatica generativa trasformazionale*. 3. *Filosofia del linguaggio: ricerche teoriche e storiche*.

283 Nota anche come *Scuola strutturale-funzionalista*, rappresenta un ambito di studi e ricerche che prende le mosse dai postulati di Ferdinand de Saussure e che mira a identificare e descrivere le unità della lingua in base alla funzione che esse svolgono nella comunicazione. Tra gli autori più importanti ricordiamo: Nikolaj Sergeevič Trubeckoj, i cui studi sono stati importanti soprattutto in Fonologia, ove i suoni di una lingua vengono studiati in rapporto alla loro funzione distintiva, vale a dire alla capacità che essi hanno di distinguere due parole diverse, rappresentando i fonemi le unità minime distintive della lingua. Roman Jakobson, celebre per aver indirettamente criticato il modello di comunicazione proposto da Claude Shannon e Norbert Wiener, riscontrando come le funzioni della comunicazione linguistica non siano riducibili alla mera trasmissione del messaggio. In tal modo si hanno la funzione emotiva, incentrata sull'emittente, diretta a manifestarne sensazioni, stati d'animo, reazioni emotive; la funzione conativa, incentrata sul destinatario, diretta a imporgli un certo comportamento; la funzione referenziale, incentrata sul referente, diretta a fornire informazioni su di esso; la funzione metalinguistica, incentrata sul codice, diretta a evidenziarne le modalità di funzionamento; la funzione poetica, incentrata sul messaggio, diretta a curarne l'elaborazione e la strutturazione formali; la funzione fatica, incentrata sul canale, diretta a verificarne l'efficienza e a eliminare i disturbi o rumori. Louis Hjelmslev riprese la dicotomia saussuriana 'significante-significato' nelle nozioni corrispondenti di espressione e contenuto. L'identificazione su base funzionale delle unità linguistiche avviene con la cosiddetta "prova di commutazione", che serve a mostrare se la sostituzione di un elemento con un altro sul piano dell'espressione abbia come conseguenza una differenza sul piano del contenuto o, inversamente, se la sostituzione di un elemento con un altro sul piano del contenuto comporti una differenza sul piano dell'espressione.

284 Rimando necessariamente al testo per un'analisi dettagliata, riportando qui solo gli esiti della discussione critica.

285 E. JABLONKA - M.J. LAMB, *L'evoluzione*, 373.

intorno alla realtà, negoziandone continuamente il senso condiviso socialmente. La Teoria funzionalista cerca di spiegare l'evoluzione del linguaggio in ordine alla sua funzione, ritenendo la facoltà celebrale deputata ad esso non una facoltà speciale del cervello, ma collegata ai processi e ai meccanismi cognitivi generali condivisi anche con altri animali, segnatamente i primati. E tuttavia se, in questa seconda prospettiva, l'aspetto evoluzionistico viene incluso, la Teoria non riesce a rendere conto della specificità del linguaggio umano. Sostenere che il linguaggio si è evoluto per comunicare, infatti, resta un'affermazione generica, in quanto non rende conto del modo in cui il sistema linguistico posseduto dagli esseri umani sia diventato il particolare sistema di comunicazione che in effetti è. Questa Teoria non riesce a rendere conto dei *limiti* del linguaggio umano, ovvero della sua specificità: molte cose si possono dire solo con le parole, è vero, ma ci sono altre cose che non possono essere dette con le parole, e per questo esistono altre modalità di espressione come le Arti, ad esempio.

Dopo il rigetto delle ipotesi viste, le nostre autrici introducono le ricerche condotte da Daniel Dor e la stessa Eva Jablonka²⁸⁶. Nell'articolo richiamato, i ricercatori rilevano come molte delle ricerche condotte sull'origine del linguaggio si basano su uno stesso assunto, quello che è stato battezzato "*phenotype first*" (prima il fenotipo). In altre parole la premessa da cui molti ricercatori muovono sarebbe la seguente:

«La comparsa del linguaggio si può e si dovrebbe spiegare in base a un preliminare progresso (o un insieme di fasi in cui si è avuto un miglioramento) delle capacità cognitive individuali umane. I primi esseri umani devono aver raggiunto un certo livello nelle capacità cognitive (generiche o specificamente legate al linguaggio) prima che il linguaggio stesso (o l'insieme dei linguaggi) incominciasse a svilupparsi a livello sociale, e probabilmente a influire, durante il processo, sull'evoluzione delle capacità cognitive stesse della specie umana»²⁸⁷.

Da parte loro Dor e Jablonka propongono un rovesciamento di questa premessa. Secondo loro il linguaggio ha incominciato a svilupparsi come una tecnica di comunicazione *nella collettività* e non a partire da singoli individui, anzi prima che i singoli individui acquisissero la capacità di servirsene in modo efficiente. Si è trattato quindi

«di un processo in cui gli interventi collettivi dell'esplorazione a livello culturale hanno prodotto nuovi comportamenti, i quali hanno a loro volta indotto

286 D. DOR - E. JABLONKA, *I geni vengono dopo. Come i comportamenti hanno influenzato l'evoluzione del linguaggio*, in *MicroMega*, XXXI (2016), n. 6, 81-105.

287 *Ivi*, 82.

cambiamenti nelle cognizioni individuali, con modalità che infine sono state in parte adattate e integrate a livello genetico»²⁸⁸,

secondo il principio dell'*assimilazione genetica* e dell'*estensione*, già introdotto. Si tratta di un approccio socioculturale, secondo le ipotesi propositive di vari studiosi, tra cui Lev S. Vygotskij²⁸⁹ e Donald Winnicott²⁹⁰, in cui si dà rilievo alla reciprocità dello scambio, alla condivisione, alla negoziazione di un punto di vista comune o ai significati condivisi, al coordinamento, all'intersoggettività. In questa prospettiva l'evoluzione del linguaggio rappresenta

«il frutto di continue interazioni tra il sistema ereditario culturale e quello genetico, considerando la costruzione della nicchia [il mondo simbolico] e l'assimilazione genetica entrambe rilevanti»²⁹¹.

5.3 Oltre l'imperialismo genocentrico: la Teoria dei sistemi di sviluppo

Se vale quello che abbiamo maturato attraverso la proposta di Jablonka e Lamb, dobbiamo concludere che «l'ereditarietà non dipende solo e soltanto dal DNA. L'informazione viene trasferita da una generazione all'altra da molti sistemi ereditari in interazione tra loro»²⁹², in un modo che: (1) non esclude la relazione tra Biologia dello sviluppo e Biologia dell'evoluzione; (2) riabilita tesi del lamarckismo secondo le quali la selezione naturale non è sempre di origine casuale, ma spesso mirata, nel senso che influisce di prefe-

288 *Ivi*, 84.

289 Cfr. L.S. VYGOTSKIJ, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Firenze, 2009 (il testo fu scritto nel 1931). L'altra opera che lo ha reso famoso nel mondo è: L.S. VYGOTSKIJ, *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*, (L. MECACCI, cur.) Roma-Bari, 2011 (orig.: 1934). Anche in questo caso la notorietà venne intorno agli anni Sessanta, quando il suo pensiero fu divulgato in Occidente. Secondo Vygotskij i processi psichici sono basati sull'impiego dei segni e in primo luogo dei simboli del linguaggio: questi hanno un'origine socio-culturale e vengono acquisiti dall'individuo nel corso del suo sviluppo ontogenetico. Tale acquisizione è un processo continuo di interiorizzazione che il bambino matura nell'ambiente familiare e sociale in cui è nato e vive. I sistemi simbolici che egli acquisisce gli permettono di comunicare con gli altri individui, di apprendere gli elementi e i valori della cultura del suo ambiente e di regolare il proprio comportamento nel mondo.

290 Donald Winnicott ha studiato il rapporto oggettuale primario fra madre e bambino, che rappresenta il nucleo centrale dal quale si articola lo sviluppo psichico dell'individuo; in questa prospettiva ha esplorato le aree più precoci dell'esperienza soggettiva riformulando, all'interno della Teoria psicanalitica, alcuni fenomeni cruciali quali la formazione del sé, la costituzione dell'Io, l'acquisizione della realtà esterna, ecc. Tra le sue opere: D. WINNICOTT, *Il bambino e il mondo esterno*, Firenze, 1983 (orig.: 1957); D. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla Teoria dello sviluppo affettivo*, Roma, 1970 (orig.: 1965).

291 E. JABLONKA - M.J. LAMB, *L'evoluzione*, 382.

292 *Ivi*, 396.

renza sulle funzioni o le attività in grado di rendere gli organismi più adeguati all'ambiente in cui vivono. Un limite però che riscontro nella proposta di Jablonka e Lamb – probabilmente dipendente dalla mia incapacità di leggere oltre ciò che è detto – è che il sistema ereditario genetico è fatto interagire rispettivamente con il sistema ereditario epigenetico, con il sistema ereditario culturale e con il sistema ereditario simbolico, ma non viene esplicitata la interazione tra i tre sistemi ulteriori a quello genetico. Per questa ragione trovo le tesi di Jablonka e Lamb meno evoluta rispetto alla proposta che viene da Susan Oyama, così come la presenta nella sua opera principale: “*The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution*”. Qui l'interazione è al cuore della Teoria, ed è talmente importante da dover modificare l'unità biologica protagonista dell'evoluzione.

L'autrice parte dall'idea che il pensiero occidentale ci consegna un antichissimo dualismo, quello tra forma e materia, un'idea «così profondamente radicata nella nostra tradizione intellettuale che è difficile pensare in altri termini»²⁹³. Esso trova origine nella tradizione religiosa dell'Occidente, secondo la quale «Dio creò il mondo dando ordine al caos»²⁹⁴. Questo dualismo, in cui la forma rappresenta il principio attivo e la materia quello passivo nella spiegazione di un qualsiasi fenomeno, si ripropone attraverso i secoli in diverse maniere, per esempio attraverso l'ubiquità dell'argomento del disegno divino, debitamente secolarizzato: ora non è più Dio, ma la Natura a prendere il suo posto: in questa versione aggiornata «la nostra natura è creata attraverso un piano genetico, una intelligenza presente nei cromosomi, che fu creata a sua volta attraverso la selezione naturale»²⁹⁵. E questo fino alla Biologia contemporanea, la quale trova nell'idea di *informazione genetica*²⁹⁶ – cui è connesso il concetto di *programma genetico* – l'attuale configurazione dell'argomento del disegno come pure dell'antica idea di forma, riproponendo un atteggiamento preformista che si pensava seppellito dopo Darwin. Esso risorge, tuttavia, poiché

«l'importante dimensione simbolica *up-down* (Dio-terra) che fu minacciata dall'eliocentrismo copernicano, fu presto tradotta in quella *passato-futuro* attraverso il concetto di evoluzione»²⁹⁷.

293 S. OYAMA, *The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution*, 2 ed., (Foreword by R.C. LEWONTIN) Duhram (NC), 2000, 124.

294 *Ivi*, 1.

295 *Ivi*, 12.

296 Per una discussione dettagliata e aggiornata sul concetto di “informazione”, quanto mai polimorfo e sfuggente, si veda: P. VIDALI - F. NERESINI, *Il valore dell'incertezza. Filosofia e Sociologia dell'informazione*, Milano-Udine, 2015.

297 S. OYAMA, *The Ontogeny*, 89.

Dal passato, in virtù della selezione naturale operata dall'intelligenza di Natura, viene quell'informazione genetica che, secondo questa visione,

«esiste prima della sua utilizzazione o espressione. [...Essa] è ritenuta essere uno speciale tipo di causa tra tutti i fattori che possono essere necessari per un fenomeno, la causa che impone ordine e forma alla materia»²⁹⁸.

In questa prospettiva il gene, secondo una metafora in qualche modo animistica, rappresenta una specie di “spettro nella macchina biologica”²⁹⁹, dal quale dipende in modo esclusivo lo sviluppo che dà forma all'organismo. L'errore di coloro che sostengono questa posizione sta nel fatto che «*assegnano rilevanza formativa solo al DNA, ove è ritenuta risiedere la rappresentazione codificata del fenotipo (o le istruzioni per la sua costruzione)*»³⁰⁰.

Rispetto a questo errore, l'evidenza da cui parte la nostra autrice è la seguente: l'informazione genetica inerente la formazione di un organismo deve essere sviluppata partecipando ai processi ontogenetici da cui si genera un organismo nella sua forma compiuta. Questa trasformazione, a seconda del livello di analisi prescelto,

«può essere osservata sia come risultante da interazioni *tra* entità diverse, come cellule o organismi, sia come interazioni *interne* ad una stessa entità, come un embrione o una famiglia»³⁰¹.

In ogni caso ci troviamo di fronte ad *interazioni processuali*. Questa considerazione, tanto ovvia quanto fondamentale, ci permette di sostenere che

«l'informazione non è una qualche materia misteriosa, capace di essere trasmessa da un luogo a un altro e poi tradotta, accumulata e immagazzinata. Piuttosto, essa si sviluppa da tipi di relazioni»³⁰².

Come analogamente sostiene Felice Cimatti, alla scuola di Giorgio Prodi, una informazione vale dal punto di vista del vivente, se è *biologicamente significativa*³⁰³, e questo può essere così inteso: «Presenza di significato [...] vuol dire [...] ‘esistenza di un oggetto che è significativo per’ (che è cioè

298 *Ivi*, 2-3.

299 Cfr. *ivi*, 8.

300 *Ivi*, 30.

301 *Ivi*, 4.

302 S. OYAMA, *L'occhio*, 149.

303 Cfr. F. CIMATTI, *Mente, segno e vita. Elementi di Filosofia per Scienze della comunicazione*, Roma, 2003, 26.

capace di indurre un cambiamento specifico)»³⁰⁴. La Oyama, da parte sua, rileva che la “rilevanza biologica”³⁰⁵ di un’informazione, che venga dai geni o dall’ambiente non è importante, dipende dalle interazioni in cui essa è coinvolta. In tal senso il DNA *diviene* informazione, non lo è di per sé. E lo diviene nel processo ontogenetico di formazione dell’organismo. In quella che Susan Oyama chiama la “coreografia dell’ontogenesi”, dalla quale emerge un organismo formato, la configurazione cromosomica rappresenta solo uno degli attori che interagiscono nel processo, «l’‘informazione’ che essa trasmette o la forma dell’organismo emergente su cui influisce dipende da quale sia la danza che esegue, quando, dove e con chi»³⁰⁶. L’informazione, in altre parole, non è data in maniera preconstituita, ma viene costruita e trasformata continuamente.

Una conseguenza rilevante che deriva dallo spostamento dell’attenzione dal *programma genetico* ai *processi ontogenetici* di sviluppo dell’organismo è la rivalutazione di quei fattori altri rispetto al DNA, che erano stati ritenuti marginali. Questo consente alla Oyama di ridiscutere dalle radici la opposizione tra “*nature*” e “*nurture*”³⁰⁷: innato e acquisito, geni e ambiente, natura e cultura, che ha visto, specialmente per quanto attiene l’identità e la natura umana – proprio come proposto in questo studio – la polarizzazione tra coloro per i quali il richiamo al biologico assume gli aspetti di un’evocazione ultimativa per la spiegazione dell’evoluzione, e coloro che invece, dal fronte opposto, sposano una visione di tipo culturalista o costruzionistico-sociale, lasciando inalterata la dicotomia. A questa polarizzazione Susan Oyama oppone l’idea, tanto ovvia quanto fondamentale, che non esistono genomi se non integrati in un ecosistema. Questo significa che non esistono dall’un lato i geni (o l’organismo) e dall’altro lato l’ambiente, già di per sé costituiti e isolati gli uni rispetto all’altro, che *anche* entrano in relazione, ma piuttosto *sistemi di sviluppo*, i quali

«includono non solo i genomi con le strutture e i processi cellulari, ma le relazioni intra- ed interorganiche, incluse le relazioni con membri di altre specie e interazioni con l’ambiente inanimato come tale»³⁰⁸.

304 G. PRODI, *Le basi materiali della significazione*, Milano, 1977, 27.

305 Cfr. S. OYAMA, *The Ontogeny*, 38. Il tema appare in diverse pagine del testo. I termini usati sono “*relevance*” e “*significance*”.

306 *Ivi*, 26.

307 Vale la pena precisare che il termine inglese “*nurture*” è di difficile resa in italiano, soprattutto nel contesto teorico della proposta di Susan Oyama, la quale lo contrappone sempre a “*nature*”. Tradurlo con “acquisito” o con altri termini con cui è convenzionalmente tradotto, come “educazione” o “apprendimento”, sembra sottintendere che la dimensione opposta, quella *naturale*, sia non acquisita, cioè innata. Non è questa, come si vedrà, la posizione della Oyama.

308 *Ivi*, 139.

Né è da dimenticare che, trovandoci «di fronte a un sistema complesso, costituito da processi in una scala che va dal molecolare al biogeografico»³⁰⁹, le interazioni non sono solo orizzontali, come appena detto, ma anche verticali, poiché entità o processi interagenti ad un livello inferiore producono effetti ad un livello superiore, e viceversa. Questo elimina l'idea di un livello basilare da privilegiare rispetto agli altri e rende futile la ricerca di un *primum movens*. D'altra parte, l'osservazione e la descrizione di un livello del sistema resta parziale, ancorché puntuale, e non può essere preferita a quelle di altri livelli perché ritenuta 'più fondamentale'. Questo sistema complesso³¹⁰ vive in virtù della interdipendenza e della interazione processuale reciproca tra i diversi interagenti³¹¹ (*interactants*) posti ai diversi livelli. Interagenti e livelli che, pertanto, non esistono separati e definiti in maniera indipendente l'uno dall'altro, secondo una visione interazionista classica, che la Oyama critica. Piuttosto essi sussistono solo come parti dell'intero che costituiscono interagendo tra di essi, in virtù di una regolazione cibernetica³¹² interattiva e distribuita (non un controllo centralizzato e prestabilito), che permette l'equilibrio dinamico dell'intero sistema. Nell'*interazionismo costruttivistico* che la Oyama propone proprio l'influenza e il controllo *reciproci* inerenti le interazioni processuali tra i costituenti e i livelli del sistema sono decisivi, che è quanto dire che organismi e ambienti si co-determinano e si co-definiscono vicendevolmente.

Per avviarci a chiudere questo paragrafo, vale la pena sintetizzare le posizioni di Susan Oyama, che sposiamo in pieno, proponendo le decisive riconcettualizzazioni che derivano dall'idea che geni e ambiente sono parti di un sistema di sviluppo che produce fenotipi:

«1. La *natura* non è trasmessa, ma costruita. La natura di un organismo – cioè le caratteristiche che lo definiscono qui ed ora – non è genotipica (un programma o progetto genetico che causa lo sviluppo), ma *fenotipica* (un prodotto dello sviluppo). Poiché i fenotipi cambiano, le nature non sono statiche ma transitorie, e ciascun genotipo, poiché ha una norma di reazione, può dare luogo a molteplici nature.

309 S. OYAMA, *L'occhio*, 211.

310 Ove con la parola "sistema" non si intende «la forma abbreviata di 'macchina governata da un programma'» (*ivi*, 51).

311 Esempi di interagenti nei sistemi di sviluppo sono: lo stesso genoma, le cui parti interagiscono; la struttura cellulare; sostanze chimiche intracellulari; l'ambiente extracellulare (meccanico, ormonale, energetico); sistemi riproduttivi parentali, sia fisiologici che comportamentali; ambiente fisico diretto; conspecifici e membri di altre specie; clima e risorse di cibo (cfr. *ivi*, 73-74).

312 Il controllo cibernetico è basato, come noto, sul *feedback* o retroazione tra controllore e controllato. Secondo la Oyama «l'autentica definizione [di *feedback*] è l'abilità di controllare in virtù dell'essere controllato» (S. OYAMA, *The Ontogeny*, 131).

2. La *nurture* (cioè le interazioni di sviluppo a tutti i livelli) è cruciale sia per i caratteri tipici che per quelli atipici, forma i caratteri universali come quelli variabili, è fondamentale per i caratteri stabili come per quelli labili.

3. *Natura* e *nurture* non sono pertanto sorgenti alternative della forma e del potere causale³¹³. Piuttosto, la natura è il *prodotto* di quei *processi* che sono le interazioni di sviluppo che noi definiamo *nurture*. Al contempo, quella natura fenotipica è una risorsa dello sviluppo per interazioni successive. La natura di un organismo non è altro che la sua forma e la sua funzione. La natura, essendo fenotipica, dipende dal contesto di sviluppo con la stessa profondità e intimità con cui dipende dal genoma. Pertanto, identificare la natura con quel genoma significa perdere l'intera storia dello sviluppo, proprio quello che hanno sempre fatto le spiegazioni preformiste.

4. L'evoluzione è dunque la storia derivata di sistemi di sviluppo»³¹⁴.

Come si può evincere da questa lunga, ma significativa citazione, Biologia dello sviluppo e Biologia dell'evoluzione, che fino a poco tempo fa viaggiavano ciascuna per proprio conto³¹⁵, costituiscono al contrario una unità, poiché l'unità dell'evoluzione è proprio costituita dai sistemi di sviluppo. L'eredità, in tal senso, non può essere compresa come la mera replicazione dei geni più qualche modificazione molecolare derivante dal caso o dalla pressione selettiva ambientale, ma «come la trasmissione di tutte le condizioni di sviluppo»³¹⁶: «Quello che viene trasmesso da una generazione alla successiva è un intero sistema di sviluppo»³¹⁷.

6. CHE NOME DARE ALL'UOMO?

6.1 *Un isomorfismo sistemico*

Cosa emerge da quanto siamo andati fin qui dicendo, sia dal lato della cultura che dal lato della natura?

- Mi pare si possa riscontrare che per entrambe le prospettive presentate, dal lato della cultura e dal lato della natura, è visibile un isomorfismo di

313 «Nella sintesi offerta dalla nozione di sistema di sviluppo che si evolve, natura e *nurture* non sono più cause alternative, ma i *prodotti* (*nature*) di sviluppo e i *processi* (*nurture*) mediante cui essi vengono generati». S. OYAMA, *L'occhio*, 112.

314 *Ivi*, 48-49.

315 Della storia dell'incontro e della fusione tra Biologia dello sviluppo e dell'evoluzione, il cosiddetto *evo/devo* (*evolution/development*) se ne può aver un panorama nel testo di A. MINELLI, *Forme del divenire. Evo-devo: la Biologia evolucionistica dello sviluppo*, Torino, 2007.

316 S. OYAMA, *The Ontogeny*, 43.

317 S. OYAMA, *L'occhio*, 71.

struttura e di dinamica. Sia dal lato del biologico che dal lato del culturale si evince innanzitutto una *appartenenza*. Ciascuno di noi, prima di sviluppare la propria *differenza*, e anche dopo che l'abbia sviluppata, appartiene. E appartiene, a titolo di individuo, non solo a delle popolazioni biologiche (*homo sapiens sapiens*, mammiferi, vertebrati, ecc.) o a delle popolazioni culturali (occidentale, italiano, *boomer*, ecc.) a seconda dei criteri tassonomici che sono messi in gioco. Non negando questo aspetto, vorrei sottolineare l'idea di appartenenza a quello che abbiamo chiamato, con Susan Oyama, "sistema di sviluppo". Con la parola "sistema" intendo sottolineare che *il mondo* al quale ciascuno di volta in volta si trova ad essere gettato e ad appartenere (che è sia naturale che culturale ad un tempo) non si presenta come somma di elementi, ma come una organizzazione di elementi interagenti e interdipendenti. Foucault avrebbe parlato di *rete*, intendendo con questo termine una trama di legami onnidirezionali e mobili. Il sistema si costituisce, così, nella delimitazione, sia pure porosa e sfilacciata, di quel *campo* all'interno del quale gli elementi interagenti risentono della perturbazione condizionante l'uno dell'altro. Foucault direbbe: del *potere* dell'uno sull'altro, secondo una visione di esso *distribuita* e non centralizzata. Si tratta di quel *dominio di significatività*³¹⁸ che viene ritagliato dall'ambiente casuale, proprio in ragione delle interazioni sistemiche degli elementi che lo costituiscono e così lo delimitano. Ed è all'interno di un *sistema effettivo* e non ideale, che fornisce *interagenti e condizioni contingenti* più o meno (s)favorevoli – che aprono e chiudono possibilità – che l'ontogenesi di ciascuno avviene, rappresentando ciascuno sia un punto di sostegno che un punto di resistenza nell'interazione cui partecipa.

- In secondo luogo è rilevante sottolineare che ogni sistema è *storico*. Esso, secondo le analisi di Foucault, che possiamo estendere anche ai sistemi naturali, ha una provenienza ed una emergenza. Ha una genealogia ricostruibile a partire da un a priori storico, ovvero da condizioni date ed irripetibili, ma rilevabili solo a posteriori per questo o quel fenomeno, per questa o quella scala di grandezza, e secondo un intreccio che resta sempre non facile da sbrogliare per capirne le interrelazioni. Ciò che è, è come è, perché

318 Mi pare sia utile qui distinguere tra *significato* e *significatività*. Il significato fa riferimento ad un processo di *significazione*, governato da regole, in base al quale, in una comunità linguistica data, il parlante è in grado di dare a comprendere all'ascoltatore qualcosa del mondo collegando un significante ad un significato, ove con significato si intende quell'uso linguistico che permette di cogliere il referente a partire dalla prospettiva di senso che il significante intende. Si tratta di un processo istituzionale e quindi indisponibile *privatim*. La significatività fa invece riferimento ad un processo di *significanza*, in virtù del quale ciò che mi viene incontro e che colgo in base al significato, risulta rilevante per me. Si tratta di un processo che riguarda ciascuno nella sua singolarità.

è divenuto così come è. In tal senso proprio *nella storicità natura e cultura trovano la sintesi in un unico movimento* sia di sviluppo che evolutivo.

- In terzo luogo è rilevante sottolineare che il sistema a cui ciascuno appartiene è costituito da processi che si sviluppano su livelli diversi di complessità, interagendo questi dal basso verso l'alto e viceversa. E si tratta di processi che per lo sviluppo di ciascuno possono assumere una più o meno alta *significatività*, che è il tratto che unisce senza soluzione di continuità vita naturale e vita culturale³¹⁹. Essi cioè permettono a ciascuno di assumere plasticamente la forma che gli è singolarmente propria e che lo fa emergere come singolarità. La forza strutturante delle diverse interazioni processuali le quali, si badi bene, non sono solo cooperative, ma anche conflittuali, dipenderà dalla *portata* degli scambi, ovvero dalla quantità (sotto-soglia, normo-soglia, sovra-soglia) e dalla qualità (la forza di impatto) di energia scambiata (calore, acqua, nutrienti, affetto, valori, potere, informazioni, ecc.), nonché dalla *durata* di questi scambi. In base alla appartenenza ad un sistema di sviluppo e, quindi, in base alle interazioni costruttive e/o distruttive nelle quali ciascuno a livello incosciente o cosciente si troverà *inevitabilmente* a vivere, ciascuno prenderà forma attraverso una progressiva *autorganizzazione*, strutturandosi nella sua *autonomia*, come sistema a sua volta complesso. Sottolineo, con Edgar Morin, che l'autonomia di cui qui parliamo, è "un'autonomia *emergente*"³²⁰. Essa non sta all'origine, non costituisce qualcosa come un

319 Non posso evidentemente sviluppare ulteriormente questo punto. Mi pare tuttavia quanto mai importante quanto prospettato dalla Oyama, poiché, se la *significance* sta alla base di ogni interazione, allora l'Ermeneutica, come proposta filosofica, può aspirare a qualcosa di più di quanto hanno sostenuto Heidegger o Gadamer, poiché, come sostiene Morin, già un organismo unicellulare è capace di computazione lì dove «il *computo* opera l'unità fondamentale del fisico, del biologico, del cognitivo» (E. MORIN, *Il metodo. 2. La vita della vita*, Milano, 2004, 223 – orig.: 1980). Egli afferma pure che «l'essere unicellulare si costituisce come centro di riferimenti e determina uno spazio polarizzato/cardinalizzato in funzione di sé: vicino/lontano e (secondo la morfologia) a lato/davanti/dietro, alto/basso. Questi quadri di riferimento auto-polarizzati permettono di prendere le decisioni 'egoistiche' in funzione del bisogno o del pericolo: avvicinarsi/allontanarsi, assorbire/respingere. Così l'essere computante si pone, per le sue operazioni, al centro di uno spazio-tempo di cui *interpreta* gli eventi che lo concernono come segnali e segni [...]. L'essere si costituisce insomma come centro di comunicazioni e di azioni. In quanto centro di comunicazioni, esso *traduce* in informazioni per-sé i dati o gli stimoli che gli giungono dal suo stesso organismo come dall'universo esterno, genera dei messaggi per il suo organismo ed, eventualmente, per l'universo esterno» (*ivi*, 188; i corsivi che ho evidenziato fanno da contrappunto alla *significance* cui si riferiva Susan Oyama). Ulteriormente si può dire che la questione della verità della conoscenza (che è interpretazione) non è una questione relegabile nelle zone 'spirituali' e rarefatte dell'essere. O solo nell'ambito 'culturale'. Sapere che ciò con cui anche l'organismo unicellulare ha a che fare è ciò che è, è decisivo per la sua vita e per la sua morte. Porre la questione della verità a partire da questo livello, di vita e/o di morte, può aiutare a comprendere quanto rilevante sia il discorso sulla verità, non relegabile certo, a mio giudizio, né in certi bizantinismi analitici, né in un brutale neorealismo.

320 E. MORIN, *Il metodo*, 116.

fondamento, ma è una emergenza organizzazionale retroagente sulle condizioni e sui processi che l'hanno fatta emergere. Il termine "autorganizzazione" vuole sottolineare che il sistema che si genera si fonda su processi che non richiedono l'intervento di qualche principio ontologicamente eterogeneo rispetto al genere del sistema stesso. In tal senso si può concludere che ciascuno *emerge* come forma singolare grazie alla contingenza delle interazioni che hanno costituito il suo concreto sviluppo³²¹.

6.2 *Persona*

Come chiamare, a questo punto, il *ciascuno* cui ho fatto riferimento fino ad ora?

Con Paul Ricoeur considero:

«*Coscienza?* Come si potrebbe credere ancora all'illusione di trasparenza legata a questo termine, dopo Freud e la Psicoanalisi? *Soggetto?* Come si potrebbe nutrire ancora l'illusione di una fondazione ultima in qualche soggetto trascendentale, dopo la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte? *L'io?* Chi non prova l'impotenza del pensiero a fuoriuscire dal solipsismo teorico, posto che esso non prenda le mosse, come Emmanuel Lèvinas, dal volto dell'alto, eventualmente in un'Etica senza Ontologia?»³²².

Opteremo forse per *individuo*? Nemmeno. Perché, come visto, il *ciascuno* che si differenzia nella sua ontogenesi non si dà semplicemente come membro di una popolazione biologica e/o culturale. Egli non è semplicemente un caso particolare di un genere universale, anche se questo non è escluso. Né potremo chiamarlo individuo se, come sostiene Alain Laurent,

«l'individuo è fondamentalmente unico proprietario di se stesso e sovrano: per natura non appartiene a nessuno e a nessuna cosa (altri individui, entità sociali o naturali) nella misura in cui tale appartenenza comporterebbe il suo essere posseduto o subordinato senza consenso»³²³.

Pur volendo condividere le nobili preoccupazioni libertarie dell'individualismo etico-politico, resta inspiegato, in questa prospettiva filosofica, il modo

321 In un mio precedente articolo proponevo idee analoghe ma, giudico oggi, ancora obbedienti ad un interazionismo classico, per dirla con Susan Oyama (cfr. G. GIORGIO, *La persona tra identità e riconoscimento*, in C. DOTOLÒ - G. GIORGIO [curr.], *Credo la risurrezione della carne la vita eterna*, Bologna, 2013, 181-233).

322 P. RICOEUR, *La persona*, 3 ed., Brescia, 2002, 27 (orig.: 1992).

323 A. LAURENT, *Storia dell'individualismo*, Bologna, 1994, 17 (orig.: 1993).

di costituzione dell'individualità di ciascuno, che in qualche modo è dato sempre per scontato. Non lo potremo chiamare nemmeno *esserci*, con Heidegger, poiché, pur se molta della riflessione presentata in "Essere e tempo"³²⁴ può essere recuperata in questa prospettiva (mondanità, cura, storicità, ecc.), da essa rimane fuori l'aspetto dell'infrapersonale biologico³²⁵. Non credo si possa nemmeno rispolverare il venerabile *animale razionale*, sia perché, da un punto di vista semantico, presenta non pochi problemi³²⁶, sia perché tale definizione si muove su uno sfondo preformista, sia perché resta una visione sostanzialmente dualista, sia perché resta una definizione sostanzialista, che isola l'essere umano dal contesto in cui vive, facendo della relazionalità un fatto accidentale.

Nella tradizione occidentale esiste una parola che, ritengo, possa nominare questo *ciascuno*: essa è *persona*, termine che interpreto alla scuola di Luigi Pareyson³²⁷, come auto-relazione (differenza) ed etero-relazione (appartenenza), e unità di auto-relazione ed etero-relazione. Si noti bene: non parlo di "autocoscienza", ma di autorelazione, includendo tutto ciò che coscienza non è. È vero che Roberto Esposito ci ha messo in guardia da quello che lui chiama «il 'dispositivo' della persona», per sottolinearne il ruolo performativo, cioè produttivo di effetti reali eminentemente giuridici che l'uso del termine persona ha avuto nella storia. Tale effetto

«si basa sulla separazione presupposta, e continuamente ricorrente, tra persona come entità artificiale e uomo come essere naturale cui può convenire o meno uno statuto personale»³²⁸.

Persona in questo studio viene adoperato con una accezione filosofica più che giuridica, per evidenziare come, al di là di ogni dualità tra anima e corpo,

324 Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, (F. VOLPI, cur.) Milano, 2005 (orig.: 1927).

325 Cfr. M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della Metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Genova, 1992 (orig.: 1983). Si veda, di contro: J. DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, (Introduzione di G. DALMASSO) Milano, 2006. Mentre per Heidegger, come per Scheler e per altri, è rilevante stabilire una fessura tra l'animale e l'uomo, la strategia di Derrida intende decostruire la supponenza acritica con cui l'essere umano presume di parlare dell'animale come di un essere *fuori di sé*, come di qualcosa che non sia parte integrante della sua vita. A proposito del rapporto tra l'ambito conscio e l'ambito inconscio della persona, si veda: P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*. I. *Il volontario e l'involontario*, Genova, 1990 (orig.: 1950).

326 Cfr. U. Eco, *Semiotica e Filosofia del linguaggio*, Torino, 1984, cap. II.

327 Per il quale mi permetto di rinviare a: G. GIORGIO, *La salvezza come riuscita: schizzo sul pensiero metafisico di Luigi Pareyson*, in *Ricerche Teologiche*, IX (1998), 139-167, nonché: G. GIORGIO, *Il Personalismo ermeneutico di Luigi Pareyson*, in *Prospettiva Persona*, XVI (2007), n. 60, 10-14.

328 R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e Filosofia dell'impersonale*, Torino, 2007, 13. Lo schiavo, a metà fra cosa personale e persona reificata, resta un caso emblematico.

come anche tra io e mondo, *persona* (come un attore sulla scena) dice la singolarità intera di una presenza vivente con gli altri nel mondo, cioè agente e paziente, secondo una unità interna di sé con se stessa che non è più da pensare in modo gerarchico (mente/corpo, spirituale/materiale, intelletto/sensibilità, ecc.) ma sistemico. E secondo una unità esterna di sé con il mondo che non è più da pensare in modo atomistico (ogni cosa sta per conto suo come sostanza separata) ma olistico.

Il termine *persona*, del resto, permette di escludere una visione statica dell'essere umano, poiché è proprio il gioco di auto- ed etero-relazione che via via le dà forma (etica, aggiungerebbe Foucault), a fornire l'aspetto che può sintetizzare in unità la dinamica del divenire contingente che la caratterizza. La persona, infatti, non si mantiene tanto in una omeostasi, un equilibrio stazionario, quanto in una *omeoresi*, un equilibrio dinamico, frutto, appunto, di incessanti interazioni adattive, rispetto alle situazioni vissute che la definiscono a loro volta. Persona significa dire pertanto responsabilità etica e forma etica storicamente via via sintetizzata. Del resto essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali che odiernamente ci troviamo a dover affrontare.

6.3 *Identità narrativa*

Se è vero che la persona si costituisce come una autorganizzazione emergente che prende forma in ragione del gioco di etero- ed auto-relazione, vorrà dire che nel vivere di tutti i giorni, in ciò di cui si occupa, in ciò a cui si dedica, in ciò che fa e non fa, in chi incontra, ecc. è scoperto non solo il mondo significativo con cui la persona ha a che fare, ma anche se stessa. Viene a manifestazione, cioè, *chi* ciascuno è, la *persona* che è, proponendosi in un *assetto ermeneutico orientato* che la distingue. Parlo di *assetto*, in quanto la sedimentazione della propria esperienza di sé nel mondo si stabilizza su disposizioni e schemi di funzionamento che, acquisiti “là e allora” sulla freccia del tempo dello sviluppo si ripropongono “qui ed ora” in una continua attualizzazione di essi a più alti livelli di sviluppo. Parlo di *assetto ermeneutico*, in quanto l'assetto acquisito mantiene la persona in una propria e particolare apertura al mondo secondo proprie capacità di lettura e risposta alle situazioni. Parlo di *assetto ermeneutico orientato*, poiché in base al proprio assetto ciascuno è inclinato verso ciò in cui più si ritrova, in cui cioè viene confermata l'esperienza sedimentata, rappresentando la novità, in genere, un elemento di scompiglio e di obbligo di ridefinizione di sé. In tal senso non parrà strano poter riconoscere una persona in ragione di un suo specifico *stile*, un modo di vedere le cose e

di comportarsi, un modo di vivere, insomma, che è caratteristica propria, e verificabile, in generale, in ogni suo atto specifico, come ciò che colora nello stesso modo tutto ciò che fa. In questa modalità stabilizzata di funzionamento si manifesta una fisionomia personale che dà continuità al comportamento pur nella molteplicità degli atti posti in essere.

Bisogna riconoscere, a questo punto, che, quando le cose vanno secondo le attese, cioè quando ci si muove nella *canonicità* di un assetto ermeneutico orientato acquisito, per la persona, come anche per gli altri con cui ha a che fare, non c'è ragione di interrompere il flusso ordinario della vita che semplicemente *va*. E tuttavia quando accade qualcosa di sorprendente, ovvero un evento che rompe (in eccesso o in difetto) le aspettative attese, l'attrito tra l'atteso e l'accaduto spinge la persona ad arrestarsi sulla soglia di se stessa e del suo agire. Limitandoci all'esperienza di sé, si può dire che sono questi i momenti in cui la persona, nel domandare e/o domandarsi ragione di ciò che è accaduto, entra più o meno acutamente in crisi d'identità, come si dice, perché non si riconosce o non è riconosciuta per quella che è nel vissuto esperito.

È questo il momento che segna il passaggio dal vissuto *della* esperienza del mondo e di sé al discorso *sulla* esperienza del mondo e di sé. Il discorso è sempre un dire qualcosa su qualcosa a qualcuno secondo regole³²⁹. Esso può avere diverse modalità ed essere una descrizione, una spiegazione, una argomentazione oppure una narrazione. Particolarmente su questa ultima modalità del discorso, diversi autori hanno posto l'accento per le caratteristiche ad essa proprie, la maggiore delle quali consiste nel processo di configurazione di *una* storia a partire da una *molteplicità* di elementi eterogenei raccolti dal vissuto, come persone, linguaggi, relazioni, emozioni, moventi, valori, sensazioni, scopi, azioni, accadimenti, percezioni, mezzi, luoghi, tempi, atmosfere, verità, e così via. Proprio in tale processo configurante una trama, un tessuto che collega e innerva la molteplicità degli elementi, le narrazioni possono essere *produttrici di senso*, potendo dare intelligibilità a ciò che era inizialmente inintelligibile e, perciò, ci sorprende. Sviluppando l'unità dell'azione narrativa che raccorda la dispersione degli elementi eterogenei nell'unità configurante di un racconto, è possibile che *la persona si riappropri di sé di volta in volta quale personaggio del racconto*, potendo sviluppare una autocritica ed una trasformazione *etica* di sé. Essa si fa cosciente di sé. Con le parole di Paul Ricoeur:

«Da tale correlazione *fra* azione e personaggio del racconto scaturisce una dialettica *interna* al personaggio, che è l'esatto corollario della dialettica di concordanza

329 Mi permetto di rimandare a: G. GIORGIO, *La via del comprendere. Epistemologia del Processo di Diritto*, Torino, 2015, 171-181.

e discordanza, che viene dispiegata dalla costruzione dell'intreccio dell'azione. La dialettica sta in ciò che, secondo la linea di concordanza, il personaggio trae la propria singolarità dall'unità della sua vita considerata come la totalità temporale, essa stessa singolare, che lo distingue da ogni altro. Secondo la linea di discordanza, questa totalità temporale è minacciata dall'effetto di rottura provocato dagli eventi imprevedibili che la costellano di interpunzioni (incontri, incidenti ecc.); la sintesi concordante-discordante fa sì che la contingenza dell'evento contribuisca alla necessità in qualche modo retroattiva della storia di una vita, sulla quale si modula l'identità del personaggio. Il caso è, così, tramutato in destino. E l'identità del personaggio, che si può dire esser costruito nell'intreccio, non si lascia comprendere altrimenti che all'insegna di tale dialettica [...]. La persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'entità distinta dalle *sue* 'esperienze'. Al contrario: essa condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata. Il racconto costruisce l'identità del personaggio, che può esser chiamata la sua identità narrativa, costruendo quella della storia raccontata. L'identità della storia fa l'identità del personaggio»³³⁰.

Non è irrilevante sottolineare come il racconto metta in gioco proprio una persona che non appare più come una pura mente staccata dalle sue emozioni, dalle sue percezioni, dalla sua corporeità, dal suo mondo, dai suoi ruoli sociali. Piuttosto, come oggi è invalso dire, contro le tesi di un cognitivismo computazionale, vale una mente che è *incarnata*. La mente, in altre parole, non esiste nel chiuso di una *black box*, ma si dà solo in quanto mente umana incarnata in un corpo, che agisce radicata in una situazione³³¹. A voler essere ancora più audaci, se consideriamo il corpo, o forse meglio, la corporeità come quel fenomeno che «si produce come quel poter avvertire ciò che in modo significativo ci viene incontro, ci interpella»³³², e dall'altro lato estendiamo la mente oltre il mero aspetto cognitivo, ritrovando, come insegna la Fenomenologia, l'intenzionalità come fenomeno proprio di essa, condivisa con il mondo animale, allora i confini tra mente e corpo sfumano. Piuttosto *il corpo è la mente* nella misura in cui l'intenzionalità, ovvero la *coscienza di... qualcosa*, include in sé percezione, emozione, comprensione e azione, cogliendo le cose in quanto più o meno significative per la vita, al di là di ogni distinzione tra piano biologico e culturale, e annodando in unità il comprendere e il comprendersi, il sentire e il sentirsi, il vivere e il viverci: l'esperire ciò che in una determinata situazione

330 P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, 1996, 239-240.

331 Per un resoconto si veda: M. PALMIERO - M.C. BORSELLINO, *Embodied Cognition. Comprendere la mente incarnata*, Fano (Pesaro Urbino), 2014, in cui la *embodied cognition* viene presentata sotto le tre accezioni di *grounded cognition*, *situated cognition* e *enacted cognition*. Il punto di partenza di questa svolta è rappresentata dall'opera di F.J. VARELA - E. THOMPSON - E. ROSCH, *La via di mezzo della conoscenza. Le Scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Milano, 1992 (orig.: 1991).

332 G. ARCIERO - G. BONDOLFI, *Sé, identità e stili di personalità*, Torino, 2012, 103.

si rivolge a me e mi interpella ad una risposta e l'esperirmi responsivo rispetto ad esso nel contesto in cui questo incontro avviene, forse segnando in maniera irreversibile un tratto della mia personalità³³³.

Anche altri autori, come Alasdair McIntyre³³⁴, Charles Taylor³³⁵ e Jerome Bruner³³⁶, hanno sottolineato l'identità della persona come *identità narrativa*, poiché la persona, nella sua omeoresi, vive nella continua riconfigurazione adattiva di sé a partire da ciò che di nuovo o deviante o diverso la raggiunge, obbligandola a raccontare e raccontarsi ancora di nuovo³³⁷, per integrare il contingente nell'esperienza sedimentata di sé e, al tempo stesso, per rileggere questa stessa esperienza rispetto al nuovo che accade. Vale la pena rilevare che ogni storia va raccontata sempre a qualcuno, riportando in primo piano, ancora una volta, la relazione. Sempre rispetto a qualcuno la nostra storia, quella che ci identifica, vissuta e/o narrata, è raccontata, mantenendo quindi sempre, nel suo complesso,

«un elemento fortemente retorico, come se volesse giustificare perché era necessario (non in senso causale ma morale, sociale, psicologico) che la vita prendesse quella determinata direzione. Il Sé come narratore non si limita a raccontare, bensì giustifica»³³⁸.

Tuttavia proprio la presenza degli altri, destinatari del racconto, comporta la possibilità di un *controllo*, come anche la possibilità di una *negoiazione del senso* che, impedendo ultimamente il delirio, riporta (o almeno può riportare) continuamente la persona a se stessa, a ciò che è nel suo vissuto, e non a ciò che crede di essere.

333 Qui sono costretto ad essere brutalmente sommario, se non ermetico. Per maggiori dettagli rimando alla sintesi delle diverse posizioni sulla relazione tra mente e corpo presentata in: G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Assisi (Perugia), 2006, cap. III. Senza citare tutti gli autori che vanno in questa direzione, come gli ormai classici Gregory Bateson, Gerald Edelman o Joseph Le-Doux, rimanderò ad una Disciplina di recente costituzione che meriterebbe qui di essere presentata: la Psiconeuroendocrinoimmunologia, abbreviata nell'acronimo PNEI. Se ne può avere una sintesi in italiano nel libro di F. BOTTACCIOLI, *Psiconeuroendocrinoimmunologia. I fondamenti scientifici delle relazioni mente-corpo. Le basi razionali della Medicina integrata*, Cornaredo (Milano), 2005, come pure in diversi siti dedicati presenti nel *WEB*.

334 A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di Teoria morale*, Roma, 2007, cap. XV in particolare (orig.: 1981). L'idea ha le sue radici nella riflessione di Dilthey.

335 CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, 1993, 133 (orig.: 1989).

336 Cfr. J. BRUNER, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Roma-Bari, 2002 (orig.: 2002).

337 C'è da dire che la capacità di racconto da parte della persona arriva con un maturo uso del linguaggio. E tuttavia questa storia *prima* è ugualmente scritta nel corpo che siamo, e, da questo punto di vista, resta recuperabile. Anche qui non posso che rimandare semplicemente a: G. FERRI - G. CIMINI, *Psicopatologia e carattere. L'Analisi reichiana. La Psicoanalisi nel corpo e il corpo nella Psicoanalisi*, Roma, 2012; G. FERRI, *Il corpo sa. Storia di psicoterapie in supervisione*, Roma, 2017.

338 J. BRUNER, *La ricerca del significato. Per una Psicologia culturale*, Torino, 1992, 117 (orig.: 1984).

Una volta riconfigurata la propria identità, la persona può tornare al vissuto *della* esperienza del mondo e di sé, smettendo il discorso *sulla* esperienza del mondo e di sé. In questo anello di retroazione tra il senso vissuto e il senso narrato, la persona si mantiene, per quanto possibile, fedele³³⁹ a se stessa, non in una morta ripetizione di schemi acquisiti, bensì nella responsabilità³⁴⁰ del compito che è per se stessa (rispetto al mondo e agli altri) e dell'opera che realizza di sé, portando a compimento, ci auguriamo, quell'estetica dell'esistenza che consiste nel dare forma etica a se stessa, una forma che non esclude la nuda carne.

339 Il tema della fedeltà risulta manifestamente assente dalla riflessione contemporanea, probabilmente a motivo dell'abuso che se ne è fatto nel quadro della ideologia e della retorica dei regimi totalitari che si sono avuti nel secolo scorso e che, in forme 'patriottiche' o brutalmente fondamentaliste, ancora affliggono la realtà contemporanea (cfr. M. ADRIANI - M. BORGHESI, "Fedeltà", in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, IV, Milano, 2006, 4012-4013, con relativa bibliografia di tradizione personalista).

340 Un tema quanto mai attuale. A parte il recente Convegno della Società Italiana di Filosofia Morale "Etica e responsabilità", svoltosi presso l'Università di Roma Tre il 26 e 27 maggio 2017, tra le recenti pubblicazioni in lingua italiana segnalo: L. CIMMINO, *Autodeterminazione. Un argomento a favore della 'responsabilità ultima'*, Napoli, 2003; C. DOVOLICH (cur.), *Etica come responsabilità. Prospettive a confronto*, Milano, 2003; M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, Economia e Tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Roma, 2006; M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (cur.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, Neuroscienze e società*, Torino, 2013; M. VERGANI, *Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Milano, 2015; V. FRANCO, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Roma, 2015.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore

Uno sguardo sulle Antropologie filosofiche attuali

GIOVANNI GIORGIO

Abstract

Alla facilità con la quale spesso si fa riferimento ad un'Antropologia cristiana non corrisponde di fatto una altrettanto facile delineazione concreta di tale Antropologia. Lo studio qui proposto offre una lettura critica delle principali tendenze filosofiche dalle quali si sono sviluppate, più o meno espressamente, le diverse prospettive antropologiche contemporanee.

Oggetto della riflessione critica è l'idea che l'uomo, in fondo, sia "prodotto" o dal mondo culturale (sociale) o da quello naturale (biologico), privandolo così della sua più radicale soggettività ed 'eccedenza' rispetto al mondo. Per contro: nelle stesse tendenze filosofiche di fondo emergono posizioni critiche che ripropongono, sia pure sotto angolature contemporanee, i requisiti propri di un'Antropologia che voglia risultare "cristiana", mettendo in crisi proprio i presupposti che vogliono dissolvere ciò che è proprio della persona umana o nel mondo naturale (biologico) o nel mondo culturale (sociale).

Parole chiave: Antropologia cristiana; Antropologia filosofica; visione antropologica genocentrica.

Abstract

The ease with which we often refer to a Christian Anthropology does not in fact correspond to an equally easy concrete delineation of this Anthropology. This study offers a critical reading of the main philosophical tendencies from which the various contemporary anthropological perspectives have more or less expressly developed.

The object of critical reflection is the idea that the human being, after all, is "produced" either from the cultural (social) or natural (biological) world, thus depriving them of their most radical subjectivity and "surplus" with respect to the world. On the other hand, in the same basic philosophical tendencies, critical positions emerge proposing, albeit under contemporary points of view, the specific requirements of an Anthropology that seeks to be "Christian", precisely by undermining the very presuppositions that are intended to dissolve what is proper to the human person, either in the natural (biological) world or in the cultural (social) world.

Keywords: Christian Anthropology; Philosophical Anthropology; genocentric anthropological vision.

III. ARGUMENTA

Sezione soggetta a *peer-review*.

Missione ecclesiale e Pastorale giudiziale¹

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE

SOMMARIO Introduzione: la Pastorale giudiziale nell'orizzonte della *norma missionis*. 1. Nuclei principali della missione ecclesiale coinvolti nei Processi di nullità matrimoniale. 2. Caratteristiche della gestazione, promulgazione e ricezione critica della riforma. 3. Alcune implicazioni della conversione pastorale nello svolgimento del Processo. Conclusione.

SUMMARY *Introduction: Judicial Pastoral Ministry within the horizon of the norma missionis. 1. Principal core of the ecclesial mission involved in the Processes of matrimonial nullity. 2. Features of the gestation, promulgation and critical reception of the reform. 3. Some implications of pastoral conversion during the Process. Conclusion.*

INTRODUZIONE: LA PASTORALE GIUDIZIALE NELL'ORIZZONTE DELLA *NORMA MISSIONIS*

Vorrei iniziare chiarendo il modo in cui intendo affrontare il concetto espresso nella prima parte del titolo di questa riflessione. Dopo gli interventi di così autorevoli teologi e filosofi, nonché dei colleghi esperti in Filosofia del Diritto e in Teologia del Diritto canonico, non avrebbe senso che un processualista, occupato soprattutto nello studio del Diritto positivo, riprendesse in termini generali il tema della missione ecclesiale nella relazione conclusiva della Giornata canonistica. Un tale contesto suggerisce di riferirsi ora alla missione in un'ottica più modesta. Credo di dover farlo proponendo alcune

1 Relazione presentata in occasione della XIII Giornata canonistica interdisciplinare sul tema "Diritto canonico e Pastorale: la *norma missionis*", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense il giorno 28 febbraio 2018 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

chiavi di lettura che, in relazione allo studio del Processo canonico, suggerisce la prospettiva della *norma missionis*. Considerando il metodo di studio che si intende proporre nell'*Institutum Utriusque Iuris*, detta prospettiva può però illuminare ogni approssimazione al fenomeno giuridico, anche quella di chi si occupa del Diritto e del Processo in ambito secolare².

Sarebbe oltremodo interessante poter addentrarsi nella stimolante gamma di tematiche che suscita l'orientamento della *norma missionis* rispetto ai Processi penali e rispetto ai Processi che hanno all'origine un conflitto sorto per atti compiuti da chi esercita la potestà di governo ecclesiastica, quando tali atti non sono condivisi dai destinatari dei medesimi, perché ritenuti illegittimi o, almeno, ingiusti o inopportuni. Ritengo infatti urgente sviscerare il complesso di richiami pastorali che provengono dai valori espressi nei concetti di giustizia riparativa (rispetto ai Processi penali³) e di partecipazione corresponsabile alla missione (per quanto riguarda i conflitti amministrativi⁴). Ragioni di

-
- 2 Per una recente esposizione del metodo di studio del Diritto, anche di quello canonico, promosso nel nostro Istituto, con riferimento alle sue componenti fondazionale, storica, internazionale, comparatistica e forense, si veda: M.J. ARROBA CONDE, *Il metodo del Diritto: comparazione e Utrumque Ius*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017), 265-272; l'idea proposta è che l'orizzonte della *norma missionis*, rispetto al metodo, non riguarda solo la sua dimensione fondazionale (nella quale si collocano gli insegnamenti di materie metagiuridiche e, in concreto, la Teologia del Diritto canonico), o il solo Diritto canonico, ma incide anche su tutti gli altri aspetti del metodo, seppur con una comprensibile diversa intensità. Sulla necessità di "nuova consapevolezza metodologica" nel campo della Teologia del Diritto canonico, si veda: P. GHERRI, *La Teologia del Diritto canonico a quindici anni dalla sua nascita: status questionis dal punto di vista epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017), 492, 495-498; si veda anche: F.S. REA, *Teologia e Diritto nel prisma della missione ecclesiale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXXIII (2018), 151-235.
- 3 Nel settore penale ritengo piene di richiami sul fondamento missionario del Diritto le 'urgenze' segnalate da M. Riondino derivanti dalla proposta di attribuire alla Pena canonica il significato di un "progetto di bene", e non tanto (o non primordialmente) quello di una "mera privazione di certi beni", così come dalla promozione dei valori della "mediazione" rispetto agli obiettivi di riconciliazione (cfr. M. RIONDINO, *Giustizia riparativa e mediazione nel Diritto penale canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 46, Città del Vaticano, 2011, 145-184). Sull'importanza di valorizzare nella Chiesa l'orientamento della giustizia riparativa, anche in vista alla testimonianza da rendere rispetto ai modelli sanzionatori extra-ecclesiali, si veda: L. EUSEBI, *La Chiesa e il problema della Pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*, Brescia, 2014; si veda anche: A. TITOMANLIO, *La non esigibilità. Il Diritto penale canonico snodo tra libertà morale e dignità della persona*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 78, Città del Vaticano, 2016.
- 4 La valorizzazione della corresponsabilità nella missione è alla base dell'innovativo orientamento proposto da P. Gherri circa il Diritto amministrativo canonico, con evidenti e previsibili ricadute rispetto al senso e alla configurazione dei relativi Procedimenti e Processi (cfr. P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 289-302); non erano mancati nella dottrina precedenti orientamenti interpretativi nei quali si sosteneva che il senso ultimo dei Ricorsi amministrativi dovrebbe essere quello di aiutare chi svolge Uffici di autorità ad assicurare un esercizio della sua corrispettiva potestà in termini di servizio, così come le decisioni ultime dell'Autorità amministrativa aspirano ad essere comprese come un modo di aiutare il destinatario dell'Atto

opportunità inducono questa volta a limitare lo sguardo ai Processi di nullità matrimoniale, visto l'interesse che suscita ancora la loro riforma recente⁵.

Chiarisco così la seconda parte del titolo. Non sarebbe confacente allo scopo delle Giornate canonistiche ricondurre lo studio sulla Pastorale giudiziale al modo di organizzare la fase pre-processuale, scindendola dall'operato squisitamente giuridico inerente allo svolgimento del Processo stesso⁶. Non si pensi che, in questo modo, intendo eludere una tra le sfide più concrete poste dalla riforma per la prima volta, con una previsione espressa, o che sia mia intenzione unirmi al coro di chi interpreta la dimensione pastorale del Processo di nullità matrimoniale come qualcosa di implicito, con lo sterile e ricorrente argomento secondo il quale i Processi, per il fatto di appartenere all'attività istituzionale della Chiesa, non possono non essere visti come un servizio pastorale⁷.

amministrativo controverso a non interpretare la propria vocazione cristiana in chiavi meramente individualistiche; in tal senso, si veda: Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Teologia e Diritto canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XII, Città del Vaticano, 1987, 199.

- 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; mi riferirò solo alle Norme inerenti alla riforma dei Canonici del Codice della Chiesa latina, ma quella delle Chiese orientali è identica, eccetto su certi aspetti organizzativi, includendosi corrispondenze con strutture loro proprie (cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: Mitis et Misericors Jesus*, in *AAS*, CVII [2015], 946-957).
- 6 Tradizionale obiettivo delle nostre Giornate è sempre stato lo sforzo per analizzare, decifrare e proporre con la maggior adeguatezza e rigore possibili alcuni concetti necessari allo studio del Diritto della Chiesa (obiettivo che è indicato come *explicatio terminorum*), con speciale attenzione alle esigenze di possibile perfezionamento del metodo. In tal senso sarebbe riduttivo interpretare le esigenze di riflessione sulla "Pastorale giudiziale" come problema solo di natura operativa, relativo alla nuova fase pre-processuale (di cui si occupano gli Artt. 1-5 delle *Regole procedurali* emanate insieme ai Canonici modificati dai *motu proprio*), anziché come questione di fondo e di metodo di studio, con le corrispondenti possibili ricadute concettuali.
- 7 La connessione tra Diritto e Pastorale ha rappresentato una costante dei discorsi dei Pontefici, seppur solo raramente vi siano menzioni esplicite (per un esame agevole, si veda: G. ERLEBACH [cur.], *Le Allocuzioni dei sommi Pontefici alla Rota Romana [1939-2003]*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXIV, Città del Vaticano, 2004). Come Allocuzioni di speciale interesse, in quanto contengono una menzione più esplicita della dimensione pastorale, si veda: 1) IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio: Ad Romanæ Rotæ Prælatos, Auditores, Officiales et Advocatos Anno iudiciali ineunte*, 18 ianuarii 1990, in *AAS*, LXXXII (1990), 873, dove si fa riferimento all'equivoco di «attribuire portata ed intenti pastorali unicamente a quegli aspetti di moderazione e di umanità che sono immediatamente collegabili con l'*æquitas canonica*; ritenere cioè che solo le eccezioni alle Leggi, l'eventuale non ricorso ai Processi ed alle Sanzioni canoniche, lo snellimento delle formalità giuridiche abbiano vera rilevanza pastorale. Si dimentica così che anche la giustizia e lo stretto Diritto – e di conseguenza le Norme generali, i Processi, le Sanzioni e le altre manifestazioni tipiche della giustizia, qualora si rendano necessarie – sono richiesti nella Chiesa per il bene delle anime e sono pertanto realtà intrinsecamente pastorali»; 2) FRANCISCUS PP., *Allocutio: Ad omnes participes Tribunalis Romanæ Rotæ*, 24 ianuarii

Si deve però riconoscere che, a ragionare così, può contribuire il fatto che, tolte le Norme sulla fase previa, le modifiche della disciplina sull'andamento del Processo di nullità matrimoniale non siano state numerose⁸, nonostante l'impatto rilevante che possiedono due di esse: la soppressione dell'obbligo legale di conseguire una doppia decisione affermativa conforme per ottenere la dichiarazione di nullità nei Processi ordinari e la previsione di un Processo *brevior*, dove la decisione è affidata al Vescovo, quando si diano determinate condizioni prima dell'istaurazione del Giudizio.

Tale modo riduttivo di argomentare non renderebbe però ragione del profilo specifico che ha orientato la riforma dei Processi di nullità matrimoniale nel suo complesso, se intesa, come di dovere, in connessione con la più ampia opera di riforma della Chiesa, promossa sul nascere dell'attuale pontificato, ma disegnata nelle sue basi in un documento legato all'ultima Assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi celebrata nel pontificato precedente: l'Esortazione "*Evangelii Gaudium*"⁹. In essa, la riforma ecclesiale viene espressa in termini di "conversione pastorale" e si snoda in richiami che, almeno in modo implicito, risuonano nel m.p. "*Mitis Iudex*". Tra questi ha uno speciale rilievo la volontà di essere Chiesa in uscita, che cerca le persone in situazione di periferia esistenziale: una Chiesa che quando incontra le persone non vuole essere condizionata da schemi predeterminati o da logiche di autoconservazione; che evita di porsi come "dogana", volta cioè ad emettere giudizi implacabili anziché ad assumere una prassi di guarigione, come deve fare una Chiesa che si intende come ospedale da campo¹⁰.

2014, in *AAS*, CVI (2014), 89-90, dove si avverte che «la dimensione giuridica e la dimensione pastorale del ministero ecclesiale non sono in contrapposizione, perché entrambe concorrono alla realizzazione delle finalità e dell'unità di azione proprie della Chiesa. L'attività giudiziaria ecclesiale, che si configura come servizio alla verità nella giustizia, ha infatti una connotazione profondamente pastorale, perché finalizzata al perseguimento del bene dei fedeli e alla edificazione della Comunità cristiana. Tale attività costituisce un peculiare sviluppo della potestà di governo, volta alla cura spirituale del Popolo di Dio, ed è pertanto pienamente inserita nel cammino della missione della Chiesa. Ne consegue che l'Ufficio giudiziario è una vera diaconia, cioè un servizio al Popolo di Dio in vista del consolidamento della piena comunione tra i singoli fedeli, e fra di essi e la compagine ecclesiale».

- 8 Sul numero limitato di Norme effettivamente modificate dalla recente riforma, si veda: 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.
- 9 Cfr. FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1019-1137; si può pensare che sia proprio la natura programmatica di questa Esortazione, rispetto al pontificato di Francesco, la ragione per la quale si è voluto evitare di qualificarla come esortazione "post-sinodale".
- 10 Precedentemente alla promulgazione della riforma dei Processi di nullità matrimoniale avevo indicato il possibile rapporto tra i principi portanti dell'Esortazione *Evangelii Gaudium* e le linee di tendenza emerse nell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 2014 sul modo di trattare

Articolerò la riflessione in tre passaggi: in primo luogo mi riferirò all'individuazione di quei nuclei della missione ecclesiale da ritenere in gioco nei Processi per la dichiarazione della nullità matrimoniale; descriverò poi le caratteristiche che ritengo più significative circa la gestazione, promulgazione e ricezione della riforma; finirò con quelle che possono essere segnalate come le sue principali conseguenze nella Pastorale giudiziale.

1. NUCLEI PRINCIPALI DELLA MISSIONE ECCLESIALE COINVOLTI NEI PROCESSI DI NULLITÀ MATRIMONIALE

Iniziamo dall'individuazione dei nuclei della missione rilevanti in questa materia. Nel farlo si devono tener fermi, come premessa, i dati più determinanti nell'impostazione canonistica che intendiamo promuovere ricorrendo al concetto sintetico di *norma missionis*: il fatto che l'Ordinamento canonico riguarda una Comunità fondata sulla libera adesione in coscienza, attraverso i vincoli di comunione nella fede e nella missione¹¹; e che la missione, a sua volta, è un annuncio di liberazione rivolto a ogni persona, specie se immersa in situazioni di sofferenza che possano oscurare l'orizzonte di salvezza, vale a dire, che possano erodere la fiducia nella possibilità di far propria, come progetto di vita operante già in questo mondo, la proposta di senso esistenziale annunciata e contenuta nella Buona Notizia che è il Vangelo¹². Tale nucleo oggettivo e irrinunciabile, espresso nella *norma missionis*, aiuta a capire quanto

queste Cause; si veda: M.J. ARROBA CONDE, *Le proposte di snellimento dei Processi matrimoniali nel recente Sinodo*, in L. SABBARESE (cur.), *Sistema matrimoniale canonico* in Synodo, Roma, 2015, 74. Una volta promulgata la riforma ho indicato l'effettiva connessione tra le nuove Norme e i richiami alla "conversione pastorale" di persone, mezzi e strutture in: M.J. ARROBA CONDE, *La norma missionis en la reforma procesal*, in M.M.F. REPETTO ROLÓN (dir.), *El Proceso de declaración de nulidad del vínculo matrimonial canónico*, San Isidro (Argentina), 2018, 78-112. Detta connessione è da ritenersi indiscutibile, nonostante nei testi normativi della riforma processuale la parola "pastorale" sia utilizzata appena tre volte.

- 11 Sul punto rinvio a: P. GHERRI, *Ordinamento giuridico e Diritto canonico: il contributo strutturante di Santi Romano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Rivista telematica, XII (2018), n. 28, URL: < https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/Gherri.M_Ordinamento--BIS.pdf >; M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione al Diritto canonico*, 2 ed., Milano, 2018, 1-13; A. IACCARINO, *Introduzione al Diritto canonico*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto canonico*, Città del Vaticano, 2015, 16-17.
- 12 Per il tipo di problemi che si affrontano nelle Cause di nullità matrimoniale, considerando soprattutto il loro diretto riferimento a esperienze storiche concrete, dolorose ma in attesa di evoluzioni positive, ritengo molto utile (come suggerisce il prof. Estrada) esprimere in questi termini (progetto di senso esistenziale) il concetto teologico della "salvezza", che risulta anche indicato nell'ultima disposizione del CIC (Can. 1752) come la Legge suprema della Chiesa (cfr. J.A. ESTRADA, *De la salvación a un proyecto de sentido: por una Cristología actual*, Barcelona, 2013).

risulterebbe un contro-senso ogni Norma canonica positiva, ogni applicazione o interpretazione di essa, che siano di ostacolo all'esperienza personale di libertà e liberazione racchiusa nel Vangelo e all'esperienza di comunione che dà identità alla Chiesa¹³.

Il richiamo alla *norma missionis* non si esaurisce però in una sorta di allarme generico per evitare, soprattutto nella sua dimensione operativa, possibili incoerenze dell'Ordinamento canonico con la sua finalità essenziale. Dovrebbe essere ovvio, infatti, che il Diritto nella Chiesa non possa essere di ostacolo alla missione. È meno scontato capire che la missione ha necessità di sostegno giuridico anche quando vi sia il proposito di dispiegare in modo rinnovato la sua forza liberatrice. Infatti: dinanzi alle sfide nuove della missione non basta essere soggettivamente aperti nell'applicare le Norme canoniche esistenti; tale apertura si deve tradurre anche nella promozione di un adeguato rinnovamento delle Norme e delle istituzioni canoniche¹⁴. Perciò possiamo affermare che la *norma missionis* permette di vedere il Diritto canonico come strumento che facilita la vita cristiana¹⁵. In tal senso, il recente rinnovamento dell'istituzione processuale non potrà essere interpretato come un mero intervento sul Diritto, che si è limitato ad aggiustare alcune Norme; occorre piuttosto intenderlo come un intervento che, anche per il tramite del Diritto, si propone più vasti obiettivi missionari, in favore delle persone e della Comunità, ritenuti oggi più urgenti¹⁶.

13 Il contenuto liberatore del messaggio evangelico attraverso l'opera di Cristo potrebbe dirsi l'aspetto radicalmente costitutivo della *norma fidei* che, accanto alla *norma communionis* (quale riflesso più esplicito dell'aspetto ecclesiologicalo), siamo soliti indicare come le due dimensioni irrinunciabili della *norma missionis* (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia como presencia*, in *Vida Religiosa*, LXXXVI [1999], n. 3, 185; P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 302-307).

14 La nota della "terzietà", infatti, in quanto consente di oltrepassare la sfera delle mere condotte soggettive, è condizione imprescindibile perché si possa parlare efficacemente di fenomeno giuridico (cfr. P. GHERRI, *Lezioni*, 16-21; P. GHERRI, *Corresponsabilità e Diritto: il Diritto amministrativo*, in P. GHERRI [ed.], *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010, 132; P. GHERRI, *Persone, accoglienza e Diritto*, in *Apollinaris*, LXXXIX [2016], 178-179).

15 Questo modo suggestivo, efficace e sintetico di esprimere la finalità del Diritto canonico era ricorrente negli insegnamenti del prof. E. Olivares (cfr. E. OLIVARES, *La exclusión de la indisolubilidad*, in AA.Vv., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, XI, Salamanca, 1994, 190).

16 Sulla dimensione personalista e istituzionale dell'Ordinamento canonico e la loro rilevanza nell'evoluzione delle Norme della Comunità ecclesiale, si veda: P. GHERRI, *Il ruolo del Diritto nella riforma e riformabilità della Chiesa*, in *Ricerche Teologiche*, XXIX (2018), n. 1-2, 31-53. Sul Personalismo come chiave di lettura rinnovata dell'istituzione processuale canonica rinvio a: M.J. ARROBA CONDE, *Servizio alla persona e tecnica giudiziale nel Diritto canonico*, in G. BONI ET ALII (CURT.), *Recte Sapere*. Studi in onore di Giuseppe dalla Torre, I, Torino, 2014, 19-36.

La nostra prospettiva di studio esige di interrogarsi quindi su tali obiettivi¹⁷, che credo sia ragionevole trovare in due temi riferiti al fallimento coniugale.

Il primo dei temi riguarda l'attenzione prioritaria che nell'opera di evangelizzazione, in un modo rinnovato, è stata ancora una volta riconosciuta dalle recenti Assemblee sinodali a una buona esperienza di vita in famiglia¹⁸. Si tratta di buona esperienza e non solo di esperienza vissuta in una famiglia "regolare". In qualsiasi approccio antropologico, di qualsiasi segno, si manifesta l'importanza della vita in famiglia per uno sviluppo adeguato delle persone¹⁹, nonché per una trasmissione non razionalista della fede²⁰. Il Magistero sul punto è costante e conosciuto, ma deve apprezzarsi la sua rinnovata riproposizione attraverso il concetto di "desiderio di famiglia"²¹. Si intende affermare

-
- 17 La missione, quale annuncio che si propone anche per trasformare le realtà alle quali è rivolto, appare il presupposto idoneo a garantire che possa essere adeguatamente assunto, anche rispetto allo studio del Diritto canonico, un metodo che consenta di farsi carico della realtà stessa, come proponeva il prof. I. Ellacuría per lo studio della Teologia e la Filosofia. Un metodo improntato alla missione permetterebbe di evitare (anche circa la comprensione della dimensione giuridica della Chiesa) che la funzione dell'intelligenza si esaurisca nelle analisi e nelle corrispettive distinzioni speculative, idonee solo a cogliere i significati delle diverse realtà, ma non in grado di trasformarle, assumendo la dimensione etica e pratica dell'intelligenza (cfr. I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico Latinoamericano*, in E. DUSSEL - E. RUIZ MALDONADO [CURR.], *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*. Encuentro Latinoamericano de Teología, México, 1976, 609-635).
- 18 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM. CONVENTUS GENERALIS EXTRAORDINARIUS III, *Instrumentum laboris: Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*, Città del Vaticano, 2014, nn. 64-69; SYNODUS EPISCOPORUM. CONVENTUS GENERALIS EXTRAORDINARIUS III, *Prima Congregatio generalis: Relatio ante disceptationem* del Relatore generale, Card. Péter Erdő, 06 octobris 2014, in URL: < <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/10/06/0712/03003.html> > (19/12/2019), n. 2 ("Il Vangelo della famiglia e la Pastorale familiare", lett. e: "Difficoltà interne alla famiglia e pressioni esterne"); SYNODUS EPISCOPORUM. SECRETARIA GENERALIS, *Relatio Synodi III Conventus generalis extraordinarii: Provocationes pastorales ætatis nostræ de re familiari in evangelizationis conexu*, 18 octobris 2014, in *AAS*, CVI (2014), 900, n. 37, dove si parla di una "necessità di radicale cambiamento pastorale alla luce del Vangelo della famiglia"; SYNODUS EPISCOPORUM. CÆTUS GENERALIS XIV, *Relatio finalis*, in *AAS*, CVII (2015), 1197-1198, n. 56 che indica la motivazione di fondo: il fatto che il Vangelo della famiglia sia "la risposta alle attese più profonde della persona". Il Magistero pontificio è molto ricco al riguardo, costante e, al contempo, in auspicabile evoluzione sul modo di proporlo; al riguardo, si veda: IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica: Familiaris Consortio*, in *AAS*, LXXIV (1982), 81-82, n. 1; M. RIONDINO, *La famiglia nel Magistero di Benedetto XVI. Profili giuridici*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, XCIV (2013), 229-245. Su alcuni aspetti originali del Magistero recente si veda: P. SEQUERI, *La destinazione del legame. Antropologia ed Ecclesiologia del Sacramento nuziale*, in *Apollinaris*, LXXX (2017), 231-241.
- 19 Sul tema si veda, diffusamente, F. D'AGOSTINO, *Una Filosofia della famiglia*, Milano, 2003.
- 20 Cfr. P. SEQUERI, *Il grembo familiare dell'amore. Chiesa e famiglia in Amoris Lætitia*, in *La Rivista del Clero Italiano*, XCIX (2017), n. 1, 6-18. Sull'importanza che hanno avuto nell'evoluzione della realtà ecclesiale gli ambiti in cui la fede si trasmette per via esperienziale e affettiva, compensando la freddezza di concetti dottrinali di taglio razionalista, si veda: J.A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Madrid, 1985, 21-24.
- 21 Cfr. FRANCISCUS PP., *Adhortatio apostolica post-synodalis: Amoris Lætitia*, in *AAS*, CVIII (2016), 311, n. 1.

con questa espressione la convinzione che il Signore ha depositato nel cuore di ogni persona l'aspirazione a quelle relazioni di amore oblativo, creativo e reciproco che più la rendono simile a Lui e che, proprio nell'impegno che tali relazioni esigono, rendono anche più salda la condizione delle persone quali esseri chiamati alla libertà. Ciò ridimensiona gli esiti di una lettura solo sociologica della realtà familiare odierna, di segno negativo e ingenerante una sensazione di ostilità diffusa ai valori della famiglia come istituzione. Bisogna distinguere tra le persone e i poteri forti; in realtà, solo in questi ultimi è dato riscontrare ipotetici interessi avversi alla solidità familiare, essendo le esperienze solide di famiglia spazi per la crescita di persone potenzialmente più profondamente libere, vale a dire, più al riparo da possibili manipolazioni servili alle logiche di produttività o ai soli interessi di mercato²². La convinzione sul desiderio di famiglia deve tradursi in approccio deciso alle esperienze di fragilità familiare senza cadere in quelle precipitazioni che rispondono a schemi o stereotipi solo astratti (non quindi giuridici, ma solo pseudo-giuridici), ponendo anzi come prima ipotesi di ogni fallimento coniugale la volontà di dar corso al desiderio di famiglia, di porre fine a esperienze non positive, spesso perché iniziate senza presupposti per risultare buone²³.

Un secondo obiettivo è promuovere la dinamica del discernimento di coscienza dei fedeli come modalità abituale della prassi cristiana, l'unico Culto ragionevole secondo san Paolo (cfr. *Rm* 12,2)²⁴. Il Legislatore della riforma processuale si riferisce nel Proemio a questo orizzonte, giustificando in forza di esso i criteri di accessibilità e semplificazione che hanno guidato la riforma²⁵. Tale orizzonte è connesso all'obiettivo di favorire una maggiore e più

22 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM. CŒTUS GENERALIS XIV, *Relatio finalis*, nn. 11-15.

23 Cfr. 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, 31-45; M.J. ARROBA CONDE, *Quando nell'alleanza uomo-donna si apre una ferita: il rapporto fra Norma e persona*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Strade di felicità nell'alleanza uomo-donna* (Amoris Lætitia 38), Teramo, 2018, 76-93. Queste considerazioni aiutano a capire come la comprensione del Diritto canonico secondo l'orientamento che esprimiamo nel concetto di *norma missionis* abbia potenzialità per incidere nella complessa questione dei rapporti tra fede e cultura nell'ambito di concretezza che è proprio del Diritto, incoraggiando quindi ad assumere la sfida che contengono le parole espresse da Paolo VI nel suo discorso alle Nazioni Unite del 5 ottobre 1965: manifestare il volto della Chiesa come "esperta in umanità" (cfr. PAULUS PP. VI, *Allocutio in Consilio Nationum Unitarum: Au moment*, 4 octobris 1965, in *AAS*, LVII [1965], 878).

24 L'azione di Paolo nelle Comunità da lui seguite è coerente con il discernimento quale principio guida, rispettoso della superiore azione dello Spirito nelle persone (cfr. J.A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Salamanca, 1984, 32-33). Sul rilievo giuridico del discernimento, si veda: P. GHERRI, *Discernere e scegliere nella Chiesa*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016, 9-41.

25 Cfr. FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*, Proemio.

personalizzata integrazione nella Comunità dei fedeli che hanno sperimentato il fallimento coniugale²⁶. Non di rado, per diverse ragioni (non esclusa la distorsione delle informazioni), tali fedeli sentono compromessa l'operatività dell'esperienza di salvezza nelle loro vite sotto due profili: o per non sentirsi compresi dalla Chiesa o per non riuscire a perdonare sé stessi o l'altro coniuge rispetto alle responsabilità dell'accaduto tra loro. Dagli obiettivi personalistici e di coerenza istituzionale derivanti dalla *norma missionis*, come presupposto della disciplina canonica, si evince che la messa in pratica di certe disposizioni esiga discernimento, soprattutto se sono limitative, come quelle sul grado di partecipazione alla vita della Comunità di persone in situazioni familiari complesse. Una buona interpretazione delle Norme è quella che permette, nel discernimento, di cogliere la differenziazione oggettiva di situazioni e le ulteriori sfumature che presentano i singoli casi²⁷, evitando però che il discernimento trascorra sull'onda della precipitazione, del soggettivismo consumista degli stessi interessati o dell'intuizione dell'operatore pastorale che li accompagna²⁸. In aiuto a questi obiettivi, e per evitare tali derive, si è riformato il Processo, la cui dinamica si deve ritenere quella di uno speciale discernimento²⁹. Assumere tali obiettivi personali e comunitari nel discernimento processuale richiede di non tradire la Giustizia e la Verità, in quanto contenuti irrinunciabili dell'annuncio evangelico³⁰.

26 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM. CONVENTUS GENERALIS EXTRAORDINARIUS III, *Instrumentum laboris*, n. 99.

27 Mi sono già soffermato sulla necessità di evitare precipitazioni dettate dall'illusoria idea che le previsioni astratte della Legge da applicare possano essere intese come soluzioni pressoché geometriche. In tal senso, sono controproducenti le iniziative di formazione improvvisate e precipitose che, pur improntate all'obiettivo generico di aiutare gli operatori che debbono poi trattare con le persone, possono provocare l'idea di un Diritto ridotto a poco più che un ricettario pratico da applicare alle varie situazioni; nulla di più lontano dall'esigenza di scoprire tra le carte la persona che c'è dietro (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La interpretatio Iuris nell'applicazione della riforma del Processo canonico di nullità matrimoniale*, in M. D'ARIENZO [cur.], *Il Diritto come "Scienza di mezzo". Studi in onore di Mario Tedeschi*, I, Cosenza, 2017, 41-57). In proposito rimando anche a: F.S. REA, "Si appellatio mere dilatoria evidenter appareat": *alcune note a margine dei Cann. 1680, §2 e 1687, §4, C.I.C. post Mitis Iudex Dominus Iesus*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*. Rivista telematica, XII (2018), n. 29, URL: < https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/Rea.M_Si_appellatio.pdf >, 35 (al 19/12/2019), dove si accenna al rischio «di ipostatizzare, a mo' di feticcio, soltanto le Regole generali, in un atteggiamento figlio di un Positivismo del tutto estraneo al Diritto canonico».

28 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Il Vangelo dell'amore tra coscienza e Norma. Aspetti canonici*, in A. AUTIERO (cur.), *Per una nuova cultura pastorale. Il contributo di Amoris Lætitia* (attualmente in lavorazione editoriale).

29 Per un'esposizione di questo modo di intendere il Processo canonico, si veda: E. DI BERNARDO, *Il discernimento come struttura: il Processo*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere*, 123-147.

30 Il Processo, soprattutto il contraddittorio, può essere considerato la versione processuale del discernimento cristiano, dotando la decisione del Giudice non solo di autorità giuridica (derivante dalla sua potestà) ma anche di autorità morale (derivante dalle garanzie procedurali con cui la decisione si è formata); sul punto rimando a: M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012, 196.

2. CARATTERISTICHE DELLA GESTAZIONE, PROMULGAZIONE E RICEZIONE CRITICA DELLA RIFORMA

Arriva così il momento di riflettere su quale possa essere l'aspetto che, per raggiungere tali obiettivi di Giustizia e Verità (indicati dal Legislatore nel Proemio dei *motu proprio* per giustificare la riforma), rende così speciale il discernimento processuale. Il tema è connesso all'imprescindibile attenzione che merita nella prospettiva di studio della *norma missionis* la dinamica dell'inculturazione della missione e la sua evoluzione storica³¹. Questi aspetti chiariscono come, nell'attività giudiziale della Chiesa, gli obiettivi di Verità e Giustizia non riguardano solo l'ortodossia delle Sentenze, ma anche l'ortoprassi che la qualifica come un'attività pastorale³². Farò ora un breve cenno al rapporto tra inculturazione e Processo, che è un passaggio obbligato per capire la gestazione, promulgazione e ricezione della riforma.

Nella verifica di un'esperienza fallita di relazioni affettive, che nella maggior parte dei casi fu avviata considerandola investita di dignità sacramentale, è comprensibile che il richiamo alla Verità si rapporti alla coerenza che deve avere l'attività processuale con il Vangelo della famiglia e del Matrimonio³³, e che quello alla Giustizia non sia estraneo all'unione che, una Teologia molto stimolante, rimarca sempre tra Sacramenti e impegno per la giustizia sociale³⁴, della quale fanno parte i rapporti interpersonali e familiari. La storia dell'attività giudiziale ecclesiastica ci aiuta a comprendere però che, rispetto ai Processi canonici, Giustizia e Verità hanno, prima di queste, altre chiavi di lettura.

In effetti, l'aspirazione a realizzare la Giustizia e la Verità nell'affrontare le controversie è un ideale indipendente dalla fede, da considerare anzi condiviso dal sistema processuale di ogni società giusta e all'altezza della

31 Sulla dinamica dell'inculturazione della missione nella Chiesa primitiva, con l'evidente assimilazione di molte strutture prese dalla società giudaica e greca, si veda: J.A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución*, 129.

32 Sui concetti di ortodossia e ortoprassi, e sulla loro necessaria inseparabilità, si veda: C. BOFF, *Teologia e prática: Teología do político e suas mediações*, Petropolis, 1978; J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, 152-153.

33 Di tale esigenza è una chiara manifestazione il fatto che le Sentenze, nelle Cause di nullità, abbiano natura strettamente dichiarativa, conseguenza del fatto che la Chiesa abbia sempre avuto consapevolezza di non avere nella sua disponibilità il poter alterare gli elementi essenziali del patto coniugale.

34 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Adhortatio apostolica postsynodalis de Eucharistia vitæ missionisque Ecclesiae fonte et culmine: Sacramentum Caritatis*, in *AAS*, XCIX (2007), 173-176, nn. 89-91; anche: J.M. CASTILLO, *Simbolos de libertad. Teología de los Sacramentos*, Salamanca, 1981, 113-140 e 458-461; J.M. CASTILLO, *Donde no hay justicia no hay Eucaristía*, in *Vida Nueva*, VIII (1971), 19-27.

dignità umana. Perciò, la prassi processuale canonica, assumendo l'orizzonte della *norma missionis*, non deve snaturare le dinamiche proprie del fenomeno processuale in sé, perché fu nel contesto dell'attività processuale che si forgiò l'idea più genuina e primitiva del Diritto (con la maiuscola), inteso come l'arte del giusto e dell'equo da riconoscere a ciascuno nelle sue relazioni con gli altri, il cui pronunciamento si rende necessario nelle crisi di dette relazioni³⁵. Anzi, se la Chiesa maturò relativamente presto l'idea di fare sua l'istituzione processuale (istituzione pagana), per avvalersene con alcuni adattamenti, è per averla considerata strumento utile alla sua vita e missione³⁶, di cui fanno parte l'annuncio della Giustizia e la testimonianza di Colui che, proprio in un Processo dove subì condanna a morte, definì se stesso Testimone di Verità³⁷. È ragionevole riferire tale persuasione sull'utilità per la Chiesa dell'istituzione processuale all'attendibilità specifica che meritano, nello stabilire la verità di fatti controversi, i suoi metodi di verifica, nonché alla necessità di impegnarsi in modo più adeguato in favore dei più deboli, affinché nelle controversie (comprensibili in ogni gruppo umano) non abbia il sopravvento il Diritto del più forte, ma la forza del Diritto³⁸.

Chiarisco così un dato importante nella gestazione della riforma, che aiuta ad interpretarla e a superare l'idea di ritenere la chiamata alla conversione pastorale un richiamo senza reali risvolti tecnici, trincerandosi sul fatto che la riforma appena ha toccato la disciplina ordinaria dei Processi. Che le modifiche normative siano state poche è il frutto dell'opzione di fondo più determinante nell'opera di riforma; un'opzione maturata nel corso del contesto sinodale e manifestata dal Legislatore nel Proemio ai *motu proprio*: l'affermazione della via giudiziale come l'unica via di fatto percorribile per la revisione della validità del vincolo coniugale, in forza delle maggiori garanzie a tutela della verità reale che offre il Processo giudiziale³⁹. Tale opzione implica riaffermare che,

35 Cfr. D. 1.1.10.1. (Ulpianus: *Iuris praecepta*).

36 Sul punto si veda: J. BELDA INIESTA, *El ministerio judicial del Obispo hasta el surgimiento de la Lex christiana (ss. I-IV)*, in *Anuario de Derecho Canónico*, IV (2015), 387-404.

37 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La problematica giuridico-canonica sul Matrimonio e la famiglia nell'orizzonte della giustizia e della misericordia. Aspetti processuali*, in J. MIÑAMBRES (cur.), *Diritto canonico e culture giuridiche. Nel centenario del Codex Iuris Canonici del 1917*. Atti del XVI Congresso internazionale di Diritto canonico (attualmente in lavorazione editoriale).

38 In tema di Processo è opportuno rifarsi al ruolo svolto dalla Chiesa quando il potere secolare era carente nell'amministrazione della giustizia; il Concilio di Mâcon (a. 585), p.es., sottrasse alla giurisdizione dei Conti gli schiavi affrancati, nonché le vedove e gli orfani, maltrattati dai Giudici, prevedendo Tribunali misti dove la carità episcopale moderasse la severità degli Ufficiali (cfr. CONCILIIUM MATISCONEENSE II, *Canon VII*, in J.D. MANSI [cur.], *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, rist., Graz, 1960, coll. 952-955).

39 Mi soffermavo sulla necessità di mantenere la via giudiziale già in epoca precedente alla riforma:

anche il nuovo Processo debba continuare ad essere inteso come un insieme tecnicamente strutturato di attività volte ad acquisire conoscenze veritiere su fatti rilevanti. Questa è anche la concezione dell'attività giudiziale proposta dalla dottrina extra-canonica oggi più accreditata o, almeno, più convincente e utile per i nostri obiettivi: quella che insiste sul valore epistemico del Processo giudiziale, con la quale mi pare sempre saggio confrontare la riflessione sul Processo canonico e sull'inculturazione del medesimo⁴⁰. In tale visione, né le attività del Processo né l'atto decisionale con cui si conclude possono essere concepiti come mero esercizio di atti o di poteri di imperio, dovendosi anzi disegnare come attività vincolate alla conoscenza dei fatti necessari per risolvere e decidere⁴¹.

La riforma è venuta dal basso. Sia concesso il sano orgoglio di ricordare che, da molti anni, dalle nostre aule, erano segnalate le principali disfunzionalità e formulate alcune proposte⁴². Espressione significativa della volontà di

M.J. ARROBA CONDE, *Verità e relazione processuale nell'Ordinamento canonico: sfide circa il metodo extragiudiziale*, in G. DALLA TORRE - C. MIRABELLI (CUR.), *Verità e metodo in Giurisprudenza. Scritti dedicati al Cardinale Agostino Vallini in occasione del 25° anniversario della consacrazione episcopale*, Città del Vaticano, 2014, 23-50; M.J. ARROBA CONDE, *La Procedura extragiudiziale per la dichiarazione di nullità del Matrimonio*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, IV, Città del Vaticano, 2014, 171-185; M.J. ARROBA CONDE, *Apertura verso il Processo amministrativo di nullità matrimoniale?*, in *Folia Canonica*, VI (2003), 223-229; M.J. ARROBA CONDE, *Apertura verso il Processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti*, in *Apollinaris*, LXXV (2002), 745-777; altri autori sembravano più aperti alla possibilità di affrontare le Cause di nullità con strategie non giudiziali (cfr. G. MAZZONI, *La Procedura per la dichiarazione di nullità matrimoniale: ipotesi e prospettive*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI*, III [1999], n. 4, 48-50).

40 Cfr. M. TARUFFO, *La semplice verità. Il Giudice e la costruzione dei fatti*, Bari, 2009, 135-192; M. TARUFFO, *Brevi note sulla motivazione della Sentenza*, in *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, LXXII (2018), 621-631; J. FERRER BELTRÁN, *La valutazione razionale della Prova*, Milano, 2012, 82, ove si critica l'idea che siano ammissibili Prove sacrificando il contraddittorio in nome della ricerca della verità. Si vedano in merito: G. UBERTIS, *Profili di Epistemologia giudiziaria*, Milano, 2015; G. UBERTIS, *Razionalismo processuale e verità*, in *Il giusto Processo Civile*, III (2013), 327-332, ove si avverte del peso del contesto processuale, per cui la verità come corrispondenza non riguarda "i fatti del mondo" ma le "approssimazioni" che di essa consente il linguaggio proprio del Processo, col rispettivo confronto dialogico tra asserti alternativi.

41 Cfr. M. TARUFFO, *Verità e prova nel Processo*, in *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, LXXII (2018), 1305-1321; M.J. ARROBA CONDE, *La Sentenza nel nuovo Processo matrimoniale*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (CUR.), *Quæstiones selectæ de re matrimoniali ac processuali*, Coll. *Annales doctrinæ et Iurisprudentiæ canonicæ*, n. VI, Città del Vaticano, 2018, 213-230; M.J. ARROBA CONDE, *Incidencias de la reforma procesal en la Sentencia*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, XXIV (2017), n. 1, 57-77; M.J. ARROBA CONDE, *El valor de las Pruebas para la certeza moral de la Sentencia*, in SOCIEDAD ARGENTINA DE DERECHO CANÓNICO (CUR.), *XV Jornadas anuales*, Buenos Aires, 2018, 131-158.

42 Numerosi studi di Dottorato elaborati in materia presso l'*Institutum Utriusque Iuris* dal 1990 in poi anticipavano le principali scelte ora compiute, promuovendo riflessioni e proposte circa il man-

riforma emersa dal basso sono le molte proposte previe all'Assemblea sinodale del 2014⁴³. Le riflessioni ivi emerse, ancora molto svariate, la decantazione nel periodo inter-sinodale verso l'abbandono di alcuni dei suggerimenti e la preferenza per altri⁴⁴, permettono di affermare che, seppur emersa dal basso, la riforma è stata prontamente fatta sua dal Papa, che non ha più temporeggiato e l'ha promulgata ricoprendo (su questa materia) un ruolo di traino analogo a quello che hanno giocato altri Papi in certi momenti della storia della Chiesa in cui si sono apportate riforme di diversa natura ed entità⁴⁵. Il ruolo

tenimento della via giudiziale come unica possibile, l'organizzazione della Pastorale giudiziale in preparazione alla Causa, l'aumento dell'affidamento ai laici della potestà giudiziale, la comprensione dell'istituto della Competenza giudiziale nella Chiesa, la ricezione più decisa delle novità del CIC 1983 sul valore delle dichiarazioni delle parti, la possibile soppressione dell'esigenza della doppia conforme affermativa per l'esecutività e, infine, l'ampliamento delle fattispecie in cui poter seguire un Processo sommario. Si consenta, esemplificativamente, il rinvio ad alcuni miei precedenti studi al riguardo: M.J. ARROBA CONDE, *Apertura verso il Processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti*; M.J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi*, Coll. *Pro manuscripto*, n. 12, Lugano, 2008, 15-16; 82-91; 104-112. Si veda anche: F.S. REA, *L'esercizio della potestà giudiziaria del fedele laico per una "Chiesa in uscita"*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, XCIX (2018), 289-359; M. GRONCHI, *Recensione a: 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*, in *L'Osservatore Romano*, CLVII (2017), 14 giugno.

- 43 Vari dei numeri dell'*Instrumentum laboris* di quella Assemblea sono espressione delle richieste di riforma pervenute dalle varie Chiese locali; al n. 96 si informa sulle proposte pervenute dall'Europa e dall'America del Nord. Tra queste si trova la richiesta di "snellire la Procedura", ma l'interesse immediato in questo primo cenno ha per oggetto le questioni di Diritto matrimoniale sostanziale e non quello processuale. Si fa poi cenno ad una «ampia richiesta di semplificazione della prassi canonica delle Cause matrimoniali» ma si aggiunge subito che «le posizioni sono diversificate: alcune affermano che lo snellimento non sarebbe un rimedio valido; altre, a favore dello snellimento, invitano a spiegare bene la natura del Processo [...] per una migliore comprensione di esso da parte dei fedeli» (n. 98). Si avverte anche di proposte che sollecitano prudenza per evitare che lo snellimento si traduca in errore o ingiustizia, generando l'impressione che si abbandona l'affermazione efficace dell'indissolubilità, costruendo un "Divorzio cattolico" (n. 99). Si informa nello stesso numero di proposte provenienti da America Latina, Africa e Asia, dove si indicano come vie per rendere più agili le Procedure l'incremento di persone qualificate e di Strutture organizzate, riferendosi in seguito alla necessità di formazione degli agenti pastorali (n. 101). Come proposta presente in ogni area geografica si chiedeva l'impostazione più pastorale dei Tribunali, con inserimento del servizio dei Tribunali nella Pastorale familiare (n. 102) e l'informazione ai fedeli sul significato del Processo (n. 98). Menzione a parte merita la proposta di disegnare una via non giudiziale, ma "amministrativa" (n. 100); sul punto, si veda: M.J. ARROBA CONDE, *Le proposte*, 74.
- 44 Si pensi ad esempio all'abbandono definitivo della proposta di affrontare le Cause per via extragiudiziale; in merito si veda: SYNODUS EPISCOPORUM. CONVENTUS GENERALIS EXTRAORDINARIUS III, *Instrumentum laboris*, n. 101, ove si evidenziava come non abbia riscosso molto successo tale proposta, mentre lo riscuoteva quella di approntare un Processo giudiziale straordinario per casi di nullità evidente (attuale *brevior*).
- 45 È il caso di Gregorio VII, il cui ruolo fu insostituibile nell'assicurare e approntare una riforma ben più ampia e profonda. Anche la riforma del Concilio Vaticano II può dirsi voluta dall'alto, da una Autorità gerarchica che entra in sintonia con la necessità di riforma sentita solo in circoli minoritari della medesima Gerarchia ma capaci di captare esigenze molto più diffuse tra i fedeli della base

del Pontefice è stato fondamentale sia nell'optare per la via giudiziale, e non per quelle extragiudiziali o di foro interno avanzate, sia nell'evitare che detta opzione autorizzi a smarcarsi dalla chiamata alla conversione pastorale, tanto in ciò che esigono gli obiettivi di rendere più agili, semplici e accessibili le Procedure, quanto nel compierle in sintonia con quanto esige l'arte dell'accompagnamento⁴⁶.

L'obiettivo di agilità, semplificazione e accessibilità di questo servizio specializzato, con la rimozione degli ostacoli legali, strutturali ed economici, richiede creatività e ragionevolezza nella sua organizzazione, nonché una dose maggiore di autenticità e minore di adulazione. Avverto così che lo studio di ogni istituzione canonica condotto secondo le istanze derivanti dalla *norma missionis* deve essere studio anche critico, che si confronta con l'impatto che hanno le questioni in gioco con la realtà, nonché con gli interessi eventualmente ingenerati dall'istituzione stessa, senza sacralizzazioni, perché potrebbe trattarsi di interessi alieni alla finalità missionaria al cui servizio è posta l'istituzione⁴⁷. Qualche sacralizzazione istituzionale di troppo, e forse qualche interesse personale o corporativo inconfessato, penso siano emersi tanto in chi ha fatto infondate resistenze alla riforma come in chi intendeva applicarla in modalità insensate. Fermo restando l'obbligo di garantire la qualità del servizio, perché si tratta di servizio specializzato, la riforma promuove la vicinanza tra fedeli e Tribunali e ha moltiplicato i Fori di competenza relativa, eliminando alcuni limiti delle Norme precedenti⁴⁸.

della Chiesa (cfr. J.A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad*, 124-125). Senza voler stabilire paragoni tra il protagonismo di Paolo VI e quello di Papa Francesco rispetto alla riforma del Processo, non può non essere colta la sua spinta personale, che si deduce facilmente anche solo vedendo la differenza tra i tempi impiegati per questa riforma e quelli delle Commissioni (con orientamenti opposti) che si susseguirono nel preparare ciò che alla fine approdò all'Istruzione *Dignitas Connubii* (cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio servanda a Tribunalibus diocesanis et interdiocesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII [2005], 11-92; sulla preparazione dei vari schemi di detta Istruzione si veda: AA.VV., *Instructionis Dignitas Connubii synopsis historica*, Roma, 2015).

46 L'espressione è di *Evangelii Gaudium*, n. 171: «Più che mai abbiamo bisogno di uomini e donne che, a partire dalla loro esperienza di accompagnamento, conoscano il modo di procedere, dove spiccano la prudenza, la capacità di comprensione, l'arte di aspettare, la docilità allo Spirito, per proteggere tutti insieme le pecore che si affidano a noi dai lupi che tentano di disgregare il gregge. Abbiamo bisogno di esercitarci nell'arte di ascoltare, che è più che sentire. La prima cosa, nella comunicazione con l'altro, è la capacità del cuore che rende possibile la prossimità, senza la quale non esiste un vero incontro spirituale».

47 Cfr. J.A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución*, 132-139.

48 Cfr. M.J. ARROBA CONDE - C. IZZI, *Pastorale*, 63-84; F.S. REA, *Delibazione di Sentenze ecclesiastiche e riforma dei Processi canonici di nullità matrimoniale. Dinamiche interne e proiezioni esterne del Mitis Iudex Dominus Iesus alla luce del "giusto Processo"*, Città del Vaticano, 2018, 53-57.

Per quanto riguarda gli atteggiamenti degli operatori, la dimensione pastorale di un Processo giudiziale esige che, nella ricezione della riforma, gli imprescindibili aspetti tecnici non siano causa di burocratizzazione né di autoreferenzialità⁴⁹. Queste non sono segni di vera specializzazione nel servizio ma di rigidità, propria di dispotismo autodifensivo (ricordo Istanze respinte perché ci si rivolgeva al Giudice come “Monsignore” e non come “Ecc.mo e Rev.mo Monsignore”); gli operatori del Tribunale sono chiamati ad assumere uno stile accogliente⁵⁰, curativo, senza formalismi pseudogiuridici che, sotto maschera di correttezza e imparzialità, smentiscono la centralità della persona con stili affatto necessari, come se l’equidistanza in relazione alle parti coinvolte nel problema da trattare debba tramutarsi in distanza forzata e percepibile dalla persona. Questa, invece, deve sentirsi accettata, qualsiasi siano stati i suoi atti.

3. ALCUNE IMPLICAZIONI DELLA CONVERSIONE PASTORALE NELLO SVOLGIMENTO DEL PROCESSO

Arriviamo così a quel passaggio nello studio che, almeno per chi tratta di Diritto positivo, è irrinunciabile se si vogliono proporre in modo canonicamente comprensibile, ma più in generale, in modo giuridicamente plausibile, i risultati di una riflessione condotta secondo le chiavi della *norma missionis*. Che si debba considerare metagiuridico⁵¹ questo concetto non significa che assumerlo come prospettiva di studio, incidente nei vari settori del Diritto, non abbia implicazioni di natura strettamente giuridica, vale a dire, che arricchiscono i concetti tecnici propri della singola disciplina, nonché la prassi ad essa afferente.

49 Su questo rischio di ogni istituzionalizzazione, avvertito da Max Weber, sono illuminanti le considerazioni del prof. Estrada quando sostiene che la necessaria istituzionalizzazione del carisma può essere enfatizzata e ipostatizzata prendendo derivate di burocratizzazione che non sono al servizio delle finalità essenziali della missione ma di interessi delle stesse Istituzioni (cfr. J.A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución*, 135-137; 189).

50 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La missione della Chiesa nella fragilità familiare. Il servizio giudiziale nella missione pastorale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXXII (2017), 615-622; C. PEÑA GARCIA, *Il M.P. “Mitis Iudex” alla luce delle difficoltà sollevate dal Questionario presinodale e delle richieste emerse nei Sinodi sulla famiglia. Indagine pregiudiziale o pastorale*, in AA.VV., *Le “Regole procedurali” per le Cause di nullità matrimoniale. Linee guida per un percorso pastorale nel solco della giustizia* (attualmente in lavorazione editoriale); M.J. ARROBA CONDE - V.J. RIBEIRO, *Pastoral judicaria e nulidade matrimonial. Um serviço para favorecer o acesso ao Judiciário da Igreja e a celeridade do Processo* (attualmente in lavorazione editoriale).

51 Cfr. P. GHERRI, *Identità ecclesiale e norma missionis*, in *Apollinaris*, XCI (2018), 537.

Circa la riforma dei Processi, per dedurre tali implicazioni tecniche e pratiche legate alla conversione pastorale, può essere di aiuto ricorrere al concetto di “contesto ermeneutico”, usato dai processualisti di ambito secolare per riferirsi all’insieme di fattori, spesso solo latenti, che influiscono però nel Processo⁵². Sarebbe infatti riduttivo considerare le istanze, le decisioni endo-processuali e la Sentenza come atti che esprimono meri sillogismi applicativi di una catena di regole⁵³. Gli autori avvertono che a tali regole, pur necessarie, si aggiunge il senso comune e il contesto culturale che anima il Processo. Si tratta di cultura intesa, non tanto o solo, come tradizione normativa ma anche come ideologia, come complesso cioè di valori condivisi da quella comunità pratica costituita dai diretti partecipanti al Processo e dalla più ampia comunità sociale di riferimento (nel nostro caso, la Comunità ecclesiale)⁵⁴. Allora, anche se la modifica delle Norme è stata relativamente scarsa, per applicare bene la riforma è necessario farsi carico di altri aspetti, non tutti espressi nel testo normativo, sulla cui configurazione sarebbe insensato negare che ci sia stato un notevole rinnovamento.

Altre volte mi sono riferito ad alcuni di questi aspetti e al corrispondente arricchimento che da essi deriva rispetto a certi concetti tecnici. Così, dalla rinnovata valorizzazione del discernimento di coscienza dei fedeli risulta arricchito il concetto di certezza morale, che sarebbe riduttivo continuare a riferire solo al convincimento dei Giudici e non anche a quello dei destinatari della decisione, assumendo quindi l’obbligo di motivare gli Atti e la Sentenza con modalità idonee a tali obiettivi⁵⁵. Dalla dinamica della sinodalità in cui è maturata la riforma, che esige di coinvolgere la Pastorale ordinaria nella Pastorale giudiziale, risultano arricchiti i concetti di Prova piena e di testimonianza di credibilità, in relazione al valore delle dichiarazioni di parte, nonché i vari sensi da attribuire alla visione condivisa dei fatti da parte dei coniugi⁵⁶.

52 Sul “contesto ermeneutico” si veda: M. TARUFFO, *Ermeneutica, prova e decisione*, in *Ars Interpretandi*, XXIII (2018), 29-42; G. UBERTIS, *Dialettica probatoria e terzietà del Giudice*, in *Ars Interpretandi*, XXIII (2018), 57-70; G. GIORGIO, *La via del comprendere. Epistemologia del Processo di Diritto*, Torino, 2015.

53 Cfr. E. DI BERNARDO, *Il sillogismo giudiziale. Prerogative e limiti di applicabilità nel Processo canonico*, in *Apollinaris*, LXXVII (2004), 415-453.

54 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Incidencias*, 62-64.

55 Sul punto si veda: M.J. ARROBA CONDE, *Risultato della Prova e tecnica motivazionale nelle Cause di nullità del Matrimonio. Casi di prima Istanza*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 19, Città del Vaticano, 2013.

56 Mi sono soffermato su questo aspetto in: M.J. ARROBA CONDE, *Las Pruebas y su valoración en la reforma, Can. 1678*, in S. SÁNCHEZ MALDONADO (cur.), *X Simposio de Derecho matrimonial y procesal canónico*, Granada, 2017, 182-204.

La sinodalità, quale modo di essere Chiesa e di esercitare in essa il governo (anche nella sfera giudiziale), si deve però far sentire anche all'interno del Processo, per non sbiadire la specificità del discernimento strettamente processuale, in grado cioè di aiutare la persona a porre la sua verità soggettiva in una relazione di verifica costruttiva e auto-critica rispetto ad altri elementi, soprattutto rispetto alle verità dell'altro coniuge. Il lavoro dei difensori nel facilitare il contraddittorio (come strumento di conoscenza e non solo di difesa) è insostituibile per raggiungere tale obiettivo⁵⁷; ciò arricchisce i principi della Deontologia professionale, specialmente quello che esprimiamo come "Etica dialogica", che si traduce in un agire collaborativo rispetto agli accertamenti da fare, inclusi quelli proposti dall'altra parte⁵⁸.

La valorizzazione del ruolo giudiziale del Vescovo arricchisce, inoltre, il concetto di Giudice proprio e il suo principale compito, che non è quello di limitarsi a provvedere agli Uffici, per porsi in seguito in atteggiamento di sistematica estraneità ai medesimi, ma nemmeno quello di darsi a un esercizio personale inesperto. Si tratta di assumere più responsabilità nel seguire da vicino l'attività, nel garantirne la qualità preparando e destinando ad essa più operatori, valutando il loro operato e verificando l'accessibilità del servizio per i fedeli a lui affidati⁵⁹.

Essendo il nostro un contesto di studio, vorrei qui riferirmi a due incidenze derivanti dai due obiettivi che abbiamo indicato come i principali temi in cui si snodano la conversione pastorale e il contesto ermeneutico della riforma.

3.1 *Il principio di legalità e l'impegno a procedere e decidere secondo equità*

Come prima incidenza segnalo l'obbligato rapporto tra legalità ed equità, che costituisce una sfida per realizzare ogni funzione tecnica nel Processo,

57 Cfr. G. UBERTIS, *Fatto, prova e verità (alla luce dell'oltre ogni ragionevole dubbio)*, in G. UBERTIS, *Argomenti di Procedura penale*, III, Milano, 2011, 173-179; M.J. ARROBA CONDE, *Sviluppo in tema di tutela processuale dei diritti*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CXXVIII (2017), 25-42.

58 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 68-77; anche: M.J. ARROBA CONDE, *Principi di Deontologia forense canonica*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il diritto di difesa nel Processo matrimoniale canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXII, Città del Vaticano, 2006, 129-146; M.J. ARROBA CONDE, *Corresponsabilità e Diritto processuale canonico*, in P. GHERRI (ed.), *Responsabilità*, 243-268.

59 Cfr. FRANCISCUS PP., *Allocutio: Ad Romanæ Rotæ Tribunal in inauguratione Anni iudicialis*, 29 ianuarii 2018, in *AAS*, CX (2018), 237-240. Sul rinnovato ruolo del Vescovo mi sono soffermato in: M.J. ARROBA CONDE, *La relazione tra potestà giudiziale episcopale e Uffici tecnici nel Processo brevior*, in ARCSODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Studi in onore di Carlo Gullo*, III, Città del Vaticano, 2017, 777-798.

principalmente la funzione dei Giudici⁶⁰. Sul punto, l'idea di considerare i Processi un ausilio specializzato al discernimento dei fedeli in situazioni di fragilità familiare, offre una visione utile, anche se impegnativa. Il ricorso all'equità nel Processo è oggetto di disposizione canonica (Cann. 19 e 1752); non è dato quindi stabilire contrapposizioni astratte tra esigenze dell'equità e del principio di legalità, tipico dell'attività giudiziale. Nell'attuale contesto sociale ed ecclesiale serve però maggior consapevolezza sulla connessione e sulla contemporanea distinzione tra Legge e Diritto con la maiuscola, quello da realizzare nel caso concreto, senza scindere Diritto, Verità, Giustizia e bene della persona. L'obiettivo è raggiungibile solo se si adempiono due condizioni nel trattare le Cause; entrambe afferenti allo studio e dedizione degli operatori.

La prima condizione è la disponibilità, nel determinare la *quaestio facti*, a sviscerare con cura tutti gli elementi del caso, senza precipitazioni dettate dall'idea che le previsioni astratte della Legge da applicare possano essere intese come soluzioni pressoché geometriche, come se il Diritto fosse ridotto a ricettario. Nulla di più lontano dall'esigenza di scoprire tra le carte la persona che c'è dietro, come indicò Papa Francesco nel suo primo discorso alla Rota. Da ciò la seconda condizione, più inerente alla *quaestio Iuris*; mi riferisco alla familiarità di chi compie questo servizio con i principi della sana Ermeneutica canonica, più complessi di quanto siano i ricorrenti sillogismi usati nella prassi e lontani dal facile ricorso (non di rado superficiale e poco pertinente) a sedicenti presunzioni o precedenti della Giurisprudenza⁶¹.

Sul punto vorrei incoraggiare soprattutto i matrimonialisti, settore del Diritto canonico dove non è procrastinabile lo sforzo per superare i margini del solo Diritto codificato, assumendo con coraggio quella sfida comune al giurista dell'era della globalizzazione, che la dottrina più avveduta esprime in termini di "invenzione" del Diritto, intendendo l'arte di ritrovare il Diritto

60 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La misericordia nel Diritto occidentale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXX (2015), 539-545. La subordinazione della Norma positiva all'*aequitas* manifesta che il fenomeno della codificazione del Diritto della Chiesa, oltre a non poter essere inteso in contraddizione con il contributo della tradizione (come si deduce dal Can. 6 e dal riconoscimento della Consuetudine) né come espressione di un'assoluta completezza normativa (come si deduce dal Can. 20), esige di prestare la dovuta attenzione alle esigenze irripetibili dei singoli in prospettiva pratica e pastorale. In senso analogo si esprime chi rapporta il fascino del Diritto canonico alla commistione tra *Torah* giudaica, *Lex romana* e *Agape* cristiano: «coniugare il precetto della fede finalizzato alla salvezza, il primato della carità e la regola della vita comune ordinatamente strutturata» (B. FORTE, *L'unità dei saperi. Per una sintesi interdisciplinare tra Teologia, Filosofia e Diritto*, in M.J. ARROBA CONDE - B. FORTE, *L'unità dei saperi. Teologia, Filosofia, Diritto*, Città del Vaticano, 2018, 19).

61 Cfr. E. DI BERNARDO, *Il sillogismo*.

nell'ordine che esigono le realtà oggetto di attenzione e nei relativi principi regolatori, senza muoversi con la pigrizia intellettuale di chi ricorre solo al dettato legislativo e alla sua abituale applicazione⁶². Non credo ci sia un rispetto autentico della chiamata alla conversione pastorale se dottrina, Giurisprudenza e operatori del Foro, rispetto al Diritto matrimoniale, ignorano il fenomeno della de-tipizzazione che caratterizza l'oggi del Diritto, e che esige capacità di formulare (in ambito dottrinale) e di trovare (nella Giurisprudenza) la disciplina più efficace rispetto a temi come la relazione tra la fede e il Sacramento matrimoniale⁶³, l'incidenza della finalità del *bonum coniugum* nell'intero sistema (e non solo nelle Cause di incapacità)⁶⁴ e la riconduzione al concetto autonomo di *bonum familiae* di alcune dimensioni oggi del tutto emarginate⁶⁵. So che il problema dell'interpretazione giuridica, come quello dell'ermeneutica in generale, è complesso e non si può spacciare alla leggera; ma la pluralità di Fonti di riferimento del Diritto propria della nostra tradizione canonica, nonostante la codificazione della dimensione giuridica della Chiesa, non è mai stata del tutto eliminata né sarebbe eliminabile nell'ottica della *norma missionis*.

3.2 *Congruità pastorale dei motivi adottati negli Atti e fruibilità della decisione*

Come seconda incidenza indico la congruità pastorale dei motivi adottati negli Atti giudiziali e la fruibilità della decisione per il discernimento

62 Cfr. P. GROSSI, *L'invenzione del Diritto: a proposito della funzione dei Giudici*, in *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, LXXI (2017), 831-846.

63 Cfr. D. MARINELLI, *La Prova presuntiva nella Giurisprudenza rotale più recente in tema di esclusione della dignità sacramentale del Matrimonio*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 74, Città del Vaticano, 2016.

64 Cfr. M. RIONDINO, *Bonum coniugum e giuridicità del Matrimonio canonico*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, XXXVIII (2009), 2048-2091; M. MIELE, *Bonum coniugum e profili civilistici*, in ARCSODALIZIO 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, 141-191; circa il rilievo sistematico del *bonum coniugum* rinvio a: M.J. ARROBA CONDE, *La aportación del P. Olivares al C. 1095*, in *Archivo Teológico Granadino*, LXXV (2012), 7-24.

65 Al riguardo, si veda: M.J. ARROBA CONDE, *La recente esperienza sinodale in prospettiva canonica*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, XCVI (2015), 273-278, dove indico alcune di tali questioni non abitualmente considerate nelle Cause di nullità: le carenze di uno o entrambi i coniugi rispetto alla cooperazione e partecipazione fattiva alla vita di famiglia; le pretese di assoluta chiusura della famiglia in se stessa; l'eventuale rilevanza di detta chiusura in relazione alle famiglie di origine, specialmente in relazione agli anziani e agli ammalati; quale sia il minimo esigibile dagli sposi rispetto all'ambiente di sano dialogo, fiducia, riconoscenza e affetto tra i membri della famiglia; le condotte direttamente anti-educative rispetto dei valori essenziali del servizio, della giustizia e della pace; l'autoritarismo che annulla le differenze e l'individualismo che non permette di sperimentare il senso di appartenenza alla famiglia.

successivo alla Causa. La conversione pastorale esige nuova attenzione alle motivazioni da apporre nella domanda, nella risposta alla Citazione e nella Sentenza. Rispetto ai primi due Atti, se si fa bene il lavoro previo di consiglio, informazione e mediazione, tanti inconvenienti estranei alla natura dichiarativa delle Cause scompaiono, sebbene non sempre sia possibile eliminare dall'imprescindibile contraddittorio elementi di contrasto, comprensibili rispetto a fatti che hanno provocato una esperienza di fallimento affettivo⁶⁶. Circa la Sentenza, soprattutto nei casi di risposta negativa o di posizioni divergenti tra i coniugi, si deve assumere lo sforzo di spiegare in dettaglio i motivi di Legge per cui ogni fatto è stato o no ritenuto moralmente certo. Il contesto attuale impedisce di trasformare le motivazioni in una serie di enunciazioni apodittiche, anziché in una spiegazione delle ragioni per le quali i fatti si ritengono accertati⁶⁷. La celerità non esonera dalla necessità di redigere la Sentenza in modalità che la rendano utile per il discernimento pastorale successivo, a carico di altri operatori. Si deve inoltre superare l'attuale latitanza circa l'obbligo di esortare le parti sugli eventuali doveri naturali verso il coniuge e la prole, per affrancare le pronunce sull'atto costitutivo del Matrimonio dal rischio di un'intollerabile astrazione, che prescindendo dallo stato di vita di fatto avviatosi con il Matrimonio putativo. Ciò esige perizia nel Diritto di famiglia e dei minori⁶⁸. Merita attenzione dagli operatori il modo di riferirsi agli aspetti che, nella giurisdizione civile, si prestano a strumentalizzazioni disgreganti delle responsabilità genitoriali comuni, come accade con l'incapacità psichica⁶⁹.

CONCLUSIONE

Finisco ribadendo la chiave di lettura che mi fu trasmessa studiando la Teologia alla Facoltà di Granada, dove compresi che il Diritto canonico è chiamato ad essere uno strumento per facilitare la vita cristiana. Il Diritto, e certamente il Diritto canonico non si oppone alla carità, alla misericordia o alla Pastorale, ma piuttosto all'arbitrarietà, all'incertezza giuridica e alla

66 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Pastoral judicial y la preparación de la Causa en el motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, in M.E. OLMOS ORTEGA (cur.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid, 2016, 63-82.

67 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Risultato*, 7-10.

68 Per i principali aspetti circa la rilevanza canonica del Diritto di famiglia e del Diritto dei minori, si veda: M. RIONDINO, *Famiglia e minori. Temi giuridici e canonici*, Città del Vaticano, 2011; G. GRAZIOI, *Gli sviluppi della Mediazione familiare. Aspetti civili e canonici*, Canterano (Roma), 2017.

69 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Profili problematici della Prova peritale nelle Cause canoniche di incapacità matrimoniale* in R. COPPOLA (cur.), *Giornate canonistiche baresi. Atti, II*, Bari, 2002, 13-55.

ingiustizia. Perciò la conversione pastorale dell'attività giudiziale non implica moltiplicare le nullità; implica però moltiplicare questo servizio in quanto, se adeguatamente realizzato, indipendentemente dagli esiti, avrà veicolato obiettivi irrinunciabili della missione: avrà potuto favorire maggiore autenticità rispetto alla volontà dei fedeli di riprendere la loro vita personale e comunitaria nelle chiavi di quel progetto esistenziale di senso che è il Vangelo, affrontando il loro passato e futuro più attrezzati, in termini cioè evangelicamente liberanti. In tale modo, con il Processo per la revisione della validità di un Matrimonio si contribuisce a realizzare un aspetto specifico dell'evangelizzazione della cultura dominante, rispetto ad un ambito dove la fede è chiamata anche a promuovere il senso critico contro alcune sue caratteristiche alienanti: l'individualismo, il narcisismo e il disimpegno.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore

Missione ecclesiale e Pastorale giudiziale

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE

Abstract

In quanto norma metagiuridica di portata costituzionale, la *norma missionis* non si traduce con immediatezza né in speciali Norme positive, né in peculiari istituti giuridici, pur condizionando ed indirizzando entrambi.

Così è accaduto per la riforma del Diritto processuale matrimoniale operata dal m.p. "Mitis Iudex" che, seppur avendo formalmente cambiato solo poche Norme, in realtà ha mutato gli stessi presupposti del Processo di riconoscimento della nullità del Matrimonio. Ne è risultata una più esplicita ed organica connessione con la Pastorale del Matrimonio e, soprattutto, della sua crisi. In questo modo la missione ecclesiale di portare salvezza e liberazione agli uomini di ogni luogo e tempo risalta oggi più efficacemente anche nel Processo di nullità del Matrimonio.

Parole chiave: riforma del Processo matrimoniale; nullità del Matrimonio; Diritto processuale canonico; *Mitis Iudex*.

Abstract

As a meta-juridical norm of constitutional significance, the norma missionis does not translate immediately either into special Positive Norms or juridical legal principles, even though it influences and directs both.

Thus, it happened for the reform of matrimonial Procedural Law made by the m.p. "Mitis Iudex" which – although having formally changed only a few Canons – has actually changed the same prerequisites of the Process for the declaration of Marriage nullity. The result was a more explicit and organic connection with the Pastoral Care of Marriage and, above all, its crisis. In this way, the ecclesial mission of bringing salvation and liberation to people of every time and place stands out more effectively today, also in the Process of Marriage nullity.

Keywords: reform of the Marriage Process; nullity of Marriage; procedural Canon Law; *Mitis Iudex*.

Riflessioni in merito all'incidenza dell'Anoressia nervosa e della Bulimia nervosa sulla capacità consensuale

SILVIA BARCA

SOMMARIO 1. Considerazioni introduttive in merito alla capacità consensuale. 2. La *discretio iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia* ex Can. 1095, 2. 3. Matrimonio canonico e disturbi del comportamento alimentare. 4. Prime recezioni della problematica nella Giurisprudenza rotale. 5. Conclusioni.

SUMMARY 1. *Introductory considerations regarding consensual capacity*. 2. *The discretio iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia* ex Can. 1095, 2. 3. *Canonical Marriage and eating disorders*. 4. *First receptions of the issue in Rotal Jurisprudence*. 5. *Conclusions*.

1. CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE IN MERITO ALLA CAPACITÀ CONSENSUALE

Il vigente Codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina al Can. 1057, così come la dottrina canonica, definiscono il Matrimonio quale patto tra persone di sesso diverso volto a costituire il *consortium totius vitae* per mezzo della valida e legittima manifestazione del Consenso delle parti¹. Tale comunione di vita è ordinata al raggiungimento del fine della procreazione ed educazione della prole al quale, in occasione della formulazione del Codice di Diritto Canonico del 1983,

1 «Questo patto suppone la scelta cosciente e libera con la quale l'uomo e la donna accolgono l'intima comunità di vita e d'amore voluta da Dio stesso» (IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica: *Familiaris Consortio*, in *AAS*, LXXIV [1982], 92, n. 11). Ricorda inoltre Benedetto XVI: «Di fronte alla relativizzazione soggettivistica e libertaria dell'esperienza sessuale, la Tradizione della Chiesa afferma con chiarezza l'indole naturalmente giuridica del Matrimonio, cioè la sua appartenenza per natura all'ambito della giustizia nelle relazioni interpersonali. In quest'ottica il Diritto si intreccia davvero con la vita e con l'amore; come un suo intrinseco dover essere» (BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Tribunal Rotæ Romanæ in inauguratione Anni iudicialis*, 27 ianuarii 2007, in *AAS*, XCIX [2007], 90).

venne aggiunto in ruolo comprimario il bene dei coniugi, che riassume in sé i fini secondari del mutuo aiuto e del rimedio alla concupiscenza, formulati nel Codice del 1917². Onde fugare il rischio di renderne un'interpretazione meramente riassuntiva, corre l'obbligo di precisare che il *bonum coniugum*, di recente formulazione giurisprudenziale, esprime un concetto ben più complesso della semplice somma dei "bona", frutto delle sollecitazioni provenienti dal Magistero pontificio e dell'intervento giurisprudenziale, che afferisce ad una visione integrale del Matrimonio di cui i *tria bona* di agostiniana elaborazione sono solo esemplificazione degli elementi salienti. Come si avrà modo di esplicitare meglio nel prosieguo, il bene dei coniugi sottende implicitamente la genuina volontà sponsale, laddove i nubenti si protendono l'uno verso l'altro per convergere in una meta finale che li integra e li completa, rendendoli veramente «non più due, ma una sola carne» (Mt 19,6).

La visione prettamente corporale del rapporto tra i coniugi, proiettato sul *bonum prolis* vetero codiciale, viene così arricchita e modificata da una visione personalistica del Matrimonio, che trova nuovo fulcro nella coppia coniugale e nel rapporto affettivo e sessuale quali espressioni dell'amore fecondo come proposto dal Concilio Vaticano II³.

La pietra angolare del Matrimonio è costituita dal Consenso matrimoniale, per mezzo del quale i coniugi vicendevolmente esprimono l'atto di volontà con il quale si donano e si accettano reciprocamente ed in modo irrevocabile per costituire il Matrimonio (cfr. Can. 1057)⁴. L'atto del reciproco donarsi ed accettarsi dei coniugi presuppone il dominio di sé che consenta la vera donazione ed accettazione reciproca.

Il Consenso matrimoniale, quindi, costituisce il vincolo giuridico e sacramentale, ma al contempo

«attualizza una potenza già esistente nella natura dell'uomo e della donna, così la stessa forza indissolubile del vincolo si fonda sull'essere naturale dell'unione liberamente stabilita tra l'uomo e la donna»⁵.

2 Cfr. L. MUSSELLI, *Il Matrimonio nel Diritto canonico*, in C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense e Matrimonio canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXVII, Città del Vaticano, 2005, 8-24.

3 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII (1966), 1067-1069, n. 48.

4 Cfr. L. CHIAPPETTA, "Can. 1057", in L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, II, 3 ed., (F. CATOZZELLA ET ALII, CURR.), Bologna, 2011, 266-267; ANG. D'AURIA, *Il Matrimonio nel Diritto della Chiesa*, Città del Vaticano, 2007, 159-190; P.J. VILADRICH, *Il Consenso matrimoniale. Tecniche di qualificazione ed esegesi delle cause canoniche di nullità (cc. 1095-1107 CIC)*, Milano, 2001, 11-21.

5 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio: Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 1 februarii 2001, in *AAS*, XCIII (2001), 358, n. 7.

Il Concilio Vaticano II insegna come il vero autore del Matrimonio sia Dio stesso, che lo ha voluto e lo ha creato secondo leggi proprie, e precisa – con un'espressione densa di significato, ma non riportata nella successiva formulazione codiciale – come l'atto del Consenso matrimoniale sia un atto *personale*⁶.

In parte anticipando alcune riflessioni, giova precisare come il personalismo del Consenso matrimoniale bene esprima il coinvolgimento integrale della persona in una dimensione del Matrimonio che è storica ed esistenziale. L'importanza e la complessità degli effetti che scaturiscono dal vincolo coniugale, e che si dispiegano lungo tutta la vita dei coniugi, richiedono il possesso di precise capacità mentali alla base di un atto di Consenso che sia giuridicamente valido, e doti psichiche, altrettanto adeguate, per attuarlo e viverlo quotidianamente⁷.

È indubbio che il Matrimonio non sia riducibile al suo divenire storico, alla fenomenologia che nel tempo dirige il percorso dei coniugi, sebbene l'aspetto evolutivo del Matrimonio non ne sia un mero accidente, quanto invece il suo dinamismo intrinseco. Lo *status* coniugale deve essere oggetto di comprensione per poter essere poi oggetto di libera scelta da parte del nubente, al pari della libera scelta del coniuge stesso; queste riflessioni tuttavia sullo *status* coniugale, la sua comprensione ed il suo sviluppo, devono essere temporalmente collocate e ricondotte al momento della manifestazione del Consenso matrimoniale, non *ex post* allorquando le difficoltà o l'incapacità dei coniugi ne hanno determinato il fallimento ed il successivo vaglio giudiziale.

L'intervento normativo del Legislatore canonico *in subiecta materia* deve correttamente essere inteso non quale indebita ingerenza nella libertà dell'uomo, ma quale necessaria regolamentazione dell'esercizio di un diritto che trova attuazione nella parte più intima dell'uomo stesso, oltre ad una peculiare realizzazione nella Grazia derivante dal Sacramento del Matrimonio per i battezzati. Il Matrimonio, infatti, impegna l'uomo in diritti e doveri personalissimi che attengono anche alla disponibilità del proprio corpo e richiedono l'adeguata consapevolezza dell'importanza del vincolo che si sta assumendo. Il criterio per valutare il grado sufficiente di capacità di giudizio e di valutazione non può che essere la sua proporzionalità all'importanza del patto nuziale.

6 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Gaudium et Spes*, n. 48.

7 Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *Intelletto e volontà nel Consenso matrimoniale canonico*, in G. DALLA TORRE - C. GULLO - G. BONI (CURT.), *Veritas non auctoritas facit Legem*. Studi di Diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet, Coll. *Studi giuridici*, n. XCIX, Città del Vaticano, 2012, 469-479; J. HERVADA, *Studi sull'essenza del Matrimonio*, Coll. *Monografie giuridiche*, n. 17, Milano, 2000, 80-300; O. FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà nel Consenso matrimoniale in Diritto canonico*, Milano, 1981, 357-358.

Il fondamento della Normativa sul Consenso matrimoniale è quindi costituito dal riconoscimento generalizzato dello *ius connubii* (cfr. Can. 1058), quale Diritto naturale di ogni uomo o donna di sposarsi, non suscettibile di subire limitazioni indebite da qualsivoglia Autorità umana. Ciò nonostante il carattere propriamente sacramentale, prima ancora che giuridico, dell'unione coniugale tra battezzati, oltre all'importanza che riveste nell'economia della vita dei coniugi, richiede che la Chiesa presti particolare attenzione alla realtà matrimoniale, laddove siano riscontrate circostanze ritenute incompatibili con l'assunzione dello stato di vita coniugale⁸. Proprio la Chiesa sente di dover intervenire per definire i requisiti di validità del Consenso per la valida celebrazione del Matrimonio.

La stessa interpretazione della natura del Matrimonio in sé influisce sul significato dello *ius connubii*. Correttamente inteso nella sua duplice valenza sacramentale e giuridica, infatti, il Matrimonio non può essere ridotto a mera soddisfazione di una

«pretesa soggettiva che debba essere soddisfatta dai Pastori mediante un mero riconoscimento formale, indipendentemente dal contenuto effettivo dell'unione. Il diritto a contrarre Matrimonio presuppone che si possa e si intenda celebrarlo davvero, dunque nella verità della sua essenza così come è insegnato dalla Chiesa [...]. Lo *ius connubii*, infatti, si riferisce al diritto di celebrare un autentico Matrimonio. Non si negherebbe, quindi lo *ius connubii* laddove fosse evidente che non sussistono le premesse per il suo esercizio, se mancasse, cioè palesemente la capacità richiesta per sposarsi, oppure la volontà si ponesse un obiettivo che è in contrasto con la realtà naturale del Matrimonio»⁹.

Da questa riflessione discende la stessa *ratio* del principio del *favor Matrimonii* sancito dal Can. 1060, il quale, al di là degli angusti limiti della singola Norma codiciale, permea di sé tutta la disciplina canonica relativa al Matrimonio, sia nei suoi aspetti sostanziali che in quelli squisitamente processuali¹⁰.

8 Cfr. P. MONETA, *Communitas vitae et amoris*. Scritti di Diritto matrimoniale canonico, Pisa, 2013, 77-97; A. AMATI, *L'immatùrità psico-affettiva e Matrimonio canonico* (Can. 1095, 2-3 CIC), Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXV, Città del Vaticano, 2009, 49-52.

9 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Rotæ Romanæ*, 22 ianuarii 2011, in *AAS*, CIII (2011), 109-110.

10 Si riportano le lucide considerazioni in materia rese da Giovanni Paolo II in occasione dell'inaugurazione dell'Anno giudiziario della Rota Romana del 2004: «Si tratta di un principio che trascende di gran lunga la presunzione di validità, dal momento che informa tutte le Norme canoniche, sia sostanziali che processuali, concernenti il Matrimonio. Il sostegno al Matrimonio, deve ispirare l'intera attività della Chiesa, dei Pastori e dei fedeli, della società civile, in una parola di tutte le persone di buona volontà [...] il *favor Iuris* di cui gode il Matrimonio implica la presunzione della sua validità, fino a che non sia provato il contrario (cfr. *CIC*, Can. 1060; *CCEO*, Can. 779)» (IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotam Romanam habita*, 29 ianuarii 2004, in *AAS*, XCVI [2004], 349).

La Chiesa provvede quindi alla regolamentazione del diritto alla celebrazione del Matrimonio *in primis* attraverso la richiesta di una capacità ulteriore rispetto alla capacità giuridica generale; ovvero una capacità di agire specifica per la celebrazione del Matrimonio che si articola sia nell'*habilitas iuridica* (cfr. Can. 1057 §1), laddove siano carenti le circostanze che possono dar vita agli Impedimenti dirimenti che rendono una persona inabile all'esercizio dello *ius nubendi* (cfr. Can. 1058), sia nella *capacitas naturalis* (cfr. Can. 1095), ossia nell'idoneità naturale e psichica del nubente, proporzionata alle caratteristiche ed alle esigenze dell'unione matrimoniale¹¹. Proprio quest'ultima capacità riveste particolare importanza per la sua origine nella Legge naturale, piuttosto che nella Legge positiva, come si evidenzierà più oltre.

L'ampia dottrina sul Consenso matrimoniale deve quindi essere interpretata in termini positivi e non restrittivi dell'esercizio dello *ius connubii*, in quanto tale Normativa attiene al contenuto essenziale del Matrimonio, ai valori fondamentali dell'unione che si crea tra i coniugi, esprimendone una valorizzazione continua¹². In tale prospettiva è possibile affermare che il riconoscimento assoluto dello *ius connubii* corrisponda all'impossibilità di porre limiti o restrizioni alla capacità giuridica, o esprimere apprezzamenti quantitativi su di essa, in ragione della sua appartenenza alla persona ed alla sua umanità. Lo stesso tuttavia non può dirsi per l'attuazione di tale capacità, ovvero l'esercizio concreto dello *ius connubii*, per la quale è lecito affermare la possibilità di 'graduare' la capacità di agire dell'uomo in conformità alle tappe intermedie che nella realtà si possono riscontrare tra la sua capacità piena e l'incapacità totale¹³.

Al fine di non limitare in modo eccessivo il diritto di contrarre Matrimonio, la capacità minima per rendere un valido Consenso matrimoniale è legata alla valutazione della normalità della persona, da intendersi secondo i dettami dell'Antropologia cristiana, fondati «sul concetto integrale di persona, nella sua dimensione eterna e nella sua vocazione ai valori trascendenti di natura religiosa e morale»¹⁴. È quindi un concetto di “normalità adeguata” e non

11 Cfr. M. TRONCHIN, *La dottrina canonica in materia di disturbi alimentari*, in C. BARBIERI - M. TRONCHIN, *Disturbi del comportamento alimentare e Matrimonio canonico*, Roma, 2010, 246-251; A. STANKIEWICZ, *L'incapacità di assumere e adempiere gli obblighi coniugali essenziali*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del Matrimonio*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLVIII, Città del Vaticano, 1988, 53-67.

12 Cfr. P. MONETA, *Communitas*, 107.

13 Cfr. A. STANKIEWICZ, *Il senso della capacità di assumere di cui al Can. 1095*, in H. FRANCESCHI - M.A. ORTIZ (cur.), *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del Can. 1095*, Milano, 2013, 169-195.

14 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), 1180, n. 4.

di normalità in termini assoluti, nel quale è possibile ricomprendere, quindi, anche quelle moderate forme di difficoltà psicologica che non influiscono sostanzialmente sulla libertà della persona¹⁵.

Il Consenso, in quanto atto giuridico umano, implica una valutazione dell'intelligenza e una decisione della volontà in ordine alla celebrazione del Matrimonio. Queste componenti dell'unitario procedimento di formazione della volontà umana – per esigenze di studio presentate ed approfondite singolarmente – sono suscettibili di essere influenzate da fattori psicologici e psichici di colui che esprime il Consenso matrimoniale, tanto che in termini canonici tutti i vizi del Consenso che incidono sulla validità dell'atto giuridico costituiscono autonomi Capi di nullità matrimoniale¹⁶.

Per parte propria il Legislatore canonico, lungi dal descrivere i tratti caratteristici della capacità consensuale in termini positivi, con il conseguente rischio di positivismo giuridico e di eccessiva, quanto inconsapevole, riduzione delle possibilità di esercizio dello *ius connubii*, ha delineato in termini astratti le condizioni soggettive al verificarsi delle quali si deve escludere la capacità di contrarre Matrimonio, articolandole secondo una triplice figura di incapacità naturale sintetizzata nel Can. 1095¹⁷.

È in questa prospettiva che le caratteristiche personologiche o le anomalie psichiche conseguenti o connesse ai *disturbi del comportamento alimentare*, condizionando non solo il comportamento di colui che ne è affetto ma, incidendo su tutto il suo essere, possono interferire con il complesso delle facoltà intellettive e volitive esaminate dal giurista canonico per verificare se, nel caso specifico, il soggetto difetti della capacità consensuale richiesta per la valida celebrazione del Matrimonio.

15 Cfr. A. STANKIEWICZ, *Il contributo della Giurisprudenza rotale al "defectus usus rationis et discretionis iudicii": gli ultimi sviluppi e le prospettive nuove*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXV (2000), 332-340.

16 Cfr. V. DE PAOLIS, *La Normativa sull'atto giuridico e il sistema delle nullità matrimoniali*, in G. DALLA TORRE - C. GULLO - G. BONI (curr.), *Veritas*, 223-254.

17 In particolare la formulazione dell'innovativo n. 3 del Can. 1095 riprende e formalizza le conclusioni della Giurisprudenza rotale degli anni precedenti. La prima applicazione di tale forma d'incapacità psichica è emersa nella trattazione della ninfomania, che provoca nella donna una continua insoddisfazione sessuale che la spinge alla ricerca di nuovi rapporti in violazione della fedeltà e dell'esclusività intima matrimoniale. *L'incapacitas assumendi* venne in particolare elaborata in via autonoma a seguito delle intense riflessioni in merito alla fattispecie dell'omosessualità, nel cui caso il soggetto non risultava carente della capacità di comprendere ed analizzare i diritti e doveri coniugali, ma per la propria configurazione psichica non era in grado di assumere i rispettivi obblighi. Si vedano in merito: L. MUSSELLI, *La nullità del Matrimonio canonico dipendente da cause di interesse medico-legale*, in C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia*, 35-45; P. MONETA, *Il Matrimonio (Cann. 1055-1165)*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, III, 3 ed., Città del Vaticano, 2004, 243-246.

Il campo delle anomalie psichiche è indubbiamente il settore nel quale si registrano i maggiori apporti della Giurisprudenza degli ultimi decenni in materia matrimoniale per una serie articolata e composita di motivi. Tra di essi i più rilevanti attengono ai progressi raggiunti in generale dalle Scienze mediche nello studio della psiche umana e delle molteplici problematiche ad essa connesse, che a loro volta vengono recepiti con maggiore fiducia e costanza nelle aule dei Tribunali ecclesiastici sulla spinta dell'apertura alle Scienze umane promossa dal Concilio Vaticano II. Inoltre lo studio dell'uomo e della coppia coniugale concorrono nella progressiva attuazione della visione personalistica del Matrimonio, anch'essa frutto del Concilio¹⁸. Entrambe le spinte dottrinali – quella sostanziale relativa ad un rinnovato interesse per l'arricchimento dello studio dell'essenza del Matrimonio, e quella propriamente processuale volta al proficuo ricorso dei Giudici alle competenze scientifiche degli Ausiliari del settore medico in senso ampio – hanno indotto ad approfondire in ambito processuale la capacità personale dei contraenti ad assumere uno stato di vita così impegnativo, articolato e complesso quale quello matrimoniale.

Dal punto di vista metodologico il Legislatore canonico, non potendo evitare di scontrarsi con la complessità della realtà umana, ha optato per l'indicazione di alcune figure tipizzate di incapacità consensuale, al fine di evitare da una parte la formulazione di ipotesi troppo elastiche e generiche di incapacità che consentissero un'indebita estensione delle ipotesi di nullità matrimoniale, dall'altra la parcellizzazione delle fattispecie, che non avrebbe comunque fornito risposta adeguata alla necessità di avere ipotesi che potessero rimanere sia costanti nel tempo, che rispondenti all'evoluzione dello studio in merito alla capacità consensuale.

2. LA DISCRETIO IUDICII CIRCA IURA ET OFFICIA MATRIMONIALIA EX CAN. 1095, 2

2.1 Discrezione di giudizio e libertà

Il Matrimonio è il mezzo attraverso il quale i coniugi conferiscono veste giuridica alla loro reciproca dazione ed accettazione; esso è al tempo stesso l'oggetto del Consenso scambiato tra i coniugi, in quanto la libertà della scelta dello *status* coniugale presuppone la comprensione del contenuto e degli

18 Cfr. P. GHERRI, *Diritto canonico e Antropologia: acquisizione di un orizzonte ermeneutico*, in *Apolinaris*, LXXX (2017), 51-86; P. GHERRI, *Personalismo conciliare e canonico: una questione costituzionale*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, XXIII (2017), n. 1, 279-307; F. MENNILLO, *Rilevanza giuridica dell'amore coniugale nel Matrimonio canonico*, Napoli, 2006, 29-32.

effetti del Matrimonio e l'adesione a quel progetto di vita necessario per il compimento dei suoi stessi fini.

La capacità richiesta per la valida espressione e manifestazione del Consenso matrimoniale ha quindi un triplice contenuto: deve essere una capacità adeguata all'atto che si sta per compiere, alla dinamica stabile di vita coniugale ed alla "co-identità biografica" dell'essere coniugi¹⁹.

Nella Norma di cui al Can. 1095 la dottrina individua tre criteri distinti per rilevare l'incapacità del nubente, corrispondenti a due distinte riflessioni sul Consenso umano: in quanto atto posto dal soggetto ed in quanto oggetto²⁰.

Le fattispecie portate dai nn. 1 e 2 del Can. 1095 afferiscono ad elementi intrinseci ad ogni atto di determinazione umana, ossia all'intelletto ed alla volontà necessari all'assunzione "umana" di una qualsiasi decisione, ovvero quando vi sia stata almeno una sufficiente comprensione del suo significato e libertà nell'eseguirlo²¹.

Il concetto di libertà, però, deve essere ridimensionato rispetto alla sua accezione generale. L'uomo, per sua natura, è un essere contestualizzato nel tempo, che risente dei condizionamenti dell'ambiente in cui vive: cultura, pregiudizi, educazione; questi fattori che possono influenzare il comportamento umano sono però prettamente esogeni, mentre ciò che rileva ai fini della capacità consensuale matrimoniale è la sostanziale disponibilità e funzionalità dell'intelligenza e della volontà, debitamente coordinate nella complessa operazione della decisione umana. Non deve tacersi, inoltre, che la facoltà di determinazione intrinseca di qualsiasi soggetto coesiste ordinariamente con le sue pulsioni interne, *id est* con affetti ed emozioni, poiché l'atto umano procede anche dalla vita affettiva ed emozionale. Ne segue che la libertà psicologica richiesta per il valido scambio del Consenso matrimoniale non è incompatibile con le spinte interne dell'animo, né ad esse si oppone; ma è necessario

19 Cfr. F. CATOZZELLA, *Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2017), 509-544; P.J. VILADRICH, *Il Consenso*, 26-33.

20 Cfr. L. CHIAPPETTA, "Can. 1095", in L. CHIAPPETTA, *Il Codice*, II, 350-351; ANG. D' AURIA, *Il Matrimonio*, 159-190.

21 Cfr. M.F. POMPEDDA, *Annotazioni sul Diritto matrimoniale nel nuovo Codice canonico*, in M.F. POMPEDDA, *Studi di Diritto matrimoniale canonico*, Milano, 1993, 170-190. Si segnalano alcune Pronunce relative al Capo di nullità in esame: *Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 27 februarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI, 151-159; *Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 24 februarii 1994*, in *RRDec.*, vol. LXXXVI, 106-124; *Coram* JARAWAN, *decisio diei 20 decembris 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 740-746; *Coram* RAGNI, *decisio diei 27 februarii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 153-158; *Coram* TURNATURI, *decisio diei 14 martii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 234-256; *Coram* BRUNO, *decisio diei 17 maii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 387-395; *Coram* BRUNO, *decisio diei 16 decembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 754-763; *Coram* FUNGHINI, *decisio diei 18 decembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 835-854; *Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 27 martii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC, 282-294.

che tali impulsi non siano così intensi da impedire l'esercizio delle facoltà critica e volitiva. Può infatti accadere che anche una mera fragilità psichica, nel concorso di circostanze e spinte esterne, evolva in un grave perturbamento interno, tanto da indurre il soggetto alla celebrazione delle nozze per il mero fine di sottrarsi ad uno stato di ansia non gestibile. Di contro: anche persone segnate da lievi alterazioni caratteriali o da tratti disarmonici della personalità, che riducono in qualche modo, ma non grave, il libero esercizio delle facoltà deliberativa ed elettiva, possono emettere un valido Consenso matrimoniale²².

La terza fattispecie del Can. 1095 è più direttamente connessa con l'oggetto del Consenso matrimoniale, inteso sia con riferimento all'altro coniuge, sia quale progetto duale da porre in esecuzione e che si compone dei doveri (*officia*) reciproci dei coniugi l'uno verso l'altro, ricondotti al Matrimonio *in facto esse*. In particolare, in quest'ultima fattispecie, l'incapacità consensuale del nubente trova espressione nella sua impossibilità di assumere ed adempiere tali doveri, per effetto della quale il Matrimonio è privato della sua sostanza.

Le tre fattispecie concernono quindi aspetti diversi del Matrimonio, ma sono accomunate dalla necessaria presenza di un'analogia causa dell'incapacità, ovvero una causa psichica che abbia forza sufficiente per interferire con il processo intellettuale, volitivo e deliberativo del nubente, tanto da minarne la possibilità di esprimere un valido Consenso matrimoniale o di assumere intimamente le conseguenze giuridico-morali del Consenso così espresso. Il lettore attento non potrà non rilevare come l'espressione "causa psichica" sia in realtà presente solo nel n. 3 del Can. 1095, ma tale precisazione non è sufficiente a disattendere quanto appena precisato.

In ragione della specifica tematica del presente studio si tralascia la disamina della fattispecie alla quale si riferisce il n. 1 del Can. 1095, per soffermare l'attenzione sulla previsione del n. 2, avente ad oggetto il *gravis defectus discretionis iudicii* che determina la resa di un Consenso insufficiente, per sua natura, a porre in essere il vincolo matrimoniale²³.

22 «Si tratta di un atto umano, e per ciò stesso razionale, non quindi di un impulso cieco verso un termine sconosciuto, bensì un disporsi verso l'oggetto sufficiente conosciuto e valutato». M.F. POMPEDDA, *Incapacità di natura psichica (Can. 1095)*, in AA.Vv., *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, 2 ed., Bologna, 1991, 229.

23 Cfr. C. PEÑA GARCÍA, *Discernimiento y Consentimiento matrimonial: cuestiones relativas a la discreción de juicio exigida para el Matrimonio*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016, 171-212; P. BIANCHI, *Il difetto di discrezione di giudizio circa i diritti e doveri essenziali del Matrimonio*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'incapacità di intendere e di volere nel Diritto matrimoniale canonico (Can. 1095 nn. 1-2)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LII, Città del Vaticano, 2000, 119-135; J. HERVADA, *Studi*, 298-313; J.F. CASTAÑO, *Studio esegetico-dottrinale sulle tre figure del Can. 1095 CIC*, in *Angelicum*,

Tale insufficienza, dal punto di vista naturale prima ancora che giuridico, viene costantemente ricondotta a due realtà distinte: 1) la premessa di qualsiasi atto di volontà umano, ovvero l'assenza di una sufficiente valutazione critica dei diritti e doveri matrimoniali essenziali, 2) e la conseguente *privazione* della libertà interiore di determinarsi ad assumere tali diritti e doveri. In estrema sintesi, esse corrispondono ad un giudizio "pratico-pratico"²⁴ circa i doveri matrimoniali essenziali ed alla sufficiente capacità di autodeterminarsi nell'esprimere il Consenso matrimoniale.

Il termine "*discretio*" esprime la prima operazione dell'intelletto, volta propriamente alla comprensione ed alla selezione dell'oggetto della scelta e della deliberazione, che consente di formulare l'opzione tra le diverse alternative possibili che si presentano al soggetto²⁵.

Per ricondurre la riflessione generale sulla capacità consensuale al contesto matrimoniale è necessario procedere alla distinzione tra capacità generale a consentire e capacità specifica a consentire a determinate azioni, concentrando l'attenzione solo su quest'ultima. La valutazione della capacità generale a rendere il Consenso non può che basarsi su un esame retrospettivo delle decisioni adottate dal soggetto nel suo passato per apprezzarne la congruità in riferimento ad un parametro oltremodo labile e soggettivo, a meno che non ricorrano alterazioni neurologiche gravi o evidenti limitazioni esterne alla capacità di agire del nubente²⁶.

LXIX (1992), 221; L.M. GARCÍA, *El grave defecto de discreción de juicio en el contexto del Can. 1095 CIC*, in *Ius Canonicum*, XXIX (1989), 218.

24 Formula tommasiana (cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 14, a) utilizzata nella Filosofia e Teologia scolastica per indicare il concreto e puntuale atto libero di decisione ed esecuzione. Così lo descrive Maritain: «Soltanto il giudizio di coscienza pienamente concretizzato mi dice ciò che debbo fare in modo assolutamente individuale, ma è ancora un giudizio speculativo-pratico, è un giudizio della ragione che guarda, che cerca di conoscere. Ciò che scelgo di fare non sempre è ciò che debbo fare, ma ciò che voglio fare. Il mio atto libero di decisione non è la stessa cosa del mio giudizio di coscienza, ma è ciò che chiamerò il giudizio pratico-pratico» (J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla Legge naturale*, [F. VIOLA, cur.] Milano, 1985, 84).

25 «*La discreción de juicio para prestar un válido Consenso matrimonial implica, por tanto, la capacidad de deliberar, de sopesar, de ponderar los motivos y razones que la inclinan a contraer o no el Matrimonio concreto, y la capacidad de autodeterminación, de poder elegir una opción u otra sin que internamente la persona se vea predeterminada a un acto concreto*» (F.R. AZNAR GIL, *Derecho matrimonial canónico. II. Cánones 1095-1107*, Coll. *Bibliotheca salmanticensis. Estudios*, n. 245, Salamanca, 2002, 77); A. STANKIEWICZ, *L'incapacità psichica nel Matrimonio: terminologia e criteri*, in *Apollinaris*, LIII (1980), 48-71. A livello giurisprudenziale si vedano: *Coram FIORE, deciso diei 30 maii 1987*, in *RRDec.*, vol. LXXIX, 329-333; *Coram DAVINO, deciso diei 24 iunii 1987*, in *RRDec.*, vol. LXXIX, 408-420; *Coram COLAGIOVANNI, deciso diei 30 iunii 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV, 382-394; *Coram FUNGHINI, deciso diei 19 maii 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV, 402-412.

26 Cfr. E. MORDINI, *La capacità consensuale nell'ottica delle Scienze psicologiche e psichiatriche*, in H. FRANCESCHI - M.A. ORTIZ (curt.), *Discrezione*, 67-80.

Il problema, però, non è valutare se una determinata decisione era giusta o sbagliata, ma se il processo mentale che ha indotto a propendere per l'opzione scelta si è svolto in modo corretto o abnorme per cause oggettive, non imputabili ad avventatezza o superficialità.

L'atto del Consenso si deve basare su una comprensione che non sia meramente astratta dei diritti e doveri matrimoniali essenziali, ma su una, almeno minima, valutazione critica del loro contenuto obbligatorio. Di certo non si richiede la valutazione di tutti i possibili risvolti e sfaccettature che essi possano avere nello sviluppo della vita coniugale, ma quanto meno una loro conoscenza sufficiente in rapporto alla gravosità dell'impegno matrimoniale.

Rispetto ai due livelli di giudizio pratico suindicati, risulta evidente come una persona possa essere capace di emettere un giudizio pratico estimativo sulla bontà del Matrimonio, ma allo stesso tempo essere incapace di formulare il giudizio pratico-pratico del Consenso, per il quale il Matrimonio è l'unione fedele, permanente e feconda con quella determinata persona²⁷.

Possiamo affermare che chiunque oggi giorno sappia cosa è un Matrimonio, ma altra cosa è affermare che si comprendono le implicazioni totalizzanti del vincolo e che si apprezzano la natura giuridica dell'unione coniugale e le responsabilità da esso discendenti. Comprensione genuina che può mancare per immaturità, per avventatezza o per causa psichica.

Il termine "*iudicium*", si riferisce alla successiva fase della ponderazione delle opzioni selezionate, della scelta fondata sulla prevalenza dei valori assegnati all'una ipotesi piuttosto che all'altra. Tale giudizio critico dovrà essere calato nella realtà specifica in cui nasce, si sviluppa e trova attuazione la deliberazione, poiché dalle caratteristiche di tale contesto risulteranno ben delineati i tratti essenziali che il processo decisionale dovrà possedere per essere considerato adeguato ed attendibile. Proprio la realtà matrimoniale in cui viene contestualizzato il Consenso dei coniugi conferisce un significato specifico sia alla discrezione che al giudizio circa i doveri essenziali matrimoniali, in quanto esige una particolare e profonda consapevolezza degli effetti naturali e giuridici che discendono dal vincolo matrimoniale²⁸. La facoltà critica è una facoltà, quindi, di giudizio e raziocinio, di deduzione logica da un giudizio ad un altro; si richiede che il nubente non abbia una conoscenza solo astratta dei doveri coniugali, ma che apprezzi il significato che essi hanno per la sua

27 Cfr. P. BIANCHI, *Quando il Matrimonio è nullo?*, Milano, 1998, 195-210.

28 Cfr. A. STANKIEWICZ, *Defectus actus psychologici Consensus matrimonialis in Causis ob gravem defectum discretionis iudicii et incapacitatem assumendi essentielles Matrimonii obligationes (Can. 1095, nn. 2-3)*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XXI (2011), 71-83; A. STANKIEWICZ, *Il contributo*, 349-357.

esistenza proiettandosi nello sviluppo della vita coniugale, per comprendere effettivamente il contenuto sostanziale di quella particolarissima relazione interpersonale che si instaura tra i coniugi²⁹.

La deliberazione che dà vita a tale giudizio pratico richiede una valutazione speculativa degli elementi e delle proprietà essenziali del Matrimonio, anche se una conoscenza speculativa, da sola, non è di per sé in grado di muovere la volontà fino ad assumere una determinata decisione. Se la volontà non muove l'intelletto verso la desiderabilità di un oggetto o bene per una precisa ragione, non vi può essere una scelta consapevole. Si assiste, quindi, all'evoluzione di un processo dinamico nel quale intelletto e volontà si integrano a vicenda, concorrendo nella formazione di una deliberazione consapevole. Il Consenso matrimoniale, quindi, ricorre solo quando la ragione interviene nel formare un giudizio particolare dell'intelletto circa la meritevolezza o bontà di un Matrimonio ben determinato³⁰.

L'intelletto e la volontà, pur considerati quali elementi autonomi del processo deliberativo della psiche umana, sono funzionalmente connessi e coordinati nell'unitaria manifestazione del Consenso: la comprensione (la facoltà intellettuale che orienta e dirige l'atto della volontà) che assume e determina l'oggetto specifico della scelta³¹.

La discrezione di giudizio, inoltre, viene ricondotta ad una astratta capacità psicologica di porre l'atto della deliberazione, quale qualità permanente ed abituale, che poggia (1) prima sulla comprensione dell'istituto matrimoniale in generale – arricchendo il significato della comprensione minima della sostanza del Matrimonio sancito dal Can. 1096 §1 – e poi (2) sulla determinazione a contrarre Matrimonio con quella determinata persona. L'assenza della prima esclude che vi possa essere una consapevole determinazione al

29 Giova quindi riportare la chiara distinzione resa in merito dal prof. Hervada: «Volere l'altro come coniuge, che è l'atto di consentire, implica assumere rispetto a questi alcuni obblighi specifici. Orbene, se realmente si danno simili anomalie, mi sembra chiaro che rendano incapace ad assumere l'altro come coniuge, perché, a meno di confondere il *volitum* con il *voluntarium* (ossia, quanto è desiderato – anche ardentemente – con la volontà, con ciò che è effettivamente voluto), non sembra che si possa avere un atto volontario di volere l'altro coniuge, se la ragione non è capace di dirigere la volontà, e questa è incapace ad adempiere gli obblighi che apparentemente si assumono. In questo caso il volere i doveri coniugali è un volere inefficace, che non trapassa i confini del *volitum*, e pertanto l'atto di assumere l'altro come sposo non è un vero *voluntarium*» (J. HERVADA, *Studi*, 299-300). Si veda anche: J.F. CASTAÑO, *Il Sacramento del Matrimonio*, Roma, 1994, 328-334.

30 Cfr. I. GRAMUNT - L.A. WAUCK, *Marriage Consent and its Patology*, in *Ius Ecclesiae*, III (1991), 543.

31 Cfr. P. BIANCHI, *L'evoluzione della Giurisprudenza rotale in materia di incapacità al Matrimonio*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIX (2009), 83-99; J.J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos*, Salamanca, 2003, 23-26; R.L. BURKE, *Grave difetto di discrezione di giudizio: fonte di nullità del Consenso matrimoniale*, in AA.VV., *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, Pamplona, 1991, 148.

Matrimonio, ma la sua presenza non esclude che il nubente, pur dotato della conoscenza sufficiente – non necessariamente integrale ed approfondita – del Matrimonio, non abbia la comprensione del significato dell'unione matrimoniale con quella determinata persona *hic et nunc*³².

Nel caso specifico l'orizzonte di senso del processo deliberativo non può che essere proiettato verso la realizzazione di un progetto futuro, colorato da variabili non prevedibili *ex ante*, ma i cui contenuti astratti devono far parte del patrimonio di conoscenza minima del nubente nel momento in cui egli formalizza giuridicamente l'impegno alla realizzazione di tale progetto. In questo modo la capacità consensuale dovrà essere proporzionata all'importanza dello stato di vita matrimoniale, ma ciò comporta un'ulteriore difficoltà interpretativa. La già ricordata visione personalistica del Matrimonio, infatti, induce costantemente i cultori del Diritto canonico ad approfondire la riflessione su tale materia, soffermandosi in particolare sugli aspetti sostanziali e storico-personali (biografici)³³.

Il progressivo "affinamento" della dottrina sul Matrimonio determina un automatico impulso ad approfondire la capacità consensuale dei nubenti che si assume come oggetto di analisi per apprezzarne la sufficienza ai fini della valida celebrazione del Matrimonio. Tale impostazione ha quindi indotto la Giurisprudenza a dare rilievo ad affezioni psichiche, anomalie caratteriali, turbamenti delle facoltà spirituali, che in un passato non molto remoto non avrebbero trovato alcuno spazio in ambito canonico, non potendo integrare il carattere di gravità ancorato alla patologia in sé³⁴.

Ciò ha contribuito a riconoscere che, nel contesto che ci occupa, il concetto di gravità non deve essere applicato al morbo psichico in quanto tale, ma agli effetti che esso produce nella sfera intellettuale, volitiva e comportamentale del coniuge che ne risulti affetto³⁵. È difatti ben possibile che disagi psichici di modesto impatto sulla personalità complessiva del soggetto, influiscano

32 Cfr. J.J. GARCÍA FÁILDE, *Nuevo estudio*, 29-33.

33 Cfr. P. GHERRI, *Diritto*, 64-65.

34 Cfr. P. MONETA, *Il Matrimonio*, 237-243. Tra le Sentenze più recenti sull'argomento si segnalano: *Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 16 martii 2006*, in *RRDec.*, vol. XCVIII, 56, n. 8; *Coram* ERLEBACH, *decisio diei 9 iunii 2006*, in *RRDec.*, vol. XCVIII, 170, n. 3; *Coram* CABERLETTI, *decisio diei 18 ianuarii 2007*, *RRDec.*, vol. XCIX, 33, n. 8; *Coram* HUBER, *decisio diei 13 iunii 2007*, in *RRDec.*, vol. XCIX, 202, n. 3.

35 Il difetto di discrezione di giudizio, specialmente ove si tratti di difetto di libertà interna, può derivare dall'interazione di una qualche anomalia psichica e di particolarissime circostanze esterne, che spingono il soggetto a compiere un atto che altrimenti non avrebbe posto. Nondimeno, anche in questo caso si richiede, se non la gravità dell'anomalia in sé considerata, almeno l'esistenza certa di essa, che renda il nubente incline alla fragilità, di modo tale da essere poi spinto dalle circostanze ad auto-limitare la propria libertà.

però negativamente sulla sua capacità di autodeterminarsi nella scelta matrimoniale. I soggetti che ne sono affetti spesso non presentano carenze vistose nella normale attività di relazione e sembrano ben inseriti nella vita sociale e professionale, ma non posseggono un grado sufficiente di consapevolezza e libertà interiore di fronte ai doveri fondamentali del Matrimonio.

Normalmente il difetto grave di discrezione di giudizio procede da una causa psichica stabile e radicata nella personalità del nubente, ma può anche derivare occasionalmente da un disturbo psichico contingente che lede il soggetto *in actu*, per cause particolari.

Il fatto che si sia notevolmente ampliato il novero delle patologie psichiche oggetto di studio canonico³⁶, e che le stesse possano apparire *prima facie* non “gravi” in sé, ma capaci di compromettere la capacità consensuale relativa al Matrimonio, genera la prima criticità relativa alla difficoltà del Giudice canonico di orientarsi nel terreno insidioso della psiche umana. Non solo perché gli si richiede comunque una competenza in campo medico che professionalmente non gli compete, ma anche, soprattutto, perché la qualificazione dell’incidenza della patologia sulla capacità consensuale matrimoniale non compete alla sfera medico-clinica, ma pertiene esclusivamente al Giudicante, il quale dovrà applicare alle conclusioni mediche i criteri giuridici in merito alla capacità consensuale. Non esiste quindi un rapporto di proporzionalità diretto: causa grave, grave difetto, o causa lieve, lieve difetto, poiché tra causa ed effetto si inseriscono le caratteristiche proprie del soggetto che, nella sua irripetibile esistenza individuale, può alterare o confermare quel rapporto ed il Giudice dovrà quindi attentamente valutare anche l’indole del soggetto ed il suo vissuto.

La non univocità dei concetti fino ad ora espressi impone un attento bilanciamento degli elementi coinvolti. In particolare: l’esercizio e la tutela dello *ius connubii* nella valutazione della capacità di prestare il Consenso nuziale, da un lato richiede di non aumentare oltremodo il grado richiesto di estimazione critica, ritenendovi incluse tutte le implicazioni morali, giuridiche, economiche e sociali del patto coniugale (correndo il rischio che anche da lievi anomalie si deduca detta incapacità), dall’altro lato non si deve elaborare un concetto troppo ristretto della naturale inclinazione dell’uomo al Matrimonio, così da escludere che possa mai ricorrere la mancanza di discrezione di giudizio³⁷.

36 Deve darsi atto di una certa fluttuazione terminologica e concettuale nella Giurisprudenza canonica, ove vengono indistintamente utilizzate espressioni come anomalia psichica, disturbo mentale, disordine psichico, turbamento dell’animo.

37 Cfr. H. FRANCESCHI, *Lo ius connubii come criterio interpretativo delle Norme riguardanti la nullità del Matrimonio. Alcune considerazioni sulla Giurisprudenza della Rota Romana*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XX (2010), 13-43.

Ulteriore criticità deve ravvisarsi nel rischio concreto che nel corso del procedimento di accertamento della verità il Giudicante indulga in un'interpretazione eccessivamente relativistica dello *status* coniugale dei coniugi, disattendendo l'esame della loro capacità consensuale. Il concetto di famiglia, infatti, è in continua evoluzione; i suoi contorni appaiono quanto mai sfumati, fino all'odierno conio dell'espressione "famiglia liquida"³⁸ nella quale, però, risulta meno solida l'unione coniugale così come, al tempo stesso, non può restare immutato il rapporto tra genitori e figli.

L'uomo è un essere in divenire ed il Matrimonio, al pari di qualsiasi realtà umana, è un divenire ed evolversi nel corso del quale, in ragione di molteplici fattori, il mutamento fisiologico del coniuge può dirigersi verso la sua involuzione, piuttosto che verso il suo perfezionamento. La crisi dell'uomo e della sua individualità è oggi alla radice di molte crisi del Matrimonio, che si palesano non solo e non tanto come elevata incidenza del fallimento matrimoniale, quanto piuttosto come diffusa inadeguatezza ed incapacità individuale a rendere un Consenso matrimoniale che sia giuridicamente vincolante. L'analisi del coniuge e del suo comportamento nel corso dello sviluppo matrimoniale – fisiologica nel vaglio della validità matrimoniale – deve essere lo studio e la prova degli effetti della patologia che in termini assoluti affliggevano il coniuge se non prima, certamente al momento della celebrazione del Matrimonio, poiché solo nel momento dello scambio del Consenso si deve apprezzare la capacità consensuale³⁹. Soffermarsi sullo sviluppo storico dell'unione coniugale può indurre però a fraintendere la corretta prospettiva di riflessione, ponendosi solo nella fase dell'attuazione del Consenso matrimoniale, che è suscettibile di essere influenzata da fattori estrinseci al coniuge, che nulla hanno a che vedere con la capacità consensuale.

Riconducendo ad unità le considerazioni suesposte risulta qui possibile proporre una definizione complessiva della discrezione di giudizio come

«quella misura della maturità nel possesso libero e razionale di sé e dei propri atti proporzionata affinché l'uomo, come tale, possa darsi alla donna e accettarsi in quanto tale, e perché la donna, come tale, possa darsi all'uomo e accettarlo in quanto tale, costituendo tra di loro un'unione alla quale hanno diritto e alla quale si devono reciprocamente in un rapporto mutuo di giustizia»⁴⁰.

38 Il riferimento indiretto è all'opera: Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari, 2002.

39 Cfr. A. STANKIEWICZ, *La relazione tra mancanza di libertà interna e discrezione di giudizio*, in H. FRANCESCHI - M.A. ORTIZ (CURT.), *Verità del Consenso e capacità di donazione. Temi di Diritto matrimoniale e processuale canonico*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 5, Roma, 2009, 240; J. HERVADA, *Studi*, 317-323.

40 P.J. VILADRICH, *Il Consenso*, 47.

2.2 Discrezione di giudizio e capacità matrimoniale

La dimensione fondamentale dell'atto di reciproca donazione coniugale è la sfera più intima e personale del coniuge, che trova espressione solo parziale nella propria condizione sessuale la quale, difatti, è il risultato del complesso equilibrio tra psiche e corpo umano. La pienezza della dimensione personale si acquisisce attraverso un percorso di maturazione individuale che prosegue ulteriormente nello sviluppo della realtà matrimoniale, interagendo con l'analogo sviluppo della dimensione personale dell'altro coniuge. Ma la discrezione di giudizio ai fini della capacità consensuale presuppone che un certo grado di maturazione sia stato raggiunto dall'individuo già al momento della celebrazione del Matrimonio; quanto meno quel grado minimo che gli consenta di avere la capacità di autodeterminazione sufficiente a disporre di quella sfera intima coinvolta nella donazione ed accettazione coniugale.

Nella prospettiva di un confronto tra le diverse accezioni della volontà espresse nei diversi paragrafi del Canone oggetto d'esame, corre l'obbligo di circoscrivere il significato del termine "volontà" menzionato dal secondo numero del Can. 1095. In particolare, la volontà presupposta dalla *discretio iudicii* attiene propriamente alla libertà di compiere la scelta matrimoniale, quale atto psicologico che presuppone l'assenza di condizionamenti di alcun tipo – endogeno o esogeno – alla facoltà di scelta.

Diversamente, l'accezione propria del terzo numero della medesima Norma proietta la volontà verso la sua dimensione attuativa, ovvero la capacità di autodeterminarsi a quei doveri, insiti nella scelta precedentemente effettuata, connaturali al Consenso manifestato legittimamente.

Il Legislatore ha poi fornito all'interprete un criterio qualificativo per identificare correttamente e circoscrivere l'ambito del difetto di discrezione canonicamente rilevante, precisando come esso debba essere "gravis", ovvero di tale gravità da incidere nel processo di formazione della volontà, inserendosi in esso, alterandolo in modo insanabile, compromettendone la genuinità fino ad inficiarne il prodotto, ovvero il Consenso matrimoniale⁴¹.

Il Magistero pontificio ha poi offerto numerose interpretazioni del requisito della gravità del difetto di discrezione di giudizio, perseguendo il precipuo fine di ribadire i canoni dell'Antropologia cristiana che sempre devono orientare l'interprete nell'applicazione delle risultanze delle Scienze mediche in ambito canonico⁴².

41 Cfr. A. AMATI, *L'immatùrità*, 138-140; P. MONETA, *Il Matrimonio*, 237-283; P.J. VILADRICH, *Il Consenso*, 52-56.

42 Cfr. J.I. BAÑARES, *La incapacidad psíquica para contraer Matrimonio. Consideraciones entorno*

Benché sia tuttora discussa la qualificazione giuridica delle Allocuzioni alla Rota Romana annualmente tenute dal Pontefice, non può porsi in dubbio l'importanza di questi discorsi, formalmente indirizzati ai Giudici rotali ed a coloro che esercitano il loro ministero nell'ambito dell'amministrazione della giustizia all'interno della Chiesa, ma in senso più ampio rivolti a tutti i cultori del Diritto canonico. Ciò in ragione anche del contenuto di tali interventi pontifici, che è sovente circoscritto all'interpretazione dottrinale del delicatissimo argomento del Matrimonio canonico e dei principi giuridici ecclesiali dell'amministrazione della giustizia canonica. In estrema sintesi è lecito affermare che attraverso le Allocuzioni alla Rota il Pontefice trasmette delle linee direttive di carattere dottrinale per esporre ed interpretare i problemi dottrinali di maggiore importanza ed attualità e per tracciarne le direttive attuative⁴³. Alcuni autori, diversamente, pur condividendo alcune premesse della teoria maggioritaria, giungono ad esaltare la valenza giuridico-normativa propria di tali discorsi, quali estrinsecazioni del *munus* petrino papale⁴⁴.

Proprio richiamando alcuni insegnamenti magisteriali, è bene ricordare che il tema dell'incapacità a contrarre il Matrimonio, di cui al Can. 1095, deve essere interpretato «alla luce del rapporto tra la persona umana e il Matrimonio»⁴⁵, riconoscendo, in particolare, la valenza positiva di detta capacità, ovvero l'assunto che uomo e donna, semplicemente in ragione della loro natura, possiedono la capacità per contrarre Matrimonio. Quest'ultima non deve essere ravvisata nel perfezionamento individuale del singolo coniuge, ma

«deve essere messa in relazione con ciò che essenzialmente è il Matrimonio, cioè “l'intima comunione di vita coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie” (Con. Ecum. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 48) e, in modo particolare, con gli obblighi essenziali ad essa inerenti, da assumersi da parte degli sposi [...]. Ovviamente alcune correnti antropologiche “umanistiche”, orientate all'autorealizzazione e all'autotrascendenza egocentrica, idealizzano talmente la persona umana e il Matrimonio che finiscono per negare la capacità

al discorso de Benedicto XVI a la Rota Romana el 29 de enero de 2009, in J. KOWAL - J. LLOBELL (cur.), *Iustitia et Iudicium*. Studi di Diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, I, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIX, Città del Vaticano, 2010, 521-539; G. ERLEBACH (cur.), *Le Allocuzioni dei sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXIV, Città del Vaticano, 2004; F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, Milano, 1997, 273-299.

43 Cfr. U. NAVARRETE, *Introduzione*, in G. ERLEBACH (cur.), *Le Allocuzioni*, 7-15.

44 Cfr. J. LLOBELL, *Sulla valenza giuridica dei Discorsi del romano Pontefice al Tribunale Apostolico della Rota Romana*, in *Ius Ecclesiae*, XVII (2005), 547-564.

45 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Romanæ Rotæ*, 29 ianuarii 2009, in *AAS*, CI (2009), 126.

psichica di tante persone, fondandola su elementi che non corrispondono alle esigenze essenziali del vincolo coniugale. Dinanzi a queste concezioni i cultori del Diritto ecclesiale non possono non tener conto del sano realismo a cui faceva riferimento il mio venerato Predecessore (cfr. Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 27.1.1997, n. 4, *AAS* 89 [1997], p. 488), perché la capacità fa riferimento al minimo necessario affinché i nubenti possano donare il loro essere di persona maschile e di persona femminile per fondare quel vincolo al quale è chiamata la stragrande maggioranza degli esseri umani»⁴⁶.

Ripetutamente Giovanni Paolo II, nell'esegesi dell'istituto matrimoniale resa durante tutto il suo pontificato, ebbe modo di ribadire come il canonista, nella ricerca della verità sulla valida celebrazione del Matrimonio, debba prestare attenzione alla sola «incapacità, e non già la difficoltà a prestare il Consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, che rende nullo il Matrimonio»⁴⁷:

«Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente»⁴⁸.

Benedetto XVI è intervenuto sul concetto stesso di discrezione di giudizio, ravvisando che

«permangono ancora posizioni non corrette, come quella di identificare la discrezione di giudizio richiesta per il Matrimonio (cfr. *CIC*, Can. 1095, n. 2) con l'auspicata prudenza nella decisione di sposarsi, confondendo così una questione di capacità con un'altra che non intacca la validità, poiché concerne il grado di saggezza pratica con cui si è presa una decisione che è, comunque, veramente matrimoniale»⁴⁹.

Inoltre l'incapacità del soggetto deve avere, quale conseguenza concreta, un'influenza determinante sulla concreta qualità del Consenso, pregiudicandola in modo specifico, pur non essendo necessario che essa sia totalmente carente. La gravità del difetto, infatti, si valuta

«alla luce di un criterio oggettivo, cui allude lo stesso Canone, parlando di “diritti e doveri matrimoniali essenziali da dare e accettare reciprocamente”. Di conse-

46 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: 29 ianuarii 2009, 126-127.

47 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotæ Romanæ Auditores coram admissos*, 5 februarii 1987, in *AAS*, LXXIX (1987), 1457, n. 7.

48 IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: 25 ianuarii 1988, 1182, n. 6.

49 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: 22 ianuarii 2011, 112.

guenza, si ha difetto grave quando si prova che il contraente è privo della maturità intellettuale e volitiva necessaria per discernere, in ordine all'impegno che viene assunto in modo irrevocabile [...] i diritti e i doveri essenziali del Matrimonio, che devono essere oggetto di reciproca donazione ed accettazione»⁵⁰.

Il requisito della *gravitas* deve poi essere ulteriormente attualizzato per individuare nel caso concreto quando esso ricorra in rapporto alla molteplicità dei casi clinici che si presentano in ambito matrimoniale. L'accertamento giudiziario dovrà, in altri termini, dirigersi verso due aspetti:

- quello propriamente soggettivo, da condurre sul soggetto che esprime il Consenso matrimoniale per apprezzarne il quadro clinico e medico complessivo ed in senso generale;
- quello squisitamente oggettivo, che si sofferma sul rapporto intercorrente tra la discrezione di giudizio ed i diritti e doveri essenziali matrimoniali⁵¹.

Il termine di riferimento per la discrezione di giudizio, infatti, è costituito proprio da tali diritti e doveri, che saranno l'oggetto specifico della valutazione critica e della libera scelta prodromici alla valida manifestazione del Consenso matrimoniale⁵².

Difatti l'interesse del canonista non è rivolto allo studio della patologia e della sua gravità, quanto al rapporto che essa intreccia con l'istituto giuridico del Matrimonio, ed in particolare all'analisi dell'influenza che essa esercita sulla capacità a prestare il Consenso matrimoniale⁵³. Rientrano così nella fattispecie in esame anche quelle anomalie psichiche o caratteriali che non sono riconducibili nosograficamente a vere e proprie affezioni psicotiche e che non

50 P.J. VILADRICH, "Cann. 1095-1107", in J.I. ARRIETA (dir.), *Codice di Diritto Canonico e Leggi complementari commentato*, Roma, 2004, 726.

51 Cfr. A. STANKIEWICZ, *Questiones iurisprudenciales de discretionis iudicii defectu et incapacitate assumendi*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIX (2009), 67-83; P. BIANCHI, *Il difetto*, 119-135; A. STANKIEWICZ, *L'incapacità psichica*, 58-71; M.F. POMPEDDA, *Il Consenso matrimoniale nel suo soggetto: Consenso quale atto psicologico*, in Z. GROCHOLEWSKI - C. CARCEL ORTÍ (curr.), *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Coll. *Studi giuridici*, n. V, Città del Vaticano, 1984, 15.

52 La proporzionalità della *discretio* al Matrimonio è quindi un criterio dinamico che supera i criteri tradizionali fondati sulle tesi del Sánchez – che riteneva sufficiente la discrezione necessaria per peccare gravemente, individuata nei sette anni d'età, in ragione della visione del Matrimonio quale mero rimedio alla concupiscenza – e di S. Tommaso – che richiedeva la maturità sufficiente per peccare mortalmente, sulla base del fatto che il Consenso matrimoniale è relativo ad un atto i cui effetti si proiettano nel futuro (cfr. ANG. D'AURIA, *Il Matrimonio*, 159-190; A. DI FELICE, *La discretio iudicii Matrimonio proportionata nella Giurisprudenza rotale*, in AA.Vv., *Perturbazioni psichiche e Consenso nel Matrimonio canonico*, Roma, 1976, 15-28).

53 Cfr. M.F. POMPEDDA, *Progetto e tendenze attuali della Giurisprudenza sulla malattia mentale e il Matrimonio*, in *Ius Canonicum*, XXIII (1983), 59-89.

incidono in modo apprezzabile sulla capacità di intendere e volere di colui che ne è affetto. Egli, difatti, può anche non presentare particolari problemi nella vita di relazione, sociale e professionale, poiché ciò che lo caratterizza a livello psicologico è (solo) un'insufficiente consapevolezza e libertà in rapporto specifico ai doveri matrimoniali come tali.

Il carattere 'relativo' che così assume la discrezione di giudizio pone notevoli difficoltà nella fase dell'accertamento probatorio, poiché può sfuggire anche ai familiari più vicini al coniuge il pregiudizio subito nell'area psichica deputata alla formazione della volontà coniugale. Di converso, è necessario rifuggire dagli errati automatismi che indurrebbero a ritenere incapaci a contrarre Matrimonio tutti coloro che, pur affetti da patologie altamente invalidanti, mantengono tuttavia una capacità discretiva e volitiva proporzionata all'atto matrimoniale.

A questo punto della riflessione sarebbe di notevole aiuto poter indicare quali effettivamente siano i singoli diritti e doveri matrimoniali essenziali, in quanto la stessa struttura del Consenso viene specificata dal suo oggetto tipico, ma non possiamo che applicare il medesimo criterio interpretativo fornito dal Legislatore canonico, il quale ha diversamente optato per l'abbandono di una loro enumerazione sintetica, che avrebbe comportato il rischio di omissioni pregiudizievoli, in favore di una generica formulazione di principio, suscettibile di arricchirsi con l'evoluzione dell'interpretazione stessa del Matrimonio canonico⁵⁴.

In dottrina, diversamente, sono state elaborate varie elencazioni⁵⁵, comunque accomunate dalla rinuncia espressa a qualsiasi pretesa di esaustività. Su tutte prevale in ogni modo un criterio generale fondato su una considerazione personalista dell'essenza del Matrimonio e di tutto ciò che appare riconducibile al nucleo essenziale dell'unione coniugale e delle sue proprietà essenziali. Il contesto nel quale orientarsi è quindi delineato dai Canoni dal 1055 e 1057 nel quale figurano il bene dei coniugi, la procreazione e l'educazione della prole, l'indissolubilità, la dimensione monogamica e la fedeltà coniugale⁵⁶.

54 La Norma di cui al Can. 1095 n. 2 suggerisce la distinzione tra elementi essenziali del Matrimonio ed elementi accessori: i primi costituiscono il Matrimonio nella sua essenza di consorzio sessuale tra uomo e donna, caratterizzato dall'unità e dall'indissolubilità, i secondi attengono propriamente alla compiutezza del consorzio, ma sono solamente accessori rispetto alla sua essenza, anche se possono giovare molto alla perfezione dell'atto matrimoniale. Ciò nondimeno, l'esse del Matrimonio non può confondersi con il suo *bene esse*.

55 Ad esempio il diritto-dovere agli atti coniugali, a non ostacolare la procreazione della prole, alla costituzione dell'intima comunità coniugale, alla fedeltà, etc. (cfr. P.J. VILADRICH, *Il Consenso*).

56 Cfr. G. LESZCZYNSKI, *Psicosi maniaco depressiva e grave difetto di discrezione di giudizio*, in J. KOWAL - J. LLOBELL (CURT.), *Iustitia*, I, 482-490; L. MUSSELLI, *La nullità*, 38-41; P. BIANCHI, *Il difetto*, 119-135.

È bene precisare, però, che il riferimento ad una esemplificazione dei diritti e doveri matrimoniali essenziali che il soggetto incapace non è in grado di comprendere e liberamente scegliere per sé, costituisce solo un parametro che agevola la valutazione dell'incapacità psichica in concreto, ma non deve indurre ad una pericolosa parcellizzazione del concetto unitario del Matrimonio e dello *status* matrimoniale.

Il bene giuridico protetto dalla Norma, infatti, non sono i singoli doveri, di talché ricorrerebbero nella prassi tante forme di incapacità distinte, ma è la relazione tra la libertà del soggetto che contrae e l'atto del Consenso che origina e causa il vincolo. Bisogna dunque verificare se tale libertà si sia tradotta al momento delle nozze in un impegno al dono della propria interezza ed intimità che troverà poi espressione nelle manifestazioni concrete della vita coniugale, che ne costituiscono esemplificazione non esaustiva⁵⁷. È in questa prospettiva che i disturbi del comportamento alimentare possono interferire coi processi di pensiero e di comportamento, compromettere la capacità decisionale ed esercitare un notevole influsso sulla capacità di valutare e scegliere il Matrimonio con la dovuta discrezione di giudizio⁵⁸.

Per procedere ad una verifica dell'incidenza di tali disturbi sulla capacità consensuale del nubente appare necessario richiamarne, seppure in modo generale, la sintomatologia clinica e medica così da verificarne la possibile incidenza sulle capacità intellettive e volitive, come interpretate dall'Antropologia cristiana⁵⁹.

Innanzitutto si possono individuare due distinte fasi della manifestazione del disturbo, che in diverso modo, ma con possibile medesimo esito, possono compromettere la capacità consensuale del nubente.

- La fase di crisi acuta, caratterizzata dalla manifestazione violenta della patologia, nel corso della quale il soggetto è totalmente ripiegato su se stesso nel bisogno ossessivo di raggiungere l'ideale del peso corporeo bramato.

57 Cfr. J.I. BAÑARES, *La discrezione di giudizio del Can. 1095 n. 2 CIC*, in H. FRANCESCHI - M.A. ORTIZ (curt.), *Discrezione*, 145-168. In tal senso precisa mons. Stankiewicz: «La Giurisprudenza rotale recente sembra insistere più sull'accertamento della disfunzione delle facoltà psichiche, intellettive e volitive impegnate nella formazione del Consenso, che sui singoli diritti doveri matrimoniali essenziali» (A. STANKIEWICZ, *Il contributo*, 216).

58 Cfr. C. BARBIERI - A. LUZZAGO, *Psicopatologia e capacità giuridica*, in C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSSELLI, *Psicopatologia*, 144-146.

59 È bene ricordare che in ambito canonico devono essere respinte tutte le tendenze ed impostazioni deterministiche, tipiche di alcune correnti dottrinali psicologiche e psichiatriche, che riducono l'uomo a proiezione del suo subconscio incapace di modifica, in favore della sua valorizzazione, più volte esigita dal Magistero pontificio.

La virulenza del pensiero assume le forme di una perturbazione ossessivo-compulsiva che toglie spazio a qualsiasi altra riflessione. Nel caso di specie l'angoscia che assale la persona è così pervasiva da escludere la possibilità che ella ponderi con sufficiente capacità critica le motivazioni che possono indurla alla celebrazione del Matrimonio, escludendo così un'autentica deliberazione. Le pulsioni che muovono la volontà del soggetto sono legate alla patologia e totalmente assorbenti la sua volontà.

- La fase esterna alla crisi acuta, quando, pur potendo apparentemente aver recuperato l'equilibrio – seppur precario – sufficiente ad integrare la discrezione di giudizio richiesta per la valida celebrazione del Matrimonio, il protrarsi della sintomatologia patologica per un lungo periodo produce effetti difficilmente reversibili sulla psiche dell'individuo, che potrebbe essere esposto alle medesime complicità intellettivo-volitive tipiche e proprie della fase acuta. Il reiterarsi nel tempo delle condotte ossessive, che altro non sono che le periodiche espressioni di un quadro patologico persistente ed ormai radicato, logora progressivamente l'integrità delle facoltà intellettive e volitive, indebolendole anche nella fase di apparente remissione della manifestazione del disagio psichico. Accade di frequente, inoltre, che esse entrino a far parte del carattere del paziente, come ricorre ad esempio per la rupofobia⁶⁰, spesso fraintesa e ridotta ad una mera attenzione maniacale per la pulizia. L'instabilità affettiva potrebbe indurre il soggetto affetto da tali patologie a ricercare relazioni sentimentali “sicure” o che infondano sicurezza, travisando la profondità dei sentimenti e facendo affidamento su rapporti non adeguati a supportare le tensioni di coppia che l'evoluzione fisiologica del Matrimonio può determinare.

In tal modo il complesso quadro psicologico ed emotivo del soggetto viene influenzato nella vita quotidiana, seppur con gravità variabile, ma seria. Tali soggetti possono vivere stati di intima conflittualità e di profonda ansietà, che mal si conciliano con la responsabile consapevolezza e l'equilibrio delle facoltà psichiche necessari ad esprimere un Consenso matrimoniale che sia idoneo a dar vita ad un impegno che coinvolge tanto profondamente l'esistenza individuale.

Per quanto attiene in particolare alla Bulimia nervosa, sono i disturbi psicopatologici ad essa correlati – ossessioni, compulsioni e depressioni – che, incidendo sui processi del pensiero in generale, compromettono la discrezione di giudizio del soggetto⁶¹.

60 La *rupofobia* o *misofobia* indica la paura esagerata di toccare oggetti per timore di infettarsi o di contaminarsi; è un sintomo proprio delle nevrosi ossessive e spesso appare sotto forma di *coazione a lavarsi*.

61 Cfr. J.J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo estudio*, 431.

Giova precisare che spesso proprio il Matrimonio costituisce il fattore scatenante l'Anoressia nervosa o la Bulimia nervosa, che si manifestano quali reazioni al disagio provato dal coniuge fragile che percepisce di essere inadeguato rispetto all'unione coniugale o alla gravidanza ed alla procreazione. La crisi matrimoniale può risultare precedente alla slatentizzazione del problema psichico, e spesso dovuta a conflitti irrisolti nell'area della formazione dell'identità e della separazione⁶². È, d'altronde, assodato che la stabilità della relazione affettiva può portare ad una temporanea remissione della patologia, conseguente all'apparente equilibrio dato dalla fase dell'innamoramento. Ma il conflitto interno irrisolto riemerge facilmente nella psiche del soggetto alla prima difficoltà di coppia, allorquando urge la necessità di dar corpo all'*una caro* solo astrattamente idealizzata.

Come detto: la discrezione di giudizio non attiene solo all'adeguata comprensione e valutazione della realtà matrimoniale e dei doveri che ad essa conseguono, ma anche alla libertà psicologica di scelta della persona dell'altro coniuge e del vincolo matrimoniale in sé⁶³. Tale libertà ricorre quando il nubente esprime una volontà che non è soggetta e/o sottomessa ad una qualche necessità interna o esterna che egli non è in grado di fronteggiare e che lo induce a determinarsi verso una specifica decisione senza possibilità di avere altre opzioni disponibili⁶⁴. Ad essa corrisponde il dominio minimo di sé, che è necessario a valutare con sufficiente ponderazione il senso e gli effetti del Consenso matrimoniale, rifuggendo così da interpretazioni eccessivamente intellettualistiche e riduttive della Norma in esame⁶⁵. Ebbene: può accadere che

«un soggetto abbia in sé un turbamento tale dell'animo da non poter compiere tutta la sequenza motiva, deliberativa, elettiva ed esecutiva del Consenso se non nei termini di tale alienazione interna, al punto da non consentirci di riconoscere tale atto come proprio del soggetto, ossia come risultato del suo libero arbitrio»⁶⁶.

62 Cfr. D.B. WOODSIDE - L.F. SHEKTER-WOLFSON - J.S. BRANDES - J.B. LACKSTROM, *Eating Disorders and Marriage. The Couples in Focus*, New York (NY), 1993; P. DALLY, *Anorexia Tardiva - Late Onset Marital Anorexia Nervosa*, in *Journal of Psychosomatic Research*, XXVIII (1984), n. 5, 423-428.

63 La scelta del coniuge è l'unica forma di esercizio dell'autonomia privata dei nubenti in ambito matrimoniale, in quanto per ciò che riguarda forma e sostanza del Sacramento si devono rimettere alla determinazione della Legge di Diritto divino e positivo (cfr. G. LESZCZYNSKI, *Psicosi*, 482-490).

64 Cfr. J.J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo estudio*, 23-26. L'autore insiste anche sulla natura interna all'uomo del concetto di libertà, criticando così la dottrina relativa al difetto della facoltà di libertà interna, espressione ritenuta impropria e pleonastica. In materia si vedano pure: J.I. BAÑARES, *Il senso della discrezione di giudizio secondo il Canone 1095*, in H. FRANCESCHI - M.A. ORTIZ (curt.), *Discrezione*, 145-166; J.F. CASTAÑO, *Il Sacramento*, 339-348.

65 Cfr. H. FRANCESCHI, *Quæstiones disputatæ sul Can. 1095*, in G. DALLA TORRE - C. GULLO - G. BONI (curt.), *Veritas*, 269-286; A. AMATI, *L'immaturità*, 142-143.

66 P.J. VILADRICH, *Il Consenso*, 154-155. Si veda anche: M. MINGARDI, *L'incapacità di assumere gli*

3. MATRIMONIO CANONICO E DISTURBI DEL COMPORTAMENTO ALIMENTARE

3.1 *La incapacitas assumendi obligationes Matrimonii ex Can. 1095, 3*

Il n. 3 del Can. 1095 sancisce l'incapacità a contrarre validamente il Matrimonio canonico di coloro che non sono in grado, per grave causa psichica, di assumere gli obblighi (*obligationes*) matrimoniali essenziali. L'attenzione viene quindi spostata dal processo formativo del Consenso coniugale, trattato nei primi due numeri del Canone, al suo contenuto. Il nubente incapace ai sensi della Norma in esame versa nell'impossibilità di assumere gli obblighi matrimoniali che non è in grado di adempiere, in virtù del principio di rilievo naturale⁶⁷ secondo cui: *ad impossibilia nemo tenetur*⁶⁸.

La formulazione assai complessa della Norma continua a suscitare dibattiti e perplessità a distanza di oltre trentacinque anni dalla sua introduzione, fino ad indurre alcuni giuristi a proporre l'abolizione riconducendo la fattispecie ivi prevista direttamente al Can. 1057, relativo all'efficacia causale del Consenso matrimoniale⁶⁹. Si osserva pure come spesso lo stesso disagio psichico sia sussumibile sotto entrambe le fattispecie di cui al Can. 1095 n. 2 e n. 3. Tale evidenza non deve però indurre ad un appiattimento della riflessione giuridica poiché, sebbene sia evidente che entrambe le Norme abbiano la medesima matrice e fondamento, è ormai assodato che si riferiscano a proiezioni delle fasi matrimoniali ben distinte, la capacità consensuale *in nuce* e la capacità di assumere gli obblighi che da essa discendono.

obblighi essenziali del Matrimonio, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *La Giurisprudenza della Rota Romana sul Matrimonio (1908-2008)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXVII, Città del Vaticano, 2010, 109-126.

67 Proprio il fondamento naturale dell'incapacità consensuale articolata nelle tre manifestazioni del Can. 1095 consente di affermare che il Legislatore del 1983 ha recepito e dato forma ad una problematica già presente, ma non compiutamente regolamentata nel Codice piano-benedettino; ne segue altresì, ed è questo l'aspetto di maggior interesse, l'applicazione della disciplina di cui al Canone in commento anche ai Matrimoni celebrati prima dell'entrata in vigore del Codice del 1983 (in merito si veda più oltre, al paragrafo successivo). Della copiosa Giurisprudenza edita in merito al Can. 1095 n. 3 si segnalano alcune Sentenze rotali significative: *Coram* CABERLETTI, *decisio diei 3 februarii 2005*, in *RRDec.*, vol. XCVII, 54-69; *Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 20 octobris 2005*, in *RRDec.*, vol. XCVII, 535-544.

68 Cfr. A. STANKIEWICZ, *De accomodatione regulæ "impossibilium nulla obligatio est" ad incapacitatem adimplendi Matrimonii obligationes*, in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica*, LXVIII (1979), 649-672.

69 Cfr. H. FRANCESCHI, *Consideraciones acerca de algunas cuestiones disputadas sobre el Canon 1095*, in *Ius Canonicum*, LI (2011), 449-478; P.J. VILADRICH, *Es necesaria una reforma del Canon 1095?*, in *Ius Ecclesiae*, XXII (2010), 611-626; J. HERVADA, *Obligaciones esenciales del Matrimonio*, in *Ius Canonicum*, XXXI (1991), 59-83.

In via preliminare notiamo come il Legislatore canonico abbia indicato in termini piuttosto ampi quale possa essere la causa dell'*incapacitas assumendi*, riferendosi genericamente a cause di natura psichica. Tale espressione bene trasmette l'intenzione di far propria la tendenza delle Scienze psichiatriche e della Psicologia a mantenere confini ampi e non propriamente definiti per tutte le problematiche afferenti la psiche umana, in ragione della costante comparsa di loro nuove manifestazioni e delle reciproche interrelazioni che possono avere. Tale cautela deve essere mantenuta anche nell'interpretazione dell'espressione utilizzata, alla quale devono essere garantiti ampi margini di trattazione, riconducendo ad essa le forme più svariate di anomalie psichiche.

Nel caso specifico la Norma attenua il requisito della gravità della causa psichica, poiché quest'ultima, lungi dal manifestarsi costantemente con carattere grave, violento ed assorbente, ben può, anche nelle sue forme lievi, compromettere la sfera psichica interessata nella scelta matrimoniale o nell'assunzione o adempimento degli obblighi matrimoniali essenziali. Non a caso, la causa psichica suscettibile di inficiare il Consenso matrimoniale ai sensi del n. 3 del Canone potrebbe essere compatibile con la sufficiente discrezione di giudizio di cui al n. 2⁷⁰.

La casistica è vastissima e spazia dai disturbi di personalità, alle parafilie, ai disturbi dell'umore, ed è generalmente rimessa all'attività innovatrice della Giurisprudenza, che di volta in volta è chiamata a sussumere le singole manifestazioni psicopatologiche interessate dal caso giudiziario nelle fattispecie di incapacità consensuale, contribuendo così alla migliore comprensione della problematica.

Al concetto di causa psichica vanno quindi ricondotte anche le alterazioni dello psichismo, della personalità e dello sviluppo che, pur non essendo riconducibili a fattispecie nosografiche ben delineate, producono l'effetto di turbare l'autodominio e l'autocontrollo della persona e determinano reazioni alle difficoltà della vita coniugale così anormali da impedirne la dinamica stessa⁷¹.

È bene precisare che la causa psichica non è di per sé sufficiente a determinare la *incapacitas assumendi*, ma deve costituirne la causa efficiente, rivestendo di valore giuridico il suo aspetto propriamente clinico.

70 Anche questa può essere considerata una delle ragioni che consentono di ricondurre Anoressia nervosa e Bulimia nervosa sia alla fattispecie del difetto di discrezione di giudizio, che all'incapacità di assumere gli oneri e gli obblighi matrimoniali essenziali, come si dimostrerà nel prosieguo della trattazione. Tra le Pronunce più significative si segnalano le seguenti: *Coram DE LANVERSIN, deciso diei 18 ianuarii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 33-41; *Coram ERLEBACH, deciso diei 25 maii 2000*, in *RRDec.*, vol. XCII, 393-399.

71 Cfr. M. TINTI, *Incapacità ad assumere e possibili Capi di nullità dell'altra parte*, in G. DALLA TORRE - C. GULLO - G. BONI (curr.), *Veritas*, 487-496; P.J. VILADRICH, *Il Consenso*, 70-72; P. BIANCHI, *La "causa naturæ psychicæ" dell'incapacità*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità*, 142-150.

Ancor più che nelle precedenti fattispecie, nel n. 3 del Can. 1095, è richiesta al Giudicante una particolare attenzione: egli deve rifuggire dall'agevole percorso di una definizione puramente medico-clinica della patologia e dell'incapacità, in favore del ben più complesso compito di verificare se quella specifica psicopatologia produca in concreto l'effetto di impedire l'adempimento degli obblighi coniugali a colui che ne è affetto. L'impossibilità, in altri termini, non è naturale, ma è prettamente giuridica, perché qualificata in rapporto esclusivo agli obblighi coniugali. L'impossibilità, inoltre, non è solo nell'esecuzione, poiché in tal senso qualsiasi difficoltà verificatasi nel corso della vita matrimoniale potrebbe legittimare un'istanza di nullità, ma è piuttosto un'impossibilità che si deve produrre *ex ante*, ovvero almeno al momento della prestazione del Consenso, inficiando il momento generativo del Consenso stesso in rapporto a quella che ne sarà l'attuazione lungo tutta la vita coniugale⁷². Ciò implica un giudizio prognostico sulla capacità del nubente di adempiere gli impegni assunti. Valutazione non affatto semplice se solo si tiene a mente che tale operazione dovrebbe essere eseguita dopo il fallimento del Matrimonio; quest'ultimo, infatti, non può costituire la prova principe dell'*incapacitas assumendi* poiché non tutte le crisi matrimoniali sono prodotte da cause comportanti la nullità del vincolo. L'esito infausto dell'unione coniugale può, se del caso e al massimo, costituire un indizio della problematica sottesa al fallimento del Matrimonio che impone un vaglio approfondito del Matrimonio stesso al tempo della sua celebrazione. Principio ribadito da Papa Giovanni Paolo II che avvertì l'urgenza di 'ridimensionare' la lettura estensiva della Norma *de qua* escludendo tutte le ipotesi nelle quali non di impossibilità di assumere si trattava, ma di mancato ricorso ai mezzi forniti dalla Grazia per superare le difficoltà naturalmente presenti nella vita matrimoniale⁷³.

È indubbio che l'effettiva sussistenza di tale incapacità possa emergere concretamente solo nel corso della vita matrimoniale, poiché è allora che la persona vive il contenuto essenziale dello stato di vita coniugale e viene messa alla prova, mostrando finalmente le carenze che la rendono non idonea a far fronte agli obblighi matrimoniali essenziali. Solo però spostando l'attenzione

72 Cfr. P. BIANCHI, *La struttura del Canone 1095 alla luce dell'evoluzione della dottrina e della Giurisprudenza dagli anni Settanta ai nostri giorni*, in H. FRANCESCHI - M.A. ORTIZ (cur.), *Discrezione*, 125-145; ANG. D'AURIA, *Il Matrimonio*, 159-190; J.M. SERRANO RUIZ, *Interpretazione e ambito di applicazione del Can. 1095, 3. La novità normativa e la sua collocazione sistematica*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità*, 15-17; M.F. POMPEDDA, *Annotazioni circa la 'incapacitas assumendi onera coniugalia'*, in UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, I, Milano, 1984, 514-517.

73 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 5 februarii 1987, 1457, n. 7.

al momento generativo del Consenso sarà possibile evitare che qualsiasi fallimento matrimoniale, per cause tutt'altro che psichiche, legittimi indebite istanze di nullità del Matrimonio⁷⁴.

Ed ancora, lo stato di vita matrimoniale, che altro non è che il progetto di *communio* perseguito dai coniugi ed instaurato al momento dello scambio vicendevole del Consenso, è oggetto di valutazione per apprezzare la capacità o meno di porlo in essere, ma solo in termini prospettici: ovvero non rileva il corretto adempimento degli obblighi matrimoniali nello sviluppo del rapporto matrimoniale, ma il presupposto stesso della loro nascita, temporalmente collocato al momento della celebrazione del Matrimonio, allorquando si richiede la capacità e libertà dei coniugi nell'assumere consapevolmente gli obblighi che esprimono il contenuto del Matrimonio. La dinamica dello sviluppo matrimoniale deve essere *in nuce* capace di evoluzione già al momento in cui sorge il vincolo coniugale; laddove ciò non sia possibile per una causa di natura psichica, che impedisca al nubente di assumere responsabilmente e conseguentemente porre in essere il progetto matrimoniale, il Matrimonio stesso è viziato in radice perché privato della sua essenza, della sua progettualità, della sua evoluzione, che è al tempo stesso perfezionamento dei singoli coniugi nell'unione coniugale, ed è reso orbo della sua fruttuosità e ricchezza⁷⁵.

Non bisogna dimenticare infatti che, per quanto la natura del Matrimonio tenda a conseguire i suoi fini, essa si declina tuttavia in termini di pura ordinazione a quei determinati fini. Giudizialmente non si procede ad una verifica sul felice esito dell'unione coniugale o sul perfezionamento del Matrimonio, in quanto oggetto di indagine è solo la potenzialità originaria dei coniugi a raggiungere i fini cui tende la celebrazione del Matrimonio, non le vicende che possano averli distolti da tale obiettivo. L'impossibilità morale di eseguire gli obblighi matrimoniali diventa incapacità a consentirne l'assunzione, poiché attraverso la manifestazione del Consenso coniugale si dovrebbe assumere quel progetto di vita che non può essere posto in essere per causa psichica.

Il Magistero pontificio precisa infatti che il semplice inadempimento degli obblighi matrimoniali può discendere anche dalla banale trascuratezza dei mezzi naturali e soprannaturali a disposizione dei coniugi⁷⁶. È necessario, quindi, fugare il rischio che le stesse difficoltà connaturali a qualsiasi vincolo coniugale siano fraintese nella loro natura accidentale e siano elevate

74 Cfr. P. MONETA, *Communitas*, 125-127; H. FRANCESCHI, *Incapacità relativa implicita ed esplicita*, in H. FRANCESCHI - J. LLOBELL - M.A. ORTIZ (CURT.), *La nullità del Matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della Dignitas Connubii*, Roma, 2005, 351-390; P. MONETA, *Il Matrimonio*, 243-246; A. STANKIEWICZ, *L'incapacità psichica*, 48-71.

75 Cfr. P.J. VILADRICH, *Il Consenso*; A. STANKIEWICZ, *L'incapacità di assumere*, 53-67.

76 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 5 februarii 1987, 1457, n. 7.

ad impedimenti alla realizzazione del Matrimonio. In altri termini: si deve trattare di una vera impossibilità morale in merito all'oggetto del Consenso⁷⁷.

Il contenuto dell'incapacità ex Can. 1095 n. 3 ne costituisce al tempo stesso parametro oggettivo di accertamento, in quanto è solo in relazione agli obblighi matrimoniali essenziali che si può apprezzare e valutare la capacità ad assumerli del nubente. La causa psichica, come detto, è imprescindibile, ma appartiene primariamente alla premessa medico clinica del ragionamento giudiziale, che si riveste di contenuto giuridico nel momento in cui viene proiettata sugli obblighi matrimoniali per individuarne l'efficacia causale escludente in via diretta ed immediata. Il rapporto di causa-effetto tra l'anomalia psichica e l'effetto finale dell'impossibilità di assumere gli obblighi essenziali coniugali ha anch'esso natura soggettiva, implicando un'analisi caso per caso di quella specifica causa psichica sul coniuge di cui si lamenta l'incapacità⁷⁸.

L'analisi dello stato psicopatologico del coniuge non deve tuttavia indurre ad interpretare la fattispecie in esame quale 'incapacità relativa' – espressione che attiene a tutt'altra fattispecie giuridica – poiché la relatività è in rapporto agli obblighi matrimoniali che ne costituiscono misura oggettiva⁷⁹. In altri termini: è ben possibile che la gravità della psicopatologia da cui è affetto il coniuge manifesti gli effetti più gravi ed i condizionamenti maggiori sul coniuge stesso, proprio in relazione al vissuto matrimoniale, senza al contempo pregiudicare altre manifestazioni o aspetti della vita del coniuge *uti singulus*. Tale situazione si giustifica in ragione della complessità della relazione matrimoniale, che impegnando i coniugi su molteplici aspetti della loro vita può costituire terreno fertile per le manifestazioni deteriori delle patologie psichiche. D'altronde nessun altro rapporto come quello matrimoniale coinvolge l'intera persona umana.

Quali siano, tuttavia, i singoli contenuti dei doveri ed obblighi matrimoniali non è cosa facile né utile da esporre in questa sede; valgano i contorni che possiamo ricostruirne ricorrendo a diverse Norme codicili che, lungi dall'offerirne una visione frammentaria, esprimono invece aspetti diversi della medesima e complessa realtà matrimoniale. In particolare, è possibile prendere in esame tutte le estrinsecazioni nella realtà coniugale del generico *consortium totius vitae* di cui al Can. 1055 §1; approfondire le manifestazioni dell'unicità sancita dal Can. 1056, quale rapporto intimo ed esclusivo che contempla l'esclusività del dono carnale, da corrispondere in modo umano ai sensi del

77 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: 29 ianuarii 2009, 126.

78 Cfr. P.J. VILADRICH, *Il Consenso*, 70-72.

79 Cfr. G. CANALE, *L'incapacità ex Can. 1095, 3: necessaria assolutezza o possibile relatività alla persona dell'altro coniuge?*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità*, 69-99.

Can. 1061; soffermarsi sull'apertura della coppia alla genitorialità, di cui al Can. 1055 §1, non solo quale procreazione filiale, ma anche quale capacità di attendere alla cura fisica e morale della prole; sempre in attuazione del Can. 1055 §1 approfondire la riflessione sul *bonum coniugum* cui il Matrimonio canonico tende.

La *procreatio* e la *educatio prolis*, insieme con il *bonum coniugum* (il mutuo aiuto e perfezionamento), costituiscono i fini del Matrimonio cui i coniugi devono tendere. Essi si integrano tra loro per esprimere la complessità dell'istituto matrimoniale, ma non corrispondono solo ad una somma dei *tria bona* agostiniani, che ne costituiscono in verità il presupposto, in quanto l'espressione "*bonum coniugum*" resta ancorata al *consortium totius vitae* nella storicità del Matrimonio⁸⁰.

Il Magistero pontificio delinea un criterio giuridico consolidato nella valutazione dell'incapacità matrimoniale canonica: in particolare attraverso le note Allocuzioni proposte da Giovanni Paolo II alla Rota Romana degli anni 1987⁸¹ e 1988⁸² nelle quali ebbe modo di precisare che «solo l'incapacità, e non già la difficoltà a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il Matrimonio» ed aggiunse che

«una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o volere del contraente»⁸³.

3.2 Il "bonum prolis"

In ambito clinico, e di conseguenza in quello canonico, è ormai condivisa la riflessione secondo la quale le tradizionali forme di sofferenza psichica, che costituiscono una parte della macro distinzione in nevrosi e psicosi, stiano quasi tramontando nelle loro manifestazioni intrapsichiche per lasciare il posto ad una vasta gamma di patologie nelle quali prevale la dimensione comportamentale ed il corpo stesso diviene luogo prediletto dove canalizzare la sofferenza psichica. Divengono, per così dire, sfumate le distinzioni fenomenologiche delle varie turbe psichiche, che tendono sempre più a caratterizzarsi

80 Cfr. G. ZUANAZZI, *Bonum coniugum: profili socio-psicologici*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il "bonum coniugum" nel Matrimonio canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XL, Città del Vaticano, 1996, 63-74.

81 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 5 februarii 1987, 1453-1459.

82 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 25 ianuarii 1988, 1178-1185.

83 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 5 februarii 1987, 1457, n. 7 (entrambe).

per nuove interazioni e sovrapposizioni dalle quali hanno origine comportamenti ‘polisensi’ suscettibili di essere ricondotti a differenti quadri clinici.

A tale proposito giova ribadire la necessaria distinzione tra disturbi del comportamento alimentare che costituiscono mero effetto o sintomo di altra patologia e l’*Anoressia nervosa* e la *Bulimia nervosa* che sono invece oggetto di autonoma classificazione nosografica. Solo queste ultime, infatti, si presentano come un modo anomalo di sentire e pensare, suscettibile di elaborare una distorsione di emozioni ed affetti, «una vera attitudine della mente caratterizzata da una specifica organizzazione di personalità»⁸⁴. Esse soltanto, quindi, assurgono ad elementi costitutivi della personalità o della psiche del paziente e, non essendo un evento meramente episodico, possono incidere sulla capacità di prestare un valido Consenso matrimoniale, in quanto rendono il soggetto incapace di instaurare una relazione autenticamente coniugale.

Benché si stia ricostruendo un quadro di accesa gravità, si ribadisce ancora una volta come sia comunque necessario rifuggire da qualsiasi semplicistico automatismo che renda ogni soggetto affetto da *Anoressia nervosa* o *Bulimia nervosa* incapace di rendere un valido Consenso matrimoniale ai sensi del Can. 1095, 2 e 3. La diagnosi del disturbo mentale, infatti, non ha immediata rilevanza giuridica in campo matrimoniale, ma si palesa quale mero indizio; dovrà quindi procedersi all’accertamento, caso per caso, delle conseguenze del disturbo mentale sulla discrezione di giudizio o sulla capacità di assumere gli obblighi matrimoniali essenziali⁸⁵.

Inoltre le potenzialità umane – che dobbiamo sempre aver presenti se non vogliamo disattendere i principi dell’Antropologia cristiana – impongono di non escludere *in nuce* la possibilità che anche un soggetto affetto da forme gravi di disturbo del comportamento alimentare abbia le risorse caratteriali e psichiche per recuperare il pieno dominio di sé, necessario all’atto dispositivo del Matrimonio. Non bisogna infatti dimenticare che *Anoressia nervosa* e *Bulimia nervosa* vengono originate da conflitti intrapsichici di gravità molto variabile; quindi, per poter formulare una diagnosi e una prognosi, non rileva tanto l’omogeneità della sintomatologia, quanto l’origine psicopatologica del disturbo mentale.

L’organizzazione complessiva della psiche dell’individuo affetto dai disturbi del comportamento alimentare è infatti determinata dall’interazione tra

84 M. FERRANTE - S. LA GRUTTA - R. LO BAIDO, *Disturbi correlati al comportamento agito: la Bigoresia ovvero la reverse Anorexia ed i suoi effetti sulla capacità matrimoniale*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (CUR.), *Dipendenze psicologiche e Consenso matrimoniale*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIV, Città del Vaticano, 2009, 167-179.

85 Cfr. C. BARBIERI - A. LUZZAGO, *Psicopatologia*, 147-149.

gli aspetti più personali e soggettivi della sua personalità e le cause scatenanti la psicopatologia alla base di tal genere di disturbi, potendosi declinare in molteplici sfaccettature⁸⁶. La debolezza dell'io e la fragilità emotiva che possono predisporre lo sviluppo di un disturbo del comportamento alimentare possono essere per così dire 'attivate' da un particolare evento doloroso, da un complesso di circostanze delicate, da un vissuto familiare alterato, che slatentizzano la patologia psichica. Ben può accadere, quindi, che questa combinazione di fattori endogeni ed esogeni sia di impossibile riproduzione nei medesimi termini, impedendo così all'osservatore scientifico di ricorrere ad una lineare ma rigida analisi di causa ed effetto.

«Un disturbo mentale, con qualunque denominazione clinica lo si voglia individuare, per se stesso non costituisce un Capo giuridico di nullità di Matrimonio»⁸⁷, ma è l'eventuale incapacità da esso derivante che deve essere oggetto di accertamento giuridico. Il rigore logico proprio del ragionamento giuridico impone, cioè, di vagliare attentamente il nesso di causalità intercorrente tra la causa psichica e la compromissione della capacità consensuale, soffermandosi su quest'ultima.

Molti studiosi si soffermano su una delle prime manifestazioni gravi della patologia, tale da incidere sugli obblighi matrimoniali: l'*Amenorrea*, e la conseguente infertilità della donna affetta da Anoressia nervosa o Bulimia nervosa, in grado di compromettere il *bonum prolis*. Benché l'interruzione del ciclo mestruale non sia una costante delle patologie in esame, potendo comparire anche solo nelle fasi più gravi e dopo svariati anni dal primo manifestarsi del disturbo alimentare, l'attenzione ad essa rivolta è molto alta anche in ragione del fatto che non sono tuttora noti i processi e gli scompensi che ne determinano l'insorgenza. È assodato solo che essa si associa ad una disfunzione dell'ipotalamo e non sempre il ritorno del ciclo mestruale conseguente all'incremento del peso corporeo comporta un ritorno della capacità ovulatoria e della fertilità femminile⁸⁸.

Ma non è in questione solo la capacità fisica alla procreazione, quanto gli aspetti psicologici del donare la vita. La gravidanza spesso costituisce un

86 Cfr. G. ZUANAZZI, *La capacità intellettuale e volitiva in rapporto al Matrimonio canonico: aspetti psicologici e psichiatrici*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'incapacità*, 295-317.

87 A. MENDONÇA - N. SANGAL, *Effetti dell'Anoressia e della Bulimia nervosa sul Consenso matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXI (1996), 611-654.

88 Cfr. M. TRONCHIN, *Anoressia e Bulimia nel Matrimonio canonico*, in C. BARBIERI - M. TRONCHIN, *Disturbi*, 221-244; J.J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio*, 426-430; A. KEY - H. MASON - J. BOLTON, *Reproduction and Eating Disorder: a Fruitless Union*, in *European Eating Disorders Review*, VIII (2000), 98-107.

fattore altamente destabilizzante per la donna che lotta costantemente per avere una corporeità conforme al proprio modello ideale: si assiste al rifiuto del fisiologico aumento di peso corporeo durante la gravidanza per il timore di non riuscire poi a recuperare il peso iniziale, con l'insorgenza di una profonda lacerazione interiore, legata alla presa di coscienza della prossima trasformazione della propria vita, oltre alla trasformazione corporea. La reazione immediata è la rinuncia alla procreazione con determinazione inconscia che risale alle origini della patologia, quindi in epoca precedente alla celebrazione del Matrimonio, e che difficilmente sarà stata oggetto di condivisione con il coniuge.

L'articolazione della vita di coppia nel complesso ne viene influenzata, sia nelle forme del rifiuto all'intimità sessuale, sia nell'impossibilità d'instaurare e mantenere una comunicazione adeguata sul piano emotivo (tipica del paziente anoressico), sia nell'impossibilità ad avere rapporti autenticamente partecipati tra coniugi e genitori e figli (tipico del paziente bulimico)⁸⁹.

L'intimità e la totalità, almeno virtuale, che è propria del Matrimonio, di per sé esige che non venga meno, per cause attinenti alla natura dei soggetti, la possibilità della essenziale dualità – che è insieme distinzione e congiunzione – nella quale si compie *humano modo* l'esercizio della sessualità⁹⁰. Per questo gli esperti in materia sottolineano il carattere dialogico della sessualità, segnato dalla scambievole presenza e partecipazione di entrambe le parti, ciascuna con l'identità e con le caratteristiche proprie.

“Anoressia sessuale” non è ancora il nome di una nuova categoria diagnostica, ma è un'espressione traslata che descrive, per analogia, un atteggiamento verso la sessualità simile a quello rivolto verso l'alimentazione da una persona affetta da Anoressia nervosa⁹¹. È una gestione dell'*eros* caratterizzata dalla ricerca insaziabile dell'assoluto, dall'idolatria del vuoto, dall'impotenza sentimentale celata dietro lo scudo dell'indifferenza. Non esistono dati epidemiologici precisi sulla frequenza dell'Anoressia sessuale, ma varie ricerche segnalano che circa il 20-30% delle donne guarite da Anoressia e Bulimia continuano ad avere, nel tempo, problemi rilevanti con la sessualità ed evitano qualsiasi rapporto intimo.

Se con riferimento all'Anoressia nervosa si rileva la presenza di condotte sessuali prevalentemente scarse o assenti, di contro nella Bulimia nervosa si

89 Cfr. C. BARBIERI - A. LUZZAGO, *Psicopatologia*, 147-148; J.J. GARCÍA FAÍLDE, *Trastornos psíquicos y nulidad del Matrimonio*, Salamanca, 1999; J.J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de Psiquiatría forense canónica*, Salamanca, 1991.

90 Cfr. M. GALLUCCIO, *Humano modo: le alterazioni del rapporto coniugale nel Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 53, Città del Vaticano, 2013.

91 Cfr. M. CUZZOLARO, *Anoressie e Bulimie*, Bologna, 2004, 117-119.

assiste frequentemente ad una promiscuità di costumi e di condotte, quasi l'atto sessuale possa colmare quel vuoto interiore che lacera il soggetto.

L'una e l'altra, quindi, seppur con diverse manifestazioni, incidono sulla capacità del nubente di assumere l'obbligo sessuale in senso umano e la sua esclusività all'interno del Matrimonio.

Il fine della procreazione ed educazione della prole, cui tende il Matrimonio canonico, è parimenti gravemente compromesso. La complessità e la "totalità" dell'esperienza della maternità la rendono un evento che assume un significato peculiare proprio per la paziente anoressica o bulimica.

Non si può dimenticare che alla base di entrambe le patologie non vi è solo una fragilità dell'Io, ma soprattutto una profonda carenza di amore per se stessi ed un rifiuto della propria femminilità, al punto che la già menzionata Amenorrea non costituisce per chi ne è affetto nemmeno un deterrente dal compimento di condotte chiaramente autolesioniste, né un campanello di allarme sugli effetti fisici complessivi delle stesse.

Il rapporto madre-figlio e il donare la vita sono quanto di più dirompente e coinvolgente la paziente possa sperimentare, mettendosi totalmente a disposizione di un altro da sé, che dipende in via totale ed assoluta dalla dedizione e dalla cura materne. La gravosità di tale compito, del tutto fisiologica nella natura femminile, è in grado di destabilizzare senza rimedio colei che proprio la femminilità rinnega. Altre volte il senso di inadeguatezza rispetto al ruolo assunto rende la donna una madre ossessiva ed invasiva, che giunge a soffocare l'equilibrato sviluppo della personalità della prole⁹².

Non bisogna però dimenticare che il *bonum prolis* non contempla solo l'ordinazione della coppia coniugale alla procreazione, ma presuppone "l'obbligo gravissimo" dell'educazione della prole, che comporta una proiezione delle personalità dei genitori, del loro vissuto, delle esperienze familiari, delle ambizioni e dei progetti personali e di coppia. L'instabilità emotiva e le insicurezze caratteriali dei genitori mettono a dura prova l'assolvimento del dovere educativo che costituisce alimento per l'anima del minore, non meno importante di quanto sia il cibo per il corpo. Ed è questo un compito ben più grave e complesso di quanto sia l'accudimento materiale di un figlio, perché la sua totale ed arrendevole dipendenza dal genitore lo assoggetta a lui totalmente e lo espone ad un'influenza alla quale sarà difficile sottrarsi.

Forse è proprio questo aspetto del *bonum prolis* che più di tutti risente della patologia connessa ai disturbi del comportamento alimentare perché

92 Cfr. F. CASTELLANA, *L'angoscia di essere niente. L'Anoressia nervosa*, Roma, 1994, 45.

capace di compromettere il sano ed equilibrato sviluppo della prole per i conflitti intrapsichici irrisolti del genitore⁹³. Non si può, infatti, tralasciare la componente educativa della prole: il primo ambiente, ed anche il più importante, in cui ha inizio lo sviluppo psicofisico e ‘personologico’ di ogni individuo è infatti il nucleo familiare di origine. Tutte le disfunzioni comportamentali che trovano spazio ed espressione all’interno di questo nucleo primario sono al tempo stesso ostacolo alla crescita e modello di apprendimento, quasi fosse una ‘palestra emotiva’ nella quale il minore, con la spontaneità del gioco, misura la sua personalità nelle prime esperienze affettive. Egli adatta le risposte alle sollecitazioni che riceve in modo da ottenere sempre il consenso e l’approvazione degli adulti di riferimento, *in primis* dei genitori, rimanendo esposto al rischio di essere coinvolto ed influenzato dall’anormalità della condotta genitoriale.

3.3 Il “bonum coniugum”

Sono numerosi gli studi di recente elaborazione ed approfondimento che concordano nel sottolineare l’incidenza dei disturbi del comportamento alimentare in modo particolare su uno dei fini del Matrimonio⁹⁴.

Appare opportuno, quindi, dedicare qualche riflessione specifica ed autonoma all’interazione tra i disturbi del comportamento alimentare ed il *bonum coniugum*. Proprio in quest’ambito, infatti, si incontrano le posizioni più innovative che discendono, da un lato, dalla riflessione più approfondita in merito agli aspetti ‘sociali’ dei disturbi del comportamento alimentare, dall’altro dagli sforzi costantemente profusi nella comprensione del Matrimonio alla luce del *bonum coniugum*. Questo perché, al di là del conio dell’espressione, dietro ad essa si nascondono e si concentrano concetti che spesso appartengono più alla riflessione morale e pastorale che alla comprensione giuridica del Matrimonio e dell’elemento essenziale per la sua costituzione, *id est*, la capacità consensuale e la sua interazione con i disturbi del comportamento alimentare⁹⁵.

93 Cfr. A. VANZI, *L’incapacità educativa dei coniugi verso la prole come incapacità di assumere gli oneri essenziali del Matrimonio* (Can. 1095, n. 3), Roma, 2006.

94 Tra tanti, si veda: V. CAMARERO SUÁREZ, *Incidencia de la Anorexia nerviosa e de la Bulimia nerviosa en la capacidad consensual*, in AA.VV., *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte*, I, Valencia, 1999, 151-157.

95 Una trattazione giurisprudenziale molto ampia del concetto di *bonum coniugum* è presente nella *Coram BURKE, decisio diei 26 martii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC, 259-281. Altre Pronunce rilevanti sono: *Coram GIANNECCHINI, decisio diei 26 iunii 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI, 392, n. 3; *Coram*

A tal proposito è singolare riscontrare come la ricostruzione giurisprudenziale più approfondita del *bonum coniugum* non sia rinvenibile nelle Pronunce che hanno affrontato la nullità matrimoniale ex Can. 1095, quanto nelle Sentenze emesse in materia di simulazione, ed in particolare proprio per l'esclusione del *bonum coniugum* come tale⁹⁶. A ciò si aggiunga che la maggior parte delle prime davano risposta negativa per mancato raggiungimento della certezza morale in merito alla ricorrenza della dedotta incapacità. Alla base di tale dato, oltre a un'evidente difficoltà probatoria, si pone anche una diversa impostazione istruttoria e di merito richiesta dai differenti Capi di nullità in esame, potendosi affermare che l'emersione dell'atto positivo di volontà insito nella condotta simulatoria ex Can. 1101 implica uno sforzo investigativo maggiore, teso a ricostruire in termini positivi un atteggiamento apertamente contrastante con il bene giuridico protetto, cioè il *bonum coniugum*⁹⁷.

L'ordinazione del Matrimonio canonico, *indole sua naturali*, al bene dei coniugi, prima ancora che alla procreazione ed all'educazione della prole (cfr. Can. 1055), venne introdotta dai Consultori nel 1977, proprio per definire più compiutamente la natura del Matrimonio e per esprimerne il fine personale⁹⁸.

La sua introduzione «è la massima espressione dell'interpersonalità»⁹⁹ ed implica che non si possa ignorare la rilevanza della relazione interpersonale dei coniugi nello studio e nella tutela del Matrimonio.

PALESTRO, *decisio diei 26 novembris 1986*, in *RRDec.*, vol. LXXVIII, 667, n. 7; *Coram PINTO GOMEZ, decisio diei 6 februarii 1986*, in *RRDec.*, vol. LXXVIII, 33, n. 5; *Coram BOCCAFOLO, decisio diei 12 decembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII, 795-796, n. 5.

96 Cfr. A. FANELLA, *Strumenti del Processo canonico di fronte ai fatti e indagine pratica sugli aspetti fattuali del bonum coniugum*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 225-257; R.B. MARTÍNEZ, *La exclusión del bien de los cónyuges*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LXX (2013), 389-413; M. DEL MAR MARTÍN, *A proposito del bonum coniugum*, in *Ius Canonicum*, XXXVII (1997), 271-292.

97 Papa Benedetto XVI in occasione del suo ultimo discorso alla Rota Romana affermava che l'«autentico bene coniugale consiste semplicemente nel volere sempre e comunque il bene dell'altro, in funzione di un vero e indissolubile *consortium vitae*» (BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 26 ianuarii 2013, in *AAS*, CV [2013], 171, n. 3). Egli aggiungeva tuttavia: «riconosco le difficoltà, da un punto di vista giuridico e pratico, di enucleare l'elemento essenziale del *bonum coniugum*, inteso finora prevalentemente in relazione alle ipotesi di incapacità (cfr. *CIC*, Can. 1095). Il *bonum coniugum* assume rilevanza anche nell'ambito della simulazione del Consenso. Certamente, nei casi sottoposti al vostro giudizio, sarà l'indagine *in facto* ad accertare l'eventuale fondatezza di questo Capo di nullità, prevalente o coesistente con un altro Capo dei tre "beni" agostiniani, la procreatività, l'esclusività e la perpetuità» (*ivi*, 172, n. 4). Si veda pure: L. DE LUCA, *L'esclusione del bonum coniugum*, in *AA.Vv.*, *La simulazione del Consenso matrimoniale canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXII, Città del Vaticano, 1990, 137.

98 Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Cæsus studiorum "De Iure matrimoniali"*, in *Communicationes*, IX (1977), 123. La prima comparsa della locuzione "*bonum coniugum*" risale alla definizione del Matrimonio resa dalla Costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, n. 48.

99 G. CANALE, *L'incapacità*, 75.

Rispetto agli altri fini essenziali del Matrimonio, il *bonum coniugum* è quello che meglio si presta ad essere considerato in termini di relatività *ad alteram personam*; infatti, «la realizzazione di un coniuge dipende dalla realizzazione dell'altro, e qualunque limitazione o sfruttamento dell'uno si riflette sull'altro»¹⁰⁰. Il bene dei coniugi, quindi, si realizza in una vera e propria relazione interpersonale che deve tendere al bene delle persone coniugate, per cui bene di entrambi, ed al tempo stesso, bene di ciascuno; ciò conduce ad affermare che la capacità di assumere gli oneri coniugali non vada valutata in astratto, in rapporto ad un'ipotetica e stereotipata o generica figura di 'marito' o di 'moglie', bensì in concreto, e proprio in relazione alla persona scelta come coniuge¹⁰¹.

Invero inabili al Matrimonio devono dirsi quei nubenti che sono incapaci di una vera oblativa relazione interpersonale, nella quale si devono tradurre in atto quegli obblighi essenziali del coniugio che vengono assunti con la manifestazione del Consenso. La dottrina e la Giurisprudenza canonica si sono soffermate più volte sulla necessità di avere ben chiaro che l'abilità o la capacità alla relazione interpersonale è altro dalla capacità relativa, ovvero da quella situazione nella quale i due coniugi solo nella combinazione della propria carente alterità divengono incapaci. Infatti l'incapacità alla relazione interpersonale, di cui si richiede – ai fini dell'invalidità del Consenso – la gravità, va verificata in ciascun soggetto singolarmente preso, mentre il Matrimonio sarebbe valido se le difficoltà del contraente rendessero solo più difficile la sinergia coniugale “nella” e “per” la relazione con una determinata comparte e non con altre.

Il *bonum coniugum*, di cui è immediata la percezione di ampiezza ed esaustività, che però è ben lungi dall'aver ottenuto un'esauriente e completa descrizione in dottrina, indica in senso ampio quel perfezionamento dei coniugi nel tendere alla costituzione del *consortium totius vitae*, che li costituisce nella vera *una caro* biblica. Esso esprime la «reciproca corresponsabilità [...] verso una collaborazione ed una sollecitudine vicendevole per la felicità

100 R. BERTOLINO, *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del Matrimonio cristiano*, Coll. *Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica*, n. 14, Torino, 1995, 79. Si veda pure: ANG. D'AURIA, *L'incapacità relativa e la dimensione interpersonale del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXV (2002), 159-187; J. CARRERAS, *L'Antropologia e le Norme di capacità per celebrare il Matrimonio. (I precedenti remoti del Can. 1095 CIC '83)*, in *Ius Ecclesiae*, IV (1992), 79-150.

101 Si segnalano alcune Sentenze sull'argomento senza pretesa di esaustività: *Coram* SERRANO RUIZ, *decisio diei 9 maii 1980*, in *RRDec.*, vol. LXXII, 333-356; *Coram* DI FELICE, *decisio diei 19 iunii 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI, 346-365; *Coram* POMPEDDA, *decisio diei 29 ianuarii 1985*, in *RRDec.*, vol. LXXVII, 41-52; *Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 23 iunii 1988*, in *RRDec.*, vol. LXXX, 866-873; *Coram* DEFILIPPI, *decisio diei 1 decembris 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII, 641-665.

mortale e soprattutto immortale dell'altro, ottenuta mediante un reciproco concorso psico-sessuale, affettivo e spirituale»¹⁰².

Dobbiamo, quindi, prima di tutto escludere che il *bonum coniugum* coincida con il *consortium totius vitæ*, perché attiene più che altro ad una qualità imprescindibile che quest'ultimo deve avere, per poi precisare che esso costituisce un'ordinazione essenziale ed oggettiva, fondata nella natura relazionale della persona e dello stesso consorzio coniugale. Quindi nel momento costitutivo del Matrimonio non può mancare l'intenzionalità e la capacità sufficiente ad orientarsi ad essa, non invece l'integrazione interpersonale già pienamente realizzata, poiché quest'ultima si potrà conseguire solo nell'intero corso della vita coniugale e potrebbe, di fatto, anche mancare per cause estranee alla volontà o capacità dei coniugi¹⁰³.

Ad essa si collega un preciso diritto-dovere dei coniugi di costituire, conservare e promuovere senza sosta l'intima comunione di vita che esprime l'essenza del Matrimonio¹⁰⁴. Dal punto di vista pratico tale obbligo si concretizza in una serie di atti e prestazioni personali di solidarietà e partecipazione, adatti e necessari per l'instaurazione, la conservazione e lo sviluppo della comune biografia coniugale, e suscettibili di formalizzazione giuridica¹⁰⁵. I contenuti concreti di tali obblighi possono essere influenzati pure dalle diverse culture e dai luoghi, caratterizzandosi anche notevolmente, ma alla loro base deve sempre esservi il riconoscimento del valore della persona in senso canonico, quel rispetto della dignità del coniuge che lo valorizza nell'unione coniugale e verso il cui bene fa protendere la vita dell'altro coniuge. Atti, quindi, che sono prima di tutto espressione dell'amore coniugale che costituisce una componente imprescindibile del patto

102 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, 233. Il *bonum coniugum* è anche stato definito: «Diritto-dovere dei nubenti all'impegno, perpetuo ed esclusivo, di attuare tutti quei comportamenti volontari, naturalmente necessari e conformi alle circostanze socio culturali, idonei a promuovere, in un contesto di pari dignità personale, il perfezionamento spirituale, intellettuale, sentimentale, fisico, economico e sociale, proprio del coniuge» (R. COLANTONIO, *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al bonum coniugum*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA [cur.], *Il "bonum coniugum"*, 235).

103 Cfr. M. RIONDINO, *Famiglia e minori. Temi giuridici e canonici*, Città del Vaticano, 2011, 11-56; M.J. ARROBA CONDE, *La coppia coniugale nella Medicina canonistica: il Matrimonio rato e non consumato*, in C. BARBIERI (cur.), *La coppia coniugale: attualità e prospettive in Medicina canonistica*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXIV, Città del Vaticano, 2007, 261-265.

104 Cfr. C. BURKE, *L'oggetto del Consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica*, Torino, 1997; C.J. ERRÁZURIZ, *Riflessioni sulla capacità consensuale nel Matrimonio canonico*, in *Ius Ecclesiae*, VI (1994), 46.

105 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La coppia*, 261-290; M. RIONDINO, *Valori coniugali nel Matrimonio civile e bonum coniugum nel Matrimonio canonico*, in *Apollinaris*, LXXX (2007), 541-558.

coniugale e che lo consolida, qualificando la relazione interpersonale tra uomo e donna¹⁰⁶.

L'amore, quindi, inteso non in senso puramente soggettivo e quasi romantico, ma l'amore quale forza vitale dell'unione che può agevolare la comunione di spirito ed anima dei coniugi, volano della visione progettuale, che si proietta al di fuori dei coniugi in quanto singoli per dare vita ad una coppia coniugale. Dedizione all'altro fondata non tanto sullo spirito di sacrificio o sul compromesso, ma animata dal bene superiore dell'altro e dalla ricchezza e pienezza del ritorno umano ed affettivo della reciproca donazione. Sentimento di condivisione della quotidianità e del proprio essere che consolida l'unione coniugale costituendone presupposto umano e morale¹⁰⁷. Tale forma di amore coniugale si caratterizza rispetto alle altre forme di manifestazione dell'amore per il suo carattere intrinsecamente procreativo, per la sua attuazione attraverso la sessualità, che è donazione assoluta di sé¹⁰⁸.

Ovviamente l'*amor coniugalis* di cui si discorre non deve essere confuso con il sentimento transeunte e passeggero legato spesso ad una forte attrazione fisica, capace di trarre in inganno sulla vera origine di un legame affettivo che alla prova del tempo e della vita si svela pura apparenza. Il trasporto fisico che da esso discende è solo appagamento dei sensi, spesso risposta ad un bisogno di affetto che induce a fraintendere la vera natura della relazione duale ed il suo venir meno non potrebbe di certo essere motivo di nullità matrimoniale, in quanto inciderebbe solo sull'esito fausto o infausto della relazione coniugale, non sulla valida assunzione del Matrimonio¹⁰⁹. Ciò comporta dover considerare che la forma di amore che si esprime attraverso la donazione coniugale presuppone *in primis* l'amore di sé che porta a mantenere la propria individualità anche all'interno della coppia. La personalità 'normale' viene esaltata nelle sue componenti positive dalla forza vitale della coppia coniugale all'interno della quale è continua la spinta verso il miglioramento di sé per conquistare

106 Sant'Agostino, nell'elaborare la teoria sui *tria bona* matrimoniali, pur non indicando espressamente il *bonum coniugum*, menziona l'*amor coniugalis* quale fonte del rapporto matrimoniale che rispetto ad altre relazioni umane viene qualificato dalla *fraterna societas* radicata nella natura sociale dell'uomo e nell'*amor animarum* (cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS Ep., *De bono coniugali Liber unus*, in J.P. MIGNÉ [cur.], *Patrologiae cursus completus. Series latina*, XL, Paris, 1845, coll. 373-396).

107 Cfr. R. BERTOLINO, *Gli elementi costitutivi del bonum coniugum: stato della questione*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il "bonum coniugum"*, 14-16; S. VILLEGIANTE, *Il "bonum coniugum" e l'oggetto del Consenso matrimoniale in Diritto canonico*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, XXIV (1995), 707-710; J. CARRERAS, *Il "bonum coniugum" oggetto del Consenso matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, VI (1994), 137-139; E. MONTAGNA, *In merito all'esclusione del bonum coniugum come causa di nullità del Matrimonio canonico*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CIV (1993), 55-76.

108 Cfr. J. HERVADA, *Studi*, 93-98.

109 Cfr. S. VILLEGIANTE, *L'amore coniugale e il Consenso matrimoniale canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, XLVI (1990), 87-110.

l'altro e per consolidare il rapporto in una dimensione specifica della loro natura: la coniugalità¹¹⁰.

Il Matrimonio però trascende l'amore dei coniugi per diventare relazione che si compie anche giuridicamente venendo sottratta alla libertà degli sposi, in quanto non è frutto solo del loro Consenso, ma della Grazia¹¹¹. Il sentimento affettivo si trascende per divenire impegno giuridico nel *bonum coniugum*, il cui contenuto minimo può essere individuato nel rispetto della dignità dell'altro e dei suoi diritti fondamentali in quanto persona ed in quanto coniuge, nella capacità di una almeno minima integrazione psicoaffettiva e di prestare al coniuge l'aiuto sia morale che materiale in ordine alle circostanze ordinarie della vita, riconoscendo la parità fondamentale marito-moglie nell'esercizio degli obblighi coniugali. Esso supera, quindi, il suo senso emotivo-sensitivo, che di per sé ha la caratteristica della contingenza, in favore di un amore razionale e di volontà, che ha in sé il carattere dell'opzione, della durata, di un progetto da attuare insieme. La natura stessa del Matrimonio postula che i nubenti abbraccino con globale disposizione e comune impegno la relazione di comunione insita nei fini del Matrimonio.

In tal senso è lecito affermare che il *bonum coniugum* racchiude in sé i *tria bona* agostiniani, ma non ne costituisce la semplice somma, piuttosto si arricchisce dei loro contenuti e li attualizza nella vita di coppia¹¹². Esso apre così ad una prospettiva di arricchimento personale nella comunione di vita, non limitandosi più ad una concezione riduttiva circa gli atti più propriamente coniugali, i quali risultano inseriti non solo nella logica della procreazione, ma della donazione totale tipica del Matrimonio, nella quale la convivenza, la collaborazione e l'amore esprimono la realizzazione delle persone ed il loro bene dinamico¹¹³.

110 Cfr. M. RIONDINO, *Famiglia*; F. POSA, *Il "bonum coniugum" nel quadro della disciplina del Matrimonio canonico*, Roma, 1999; G. GIOMBANCO, *Il concetto di interpersonalità coniugale nella Giurisprudenza rotale*, in *Apollinaris*, LXX (1997), 126-132; G. ZUANAZZI, *Bonum*, 63-78; S. LENER, *L'oggetto del Consenso e l'amore nel Matrimonio*, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Coll. *Annali di dottrina e Giurisprudenza canonica*, n. I, Città del Vaticano, 1971, 165-177.

111 Cfr. G. DALLA TORRE, *Matrimonio e famiglia. Saggi di storia del Diritto*, Canteramo (Roma), 2006, 111-112; S. VILLEGIANTE, *Il bonum coniugum e l'oggetto del Consenso matrimoniale in Diritto canonico*, in *Apollinaris*, LXX (1997), 141-167; O. ROBLEDA, *Amore coniugale e atto giuridico*, in AA.VV., *L'amore*, 213-221.

112 Cfr. V. PEREIRA, *The Debate Relating to the bonum coniugum*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXXVI (2011), 364-396; F. CATOZZELLA, *Personalismo e Diritto matrimoniale canonico verso un'adeguata Antropologia giuridica del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXIII (2010), 201-221; J.M. SERRANO RUIZ, *Il bonum coniugum e la dottrina tradizionale dei bona Matrimonii*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il "bonum coniugum"*, 137-154; C. BURKE, *Il bonum coniugum e il bonum prolis: fini o proprietà del Matrimonio?*, in *Apollinaris*, LXIII (1990), 566-570.

113 Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y sexualidad*, in P.J. VILADRICH (cur.), *El Matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*. Actas del X Congreso internacional de Derecho canónico, Pamplona, 2000, 9; ANG. D'AURIA, *Il difetto di libertà interna nel Consenso matrimoniale come motivo di incapacità per mancanza di discrezione di giudizio*, Roma-Milano, 1997.

3.4 *Influenze dei disturbi del comportamento alimentare sui rapporti di coppia*

In questa prospettiva, tanto personale quanto inter-personale, risalta pienamente la portata anti-coniugale del processo devastante della dipendenza dal controllo del rapporto con il cibo che distrugge quell'autostima del soggetto la quale costituisce il presupposto indispensabile per una genuina auto-donazione finalizzata alla comunione coniugale.

La grave dispercezione corporea presente nell'Anoressia nervosa determina un quadro psicologico complesso tra i due poli opposti del delirio (avente ad oggetto l'immagine distorta del proprio corpo e la negazione della malattia) e dell'allucinazione (legata al divario tra il peso effettivo ed il peso forma per età, sesso e statura del malato). Questi non raggiunge mai l'obiettivo prefissatosi perché non è in grado di porre un limite al suo progetto, può solo ripiegare tutta la sua esistenza – cognitiva, emotiva, affettiva, di relazione e sociale – nella realizzazione del progetto stesso. Tali scompensi producono effetti dirompenti sui processi di pensiero e di comportamento del coniuge, determinando una complessiva insufficiente capacità intrapersonale ed interpersonale.

I sintomi depressivi presenti nei soggetti affetti da disturbi del comportamento alimentare si esprimono attraverso sentimenti di vuoto, di incapacità a provare emozioni ed a relazionarsi con chi non condivide il medesimo percorso. L'isolamento, funzionale al tentativo di nascondere la patologia, si cristallizza nella tendenza generalizzata alla solitudine, appagata dalla soddisfazione ottenuta per gli apparenti successi nel dominio sul proprio essere¹¹⁴. In ambito relazionale questo complesso quadro patologico comporta una generalizzata difficoltà di adattamento, un'introversione – a volte non presente nella tipologia caratteriale del soggetto – che lo induce ad interrompere i contatti interpersonali. Tali manifestazioni comportamentali hanno ricadute immediate nell'aspetto sociale della vita del paziente affetto da disturbi del comportamento alimentare, a partire dall'interferenza con i soggetti con i quali egli convive.

Laddove non totalmente assenti, le relazioni d'amore del soggetto sono profondamente inadeguate e distorte, in quanto il coniuge viene necessariamente escluso dal mondo ideale in cui l'anoressico o il bulimico trova l'unico conforto al proprio disagio psichico. La comunicazione interpersonale, che costituisce il processo immediato di interazione tra coniugi, verbale e non

114 Cfr. M. TRONCHIN, *Anoressia*, 221-244; F. MANARA, *La diagnosi della relazione di coppia*, in R. CARUSO - F. MANARA (CURT.), *I disturbi del comportamento alimentare. Proposte attuali per la pratica clinica*, Milano, 1997, 114-123.

verbale, che stabilisce la loro relazione e la modifica nel tempo, diviene assolutamente superficiale e carente, fino a determinare una totale separazione delle vite dei coniugi¹¹⁵. L'assenza o patologia di tale comunicazione porta ad un'esasperazione dei conflitti coniugali, che non hanno terreno di sfogo e risoluzione e quindi conducono a loro volta a nuovi conflitti o al loro evitamento, con un raffreddamento ulteriore del dialogo di coppia. Chi vive totalmente proiettato su di sé difficilmente sarà in condizioni di preoccuparsi o prendersi cura dell'altro, di farsi carico dei problemi dell'altro e delle difficoltà che insorgono nel corso della vita matrimoniale¹¹⁶. Difetta, in altre parole, la reciprocità tipica della relazione d'amore e della relazione matrimoniale costruttiva. Si assiste ad una mancanza di spontaneità e fluidità nel rapporto interpersonale.

«L'altro da sé non è destinatario di una comunicazione, di uno scambio, oggetto di curiosità e sentimento, ma è coinvolto in un sistema chiuso, comunque autoreferenziale (e ciò rappresenta un ponte tra narcisismo e dipendenza), in cui viene a svolgere una funzione di appoggio e di significato esclusivo»¹¹⁷.

D'altra parte: la capacità relazionale del soggetto è un aspetto stabile della sua personalità, che viene influenzata da diversi fattori; lo stesso vincolo matrimoniale può essere un mezzo per il rafforzamento indiretto della propria identità o per il suo smarrimento, in caso di particolare fragilità della struttura dell'Io¹¹⁸.

Per quanto attiene poi alle relazioni sessuali, si assiste di frequente ad una casistica contraddittoria, legata alla comorbilità¹¹⁹ psicologica che accompagna i disturbi del comportamento alimentare. Si assiste parimenti sia ad un rifiuto delle relazioni sessuali che ad un disinteresse nei confronti dei rapporti carnali, dovuto al timore di contaminazione causata dal contatto fisico.

Per parte propria l'aspetto oblativo della sessualità matrimoniale non può essere disgiunto dalla ricettività ed esige sia la capacità di dare che di ricevere

115 Cfr. M. TRONCHIN, *La dottrina*, 245-288; C. BARBIERI - A. LUZZAGO - A. MUSSELLI, *Psicopatologia*; S. VAN DEN BROUCKE - W. VANDEREYCKEN - J. NORRÉ, *Eating Disorders and Marital Relationships*, New York (NY), 1997; A. MENDONÇA - N. SANGAL, *Effetti*, 611-649; S. VAN DEN BROUCKE - W. VANDEREYCKEN - H. VERTOMMEN, *Marital Communication in Eating Disorders Patients: a Controller Observational Study*, in *International Journal of Eating Disorders*, XV (1995), n. 17, 1-21.

116 Cfr. J.J. GARCÍA FAÏLDE, *Nuevo estudio*, 431-432.

117 L. JANIRI, *Dipendenze relazionali*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Dipendenze*, 217.

118 Cfr. A. AMATI, *L'immaturità*, 82-84.

119 Termine tecnico di area medica per indicare sovrapposizione e influenza reciproca di differenti patologie fisiche o psichiche in uno stesso soggetto.

amore, in un atteggiamento di totale rispondenza tra due persone che, nella loro autentica mascolinità e femminilità, condividono il medesimo percorso di maturazione¹²⁰. Nell'uomo non esiste una sessualità che non sia 'personale', che non lo coinvolga in corpo e spirito. Proprio la dimensione sessuale è il luogo privilegiato in cui trova espressione la complementarità dei coniugi. La sessualità è radicata nel carattere corporeo dell'essere umano, ma diviene prettamente umana, superandone la componente istintuale, attraverso l'unione di materia e spirito.

Né si può tralasciare la pregnante circostanza che possa essere l'altro coniuge a rifuggire dall'immagine corporea reale del coniuge affetto da disturbi del comportamento alimentare. La trasfigurazione fisica, perfettamente percepibile dal coniuge, genererebbe quel conflitto che il malato intende evitare per il sereno vivere coniugale.

«Ogni aspetto della vita sessuale ne è toccato, inclusi la *libido*, l'esecuzione e la capacità di riproduzione. In generale i pazienti anoressici sono sessualmente inibiti e hanno difficoltà di sperimentare piacere»¹²¹.

Si consideri inoltre che, a volte, i disturbi di personalità associati a tali psicopatologie – in particolare quello *borderline*, narcisista ed antisociale, tipici della *Bulimia nervosa* – esaltano la componente istrionica del paziente che ricorre alla sessualità in modo fine a se stesso, quasi per colmare il senso di vuoto che percepisce dentro ed intorno a sé e che lo spinge ad un'insaziabile ricerca di riconoscimento ed amore.

Ciò detto a partire da quanto comunemente rilevabile, si deve comunque riconoscere la difficoltà di stabilire un rapporto di causa effetto immediato tra disturbi del comportamento alimentare e disfunzioni sessuali, sebbene si presentino quasi sempre entro il medesimo quadro clinico¹²².

Tutto questo assume un valore particolare all'interno dell'interpretazione specificamente canonica del rapporto carnale coniugale, che esprime quella donazione totale di sé, fisica e morale, che l'anoressico o il bulimico non può concedere, perché non può permettersi di perdere il controllo su se stesso. Nondimeno: al di là della vetero formulazione dello *ius in corpus*, superata ed arricchita dalla visione personalistica del Matrimonio elaborata in seno al

120 Cfr. A. AMATI, *L'immaturità*, 90-92.

121 M. TRONCHIN, *Anoressia*, 232 (citando: A.E. ANDERSON, *Practical Comprehensive Treatment of Anorexia Nervosa and Bulimia*, Baltimore [MD], 1985, 145).

122 Cfr. M. TRONCHIN, *Anoressia*, 233.

Concilio Vaticano II, la dottrina canonica ha sempre riconosciuto notevole importanza alla corporeità dei coniugi ed alla loro reciproca donazione fisica nell'atto della consumazione del Matrimonio. Tale donazione esprime la comunione di vita nel suo essere storia concreta di coppia: quell'intimità nuziale che qualifica ed arricchisce l'atto sessuale, che diviene comunione di anime e non solo di corpi. La profondità della donazione coniugale è stata vieppiù approfondita da Giovanni Paolo II nei suoi insegnamenti, precisando che «il perenne e ogni volta nuovo “linguaggio del corpo”, è non soltanto il substrato ma, in certo senso, il contenuto costitutivo della comunione delle persone»¹²³.

4. PRIME RECEZIONI DELLA PROBLEMATICHE NELLA GIURISPRUDENZA ROTALE

Come già osservato: lo strumento principe attraverso cui l'Ordinamento canonico recepisce e tenta di dare risposte concrete alle tematiche che continuamente emergono nelle vicende matrimoniali sono le Sentenze di nullità matrimoniale. È attraverso di esse che diviene possibile anche colmare il vuoto rilevato in merito alla precisazione del contenuto tipico del Matrimonio canonico e dei doveri ed obblighi essenziali che lo caratterizzano. Come spesso accade in materie delicate, quali sono quelle che toccano la persona in quanto tale e la sua relazionalità, il Giudice ha possibilità di attingere ad una casistica ben più variegata rispetto all'astratta definizione dottrinale disponibile al Legislatore, potendosi basare sull'esperienza che deriva dallo studio della vita delle persone e dalla necessità di prendere posizione sul *Petitum* delle parti. Per questo si propongono di seguito alcune tra le prime Decisioni rotali che hanno evidenziato e cercato di risolvere le problematiche connesse ai disturbi del comportamento alimentare in relazione alla validità del Consenso matrimoniale.

4.1 *Coram STANKIEWICZ, decisio diei 16 decembris 1982*¹²⁴

La prima Sentenza rilevante *in subiecta materia* si presenta di particolare interesse poiché emessa quando l'attuale Can. 1095 non era ancora vigente,

123 IOANNES PAULUS PP. II, Udienda generale: *Il linguaggio del corpo substrato e contenuto della vita coniugale*, 5 ianuarii 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI-1, Città del Vaticano, 1983, 43, n. 5.

124 *Coram STANKIEWICZ, decisio diei 16 decembris 1982*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, XII (1983), 536-560; nel volume è presente anche un commento a tale Sentenza da parte dell'Avvocato Carlo Gullo (in nota al testo, alle pagine 537-542); l'estratto della sola parte *in lure* della stessa Sentenza è reperibile anche in: *Ephemerides Iuris Canonici*, XXXIX (1983), 255-265.

seppure già formulato negli Schemi di revisione del Codice del 1917 nei quali i Consultori avevano fatto confluire soprattutto il portato dottrinale dei decenni post-conciliari. In essa il Ponente, citando il *Codex* pio-benedettino vigente nel 1965 (al momento del Matrimonio) in sostanziale parallelo col nuovo Codice (ormai elaborato ma non promulgato) arriva a decidere per difetto di Consenso in sé, sostanzialmente *ex naturali Iure*, visto che nessuno potrebbe validamente impegnarsi a realizzare qualcosa che sfugge alle sue effettive capacità¹²⁵; lo stesso presupposto permetterà ai Giudici costituenti i Turni rotali seguenti di utilizzare espressamente, nel decennio successivo, il Can. 1095 per giudicare questo stesso Matrimonio.

La vicenda per cui è Causa vede coinvolta una coppia che si conobbe nell'anno 1961 ed in seguito ad un breve fidanzamento celebrò le nozze in forma canonica nel maggio 1965. La consumazione del Matrimonio fu seguita da un brevissimo periodo di serenità familiare, progressivamente ostacolato dall'insorgere di alcuni comportamenti ossessivi nella giovane, clinicamente ricondotti alla rupofobia, che indussero la predetta alla totale interruzione dei rapporti intimi con il coniuge. La gravità delle patologie da cui era affetta la donna resero necessari numerosi ricoveri ospedalieri, in occasione dei quali la diagnosi di Anoressia nervosa venne variamente associata a psicoastenia, neurosi fobica, psicosi ossessiva e pensieri suicidari.

Venne dimostrato in corso di Causa che già prima della celebrazione delle nozze la donna aveva mostrato atteggiamenti patologici – rupofobia, tendenza all'isolamento, rifiuto dei rapporti intimi – assolutamente fraintesi dal ricorrente, che li imputava erroneamente al difficile rapporto familiare vissuto dalla fidanzata nella casa paterna.

La storia clinica della giovane venne ricostruita in Giudizio risalendo fino al compimento del suo 15° anno di età, riscontrando a far data da allora l'insorgenza e lo sviluppo delle anomalie comportamentali con *incipit* da un'iniziale eccessiva attenzione per la pulizia, fino al rifiuto di assumere cibo e bevande per periodi prolungati. Il progressivo aggravarsi degli effetti

125 Si legge espressamente nella Giurisprudenza rotale: «*Incapacitas adsumendi onera Matrimonii essentialia, uti pronum est, constituit Caput nullitatis Matrimonii, in novo CIC explicite sancitum (cf. Can. 1095, n. 3). Cum agatur de Norma in ipso Iure naturali radicata, ideoque semper vigens, applicanda est etiam Matrimoniiis contractis sub imperio veteris CIC/1917 (cf. Communicationes, 1971, p. 77)*» (Coram FALTIN, *decisio diei 28 octobris 1988*, in *RRDec.*, vol. LXXX, 578-579, n. 8). Più ampiamente sul tema: Coram PINTO GOMEZ, *decisio diei 15 martii 1985*, in *RRDec.*, vol. LXXVII, 164, n. 8; Coram FIORE, *30 maii 1987*, 342, n. 18; Coram BRUNO, *decisio diei 22 iulii 1988*, in *RRDec.*, vol. LXXX, 481, n. 3; Coram STANKIEWICZ, *decisio diei 21 iunii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXXII, 526, n. 6; Coram POMPEDDA, *decisio diei 14 novembris 1991*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII, 728, n. 3; Coram STANKIEWICZ, *decisio diei 27 februarii 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV, 108, n. 9.

dell'Anoressia nervosa indussero i medici curanti alla somministrazione delle cure specifiche all'epoca utilizzate, quali *elettroschock*, insulina fino al pre-coma, somministrazione di farmaci (con innesti di ipofisi bovina), e percorsi terapeutici psicologici che ebbero scarsi risultati. La patologia conclamata di Anoressia nervosa, manifestatasi secondo la descrizione classica fino all'Amenorrea, si presentava con la caratteristica di fasi alterne di stasi e di forti remissioni, apparentemente risoltesi con l'inizio del fidanzamento¹²⁶.

Il marito, quindi, dopo aver ottenuto la Pronuncia di Separazione in Foro civile e, di seguito, di cessazione degli effetti civili del Matrimonio, accusò lo stesso di nullità *ob defectum discretionis iudicii in muliere, vel, sin minus, ob incapacitatem mulieris sibi assumendi et rite in praxim deducendi onera coniugalia*¹²⁷.

La Sentenza di primo Grado rispose negativamente per infondatezza di entrambi i Capi di nullità dedotti.

Avverso tale Pronuncia il marito propose Appello direttamente alla Rota Romana e il dubbio venne concordato secondo i Capi di nullità già dedotti in primo Grado.

Nella *pars in Iure*, il Ponente premessa la natura comunitaria ed ecclesiale del Matrimonio canonico, fornisce gli elementi essenziali per una definizione del Consenso matrimoniale, il quale «*in semetipso consideratus est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum Matrimonium*». Egli esalta la componente psicologica del Consenso coniugale, precisando che affinché tale reciproco atto donativo dei nubenti produca l'effetto sacramentale e giuridico della creazione del vincolo coniugale, esso deve essere retto e sostenuto da uno specifico stato mentale dei coniugi, poiché «*non solum sufficienti usu rationis præditi sint oportet,*

126 Spesso un rapporto affettivo stabile regala la parvenza di una serenità sentimentale che soppesce le inquietudini di fondo del paziente affetto da disturbi del comportamento alimentare. Questa è solo però una fase temporanea, in quanto, le difficoltà che possono manifestarsi in un rapporto di coppia e l'incapacità del paziente a gestire le frustrazioni che ne conseguono pregiudicano rapidamente l'equilibrio apparentemente raggiunto.

127 La dedotta carenza di discrezione di giudizio della moglie indusse il Patrono della parte attrice a presentare reiteratamente l'istanza affinché alla convenuta venisse nominato un Curatore *ad cautelam*. L'interesse del Legale, chiaramente teso ad evitare che in futuro la convenuta presentasse istanza di Querela di nullità per violazione del suo diritto di difesa, ha fornito l'occasione al Ponente per precisare la differenza che intercorre tra la discrezione di giudizio necessaria ai fini della capacità di stare in Giudizio ed il grado di discrezione richiesto per la valida celebrazione del Matrimonio: «*Dicendum est enim, etiamsi alii aliter censeant, aliud esse stare in Iudicio, aliud autem valide consentire in Matrimonium. Nam ut quis stare in Iudicio valide possit, requiritur; præter usum rationis, capacitas sive respondendi ad Iudicis præscriptum, sive consulendi propriæ utilitati necnon defensionis propriæ positionis iuridicæ. At non agitur de efficaci exercitio defensionis, quod optimam cognitionem Iuris vigentis formalis et materialis postulet, sed de prudenti iudicio circa possibilitatem defensionis*». Coram STANKIEWICZ, 16 decembris 1982, 554, n. 15.

sed etiam discretione iudicii officii iugalibus proportionata atque capacitate assumendi essentielles Matrimonii obligationes»¹²⁸. Quest'ultima non attiene propriamente agli elementi formali del Consenso, cioè

«“cognitionem æstimativam et voluntatem Consensum elicentem sub ratione operationis” (dec. coram Annè, diei 17 Januarii 1967, n. 11; vol. LIX, p. 28-26). Incapacitas enim consistit in defectu obiecti Consensus matrimonialis “in quantum contrahens incapax sit tradere-acceptare ius in corpus quale a Iure nature prævideatur” (dec. coram Lefebvre, diei 2 Decembris 1967, n. 10: vol. LIX, p. 804; dec. coram Bonnet, diei 12 Decembris 1955, n. 2: vol. XLVII, p. 842)»¹²⁹.

Tale incapacità trova fondamento nell'impossibilità di adempiere e di rendere concreti gli obblighi matrimoniali, che determina a sua volta la nullità del Consenso reso, poiché, per Diritto naturale, *“nemo potest ad impossibile obligari”* (Reg. 6, R.J., in VI)¹³⁰.

Occorre quindi distinguere tra l'incapacità di assumere, che dipende da cause intrinseche di natura psichica, dalla incapacità di adempiere, che può avere origine anche per cause estrinseche al soggetto. Quest'ultima, inoltre, è relativa allo stato matrimoniale, al vissuto coniugale, e non direttamente al Consenso, pertanto è suscettibile di determinare la nullità del Matrimonio solo quando anch'essa tragga origine da una causa di natura psichica che proprio nel momento dello scambio del Consenso impedisca al coniuge di assumere tali oneri matrimoniali, afferendo così l'atto di volontà stesso¹³¹. Quindi

«incapacitas autem assumendi essentialia coniugii onera nullitatem Matrimonium producit eo quod ipsam voluntatem in actu electionis afficit [...] quoniam igitur voluntas eligens non est de impossibili [...] propterea electio (quæ formaliter est actus voluntatis) obligationis impossibilis est vacua et inefficax, nec ideo effectus iuridicos ex ipsa eius natura producere valet»¹³².

Il termine di riferimento di tale forma d'incapacità non può che essere costituito dagli obblighi essenziali matrimoniali, dei quali il Ponente offre un'indicazione alla luce della descrizione del Matrimonio resa dal noto n. 48 della Costituzione *Gaudium et Spes* (*“intima communitas vitæ et amoris coniugalis”*):

128 *Ivi*, 544-545, n. 6.

129 *Ivi*, 545, n. 7.

130 BONIFACIUS PP. VIII, *Liber sextus Decretalium. De regulis Iuris*, in Æ. FRIEDBERG (cur.), *Corpus Iuris canonici*, II, editio lipsiensis secunda, (rist. anast.) Graz, 1959, coll. 1122-1124.

131 Cfr. *Coram* STANKIEWICZ, 16 decembris 1982, 546, n. 8.

132 *Ivi*, 546-547, n. 8.

«Obligatio ad donum amoris coniugalis, destinati ad prolem procreandam et educandam, cum comparte modo humano perpetue et exclusive communicandum [...]. Altera ex parte sexualitas, “per quam vir et femina se dedunt vicissim actibus coniugum propriis sibi ac peculiaribus, minime quiddam est dumtaxat biologicum, sed tangit personæ humanæ ut talis veluti nucleum intimum. Sexualitas modo vere humanum expletur tantummodo, si est pars complens amoris, quo vir et femina sese totos mutuo usque ad mortem obstringunt”.

Obligatio ad coniugalem communionem unitate et indissolubilitate insignem instaurandam conservandamque. Agitur tamen de “prima comunione”, quæ inter coniuges instituitur atque progressionem quadam fovetur. Namque vi fœderis coniugalis amoris, vir et mulier “iam non sunt duo sed una caro” (Mt 19,6; Gn 2,24)»¹³³.

Viene quindi individuata la relazione tra l'incapacità di assumere gli oneri coniugali essenziali e il grave difetto di discrezione di giudizio. Premesso quindi che l'incapacità di assumere può ricorrere anche quando vi sia la capacità di manifestare un Consenso pieno ed efficace, in quanto “si può essere coscienti dell'atto, si può anche volerlo, ma non per questo si è sempre in grado di assumersi le responsabilità che ne derivano”¹³⁴, l'accertamento che il nubente sia affetto da un grave difetto di discrezione di giudizio è criterio sufficiente per pronunciare la nullità del Matrimonio ed esime dal verificare se nel caso concreto ricorra anche un'incapacità di assumere gli obblighi matrimoniali,

«merito igitur affirmatum est inutile esse “in Causa nullitatis Matrimonii investigare incapacitatem assumendi onera coniugalia (quibiscumque verbis hæc onera exprimuntur)” in eo “qui certo inhabilis erat ad ipsum actum Consensus coniugio partem ponendum”»¹³⁵.

Passando all'esame specifico della causa psichica assunta a sostegno del difetto di discrezione di giudizio, il Ponente ricorre alla descrizione classica del disturbo del comportamento alimentare in esame resa in ambito medico¹³⁶,

133 *Ivi*, 547-548, n. 9.

134 Cfr. *ivi*, 548, n. 10. L'incapacità di assumere gli oneri coniugali non trova fondamento, quindi, nella mancanza dell'oggetto del Consenso matrimoniale, poiché altrimenti dovrebbe trovare collocazione tra gli Impedimenti, ma attiene al difetto del Consenso poiché concerne l'impossibilità di assumere gli obblighi essenziali dell'oggetto formale del Consenso matrimoniale.

135 *Ivi*, 548, n. 10.

136 Cfr. *ivi*, 549, n. 11. Il Ponente applica pienamente l'invito alla integrazione tra Scienza medica e dottrina canonica più volte reso nel Magistero pontificio, raccogliendone i frutti migliori. Egli procede ad un equilibrato utilizzo delle risultanze processuali dei mezzi di prova offerti dalle parti: documenti redatti in tempo non sospetto, ovvero le cartelle cliniche; medici curanti escussi quali testimoni, le affermazioni dei quali vengono però ridimensionate nel valore probatorio che potrebbe essere loro assegnato, alla luce delle valutazioni rese dai diversi Periti intervenuti nel Processo.

sottolineandone i risvolti psicologici ed evidenziandone gli effetti prodotti nella sfera intima e sessuale della coppia:

«*De effectibus acutæ crisis huius morbi ita ad rem docemur: “queste inferme, pur superato il periodo più acuto della loro magrezza patologica e pur accettando infine il cibo, rimangono delle gravi nevrotiche e vanno incontro ad uno sviluppo caratteriale deficiente, la cui gravità ci è mostrata dal fatto che per molto tempo si è parlato, erroneamente, di un esito di schizofrenia simplex (Prof. G. Bendetti in L’Anoressia, pp. VII)”*»¹³⁷.

Ne segue che

«*enimvero Anorexia nervosa seu mentalis, cum quandam perturbationem in re sexuali secumferre habeatur, facile impedire potest quominus nupturiens, hoc morbo affectus, absque motivatione pathologica iudicio practico intellectus æstimare valet iura et officia coniugalia mutuo tradenda et acceptanda. Hæc vero conclusio plene convenit cum consecrariis Scientiæ medicæ, quæ de effectibus huius morbi hæc statuit: “È evidente come soggetti in questa condizione non possano neppure figurarsi il problema erotico sessuale com’è realmente, nel senso di un impegno e di una scelta autocosciente (M. Palazzoli Selvini, p. 109)”*»¹³⁸.

Il quadro clinico già così complesso della convenuta viene ulteriormente aggravato dalla manifestazione ossessiva della rupofobia, spesso associata all’Anoressia nervosa, poiché

«*radicaliter hic morbus inficit voluntatem, et consequitur relate ad actum de quo obsessio locum habet libertatem imminutam esse, et hanc libertatem eo magis imminutam quo deviatio psychologica profundior et gravior est (decisio coram Lefebvre, diei 21 Februarii 1970, n. 12; vol. LXII, p. 179). Iamvero “ideæ fixæ multum diminuunt voluntarium, ita ut, iuxta communem sententiam vix et ne vix quidem in illis condicionibus imputari possit peccatum mortale. A fortiori igitur voluntarium saltem plenum denegari debet, in eiusmodi ægrotis, ubi agitur de negotio gravissimo eligendo quod est Matrimonium” (decisio coram Pompedda, diei 28 Iunii 1971, n. 4, vol. LXIII, p. 579)*»¹³⁹.

Nel caso di specie la rupofobia non ha valenza psicologica autonoma, ma si inserisce nel più ampio quadro dell’Anoressia nervosa, costituendone una manifestazione, decisamente non secondaria stando al peso che ad essa viene

137 *Ivi*, 550, n. 12.

138 *Ivi*, 552, n. 14.

139 *Ivi*, 552-553, n. 14.

dato da tutti i testi escussi. Le loro deposizioni forniscono sempre di più la prova della natura – sia consentita l'espressione – “subdola” della patologia in esame, in quanto lungi dall'individuare il nodo principale della patologia psichica da cui era affetta la donna, coloro che a lei si avvicinavano restavano evidentemente colpiti, non necessariamente in modo negativo, solo da una fobia ‘sociale’, *id est* relazionale, che risultava pienamente visibile proprio nel momento in cui la paziente entrava in contatto fisico con le altre persone. Non vi è chi non veda, quindi, i risvolti immediati che il pensiero fobico, totalmente assorbente la volontà e la determinazione della donna, può avere nel rapporto intimo coniugale, laddove la fisicità assume una connotazione costitutiva e non meramente episodica dell'unione sponsale. Nel caso di specie la manifestazione rupofobica dell'Anoressia nervosa, oltre ad ostacolare la genuinità delle relazioni interpersonali della donna, impedisce la realizzazione dell'amore coniugale in senso fisico e donativo, comportando una totale chiusura in se stessa della convenuta, incompatibile con l'*una caro* matrimoniale.

In questo contesto il Ponente ribadisce la necessità di ricorrere all'ausilio dei Periti per accertare la natura della patologia e le conseguenze che la stessa abbia sulla capacità del soggetto di compiere gli atti umani di maggiore rilevanza. Nel ripercorrere l'*iter* argomentativo del Ponente ed in generale l'ordine di ‘costruzione’ dell'Istruzione probatoria, l'audizione delle parti e l'escussione dei testi costituiscono l'antecedente logico all'assunzione della Prova peritale, in quanto forniscono un quadro di insieme della personalità dei coniugi e della vicenda umana espressa nel Matrimonio accusato di nullità che offre la possibilità di articolare compiutamente i quesiti da sottoporre al Perito. Quanto più è approfondita la conoscenza dei soggetti coinvolti nei fatti per cui è Causa – per essi intendendosi non solo i coniugi, ma anche i loro familiari e prossimi congiunti, nonché gli amici e coloro che intervengono per rendere Prova testimoniale dei fatti a loro conoscenza – tanto più puntuali e funzionali *ad eruendam veritatem* saranno gli articoli di prova. Quantunque gli stessi siano rimessi alla stesura dei Patroni delle parti e del Difensore del vincolo, sarà il Giudicante, sempre titolare della potestà di modifica o di integrazione degli stessi, a sottoporli al Perito.

Affrontando il merito della Causa il Ponente riconosce che le affermazioni rese dalla convenuta rispetto alla propria piena ed integra capacità mentale, benché confermate dalla madre, dalla sorella e dalla zia materna, vengono contraddette dalla descrizione dei suoi atteggiamenti resa dal ricorrente, ed in parte dagli altri testimoni escussi. La maggior parte di loro, difatti, è concorde nel descrivere la palese ossessione per la pulizia della donna, presente anche prima della celebrazione delle nozze, che la induceva, tra gli altri comportamenti compulsivi, a frenarsi dal dare la mano ai conoscenti.

La Prova orale consente quindi di ricostruire la personalità complessiva della convenuta in termini di apparente normalità – in conformità con la descrizione personologica del soggetto affetto da Anoressia presente nella letteratura classica – salvo evidenziare, ad un esame più attento, che alcuni atteggiamenti, *prima facie* scarsamente rilevanti, quali la precisione e l'interesse per la pulizia, calati in un più ampio quadro clinico, siano indice della presenza di una grave patologia. L'eccessiva attenzione per la pulizia, difatti, trascendeva nel caso di specie nell'ossessione del contagio e dello sporco, ed influiva sul modo in cui la convenuta manifestava l'affettività ed intratteneva rapporti personali. I testi, in tal modo, evidenziano indirettamente la progressione silente della patologia da cui era affetta la donna, frequentemente misconosciuta in favore di banali condotte alimentari restrittive imputate a periodici regimi dietetici. Le testimonianze, quindi, non sono utili laddove non vengono calate nel complesso quadro probatorio, necessario a ricostruire tutte le sfaccettature e manifestazioni dell'Anoressia nervosa, *in primis* nella personalità dell'individuo che ne è affetto ed in secondo luogo nel suo mondo, ovvero nelle relazioni sociali.

«*Enimvero in Actis Causæ exstant chartulæ clinicæ, quæ sive genus morbi sive eius evolutionem in clara luce ponunt*»¹⁴⁰. La ricca documentazione clinica agli Atti, attestante i ripetuti ricoveri ospedalieri della convenuta, la diagnosi di Anoressia nervosa e la progressione incostante della patologia a dispetto delle molteplici terapie utilizzate, rappresenta la base sicura su cui poggia l'analisi dello stato psichico della donna, condotta sia prima che dopo la celebrazione del Matrimonio. Proprio la completezza della stessa consente di superare la difficoltà insita nella circostanza che la celebrazione del Matrimonio si collocò temporalmente in una fase di remissione della patologia, quando i sintomi non erano apprezzabili nella loro virulenza ed aggressività.

Giova precisare che la riflessione sul punto costituisce il crinale percorso, secondo una diversa argomentazione logica, dai Giudici di primo e secondo Grado. La Sentenza di rigetto in primo Grado, difatti, poggiava essenzialmente sul peso assegnato al lungo intervallo di tempo intercorso tra la prima manifestazione dell'Anoressia nervosa, antecedente alla celebrazione di Matrimonio, e quella successiva, occorsa durante la vita matrimoniale – a distanza di circa dieci anni –, e sul preponderante valore probatorio attribuito alle considerazioni esposte dai medici escussi quali testimoni, sia coloro che ebbero in cura la convenuta sia il medico di famiglia, che la ritennero capace

140 *Ivi*, 556, n. 17.

di rendere valido Consenso matrimoniale e di assumere gli oneri e gli obblighi matrimoniali. Il dato clinico acquisito, relativo al complesso di patologie da cui era affetta la convenuta, non venne ritenuto sufficiente per poterne dedurre l'incapacità consensuale all'atto della celebrazione del Matrimonio, poiché correttamente il Ponente precisa come

«cognita morbi descriptione, totius rei Caput est in definiendo an partis conventæ condicio pathologica tempore nuptiarum tantæ fuerit gravitatis ut præpeditur sufficientem iudicii discretionem ut saltem capacitatem assumendi coniugii onera»¹⁴¹.

La Sentenza di secondo Grado, diversamente, è frutto di un diverso bilanciamento delle risultanze probatorie e soprattutto di una maggiore consapevolezza del carattere poliedrico della patologia in esame.

Di tutto ciò vi è evidenza nel passaggio istruttorio e logico, direi obbligato, condotto dall'esame delle cartelle cliniche – di formazione extragiudiziale e finalizzate solo alla cura della paziente, quindi redatte in tempo non sospetto – e delle dichiarazioni rese dai medici curanti e dal medico di famiglia della convenuta – che non ebbero possibilità di esaminare gli Atti di Causa e, comunque nulla avrebbero potuto riferire in merito all'aspetto 'tecnico' della capacità consensuale della donna – allo studio dello stato psichico della donna in rapporto specifico con il grado di capacità richiesto per la valida manifestazione del Consenso e/o per la valida assunzione degli obblighi essenziali discendenti dal Matrimonio. La temporanea remissione della compulsione tipica dell'Anoressia nervosa, ovvero l'anomala condotta alimentare, risultò associata all'incremento di diverse manifestazioni della personalità ossessivo-fobica di base della donna, quali la rupofobia. Non vi fu quindi una involuzione del disagio psichico, quanto una sua evoluzione in forma diversa, ma del pari suscettibile di incidere sulla capacità psichica della convenuta.

Il Ponente pone in risalto il ruolo dei Periti, in quanto Ausiliari qualificati non solo per le ovvie conoscenze mediche, ma anche per la formazione canonica loro richiesta, in particolare nella doverosa creazione dell'alveo consono al collocamento del Matrimonio e della capacità consensuale nella visione canonica sintetizzata ed espressa dai principi dell'Antropologia cristiana¹⁴². Periti che forniscono una lettura concreta dell'Anoressia nervosa e dei suoi

141 *Ivi*, 557-558, n. 19-20.

142 *«Periti autem, Actis Causæ inspectis (quod utique facere non potuerunt medici a curatione), Peritior autem conventam etiam diversis examinibus subiecit, concorditer opinantur de insitione syndromes phobicae et obsessivæ iam tempore celebrationis nuptiarum».* *Ivi*, 558, n. 20.

effetti, calandola nella realtà comunitaria e duale che caratterizza l'unione coniugale, precisando a tal proposito il Perito che:

«L'evolversi della malattia resasi evidente alla pubertà con il quadro dell'Anoressia mentale si è successivamente modificato in quadro rupofobico che, come quello precedente, ha profondamente modificato gli interessi, l'attività, i legami sociali e familiari della paziente che sono divenuti quasi impossibili [...] appare chiaro che fobie ed anancasmo, entrambi presenti e fusi nella paziente, interessano in lei e coartano la volontà e la critica impedendo il loro libero estrinsecarsi [...] tali manifestazioni morbose presentano, ed anche il caso della paziente lo dimostra, fluttuazioni nella loro intensità, ma non sono mai del tutto scomparse, perdurando le loro profonde esigenze. Anche all'atto del Matrimonio erano presenti e con la loro presenza non permettavano l'emissione di un valido Consenso matrimoniale»¹⁴³.

Conclusioni corroborate dalle affermazioni del *Peritor* nominato in Causa, il quale conferma che la parte convenuta al tempo della celebrazione del Matrimonio

«non era in grado di intendere sufficientemente, liberamente volere, adeguatamente valutare la portata del passo che stava per compiere, né di far fronte ai relativi conseguenti impegni»¹⁴⁴.

Il Ponente conclude quindi affermando che

«*quamvis enim morbi accessus tempore contractus non tam acres fuerint, ade-
rat tamen gravis condicio pathologica conventæ, si præ oculis habeantur sive
testium depositiones, sive agendi modus eiusdem mulieris, sive demum ipsius
patrimonium geneticum [...]. Mulier igitur Consensum matrimonialem elicere
non valuit propter gravem defectum discretionis iudicii circa iura et officia ma-
trimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda*»¹⁴⁵.

Nel caso di specie, quindi, l'Anoressia nervosa è stata ricostruita dal punto di vista clinico attraverso un approfondimento delle implicazioni psicologiche che essa comporta nel soggetto che ne risulti affetto e della relazione con gli altri stati morbosi che ad essa si accompagnano in via concorrente o subordinata. È particolarmente importante che sia stato dato atto che i disturbi del comportamento alimentare possono persistere nel tempo a dispetto dell'apparente

143 *Ivi*, 558-559, n. 20-21.

144 *Ivi*, 559, n. 21.

145 *Ivi*, 560, n. 22.

assenza di sintomatologia, proprio perché non sono solo patologie legate all'assunzione di cibo, ma sono patologie e stati morbosi di origine psicologica che richiedono un percorso di cura complesso e duraturo nel tempo. Laddove la paziente non abbia risolto, *rectius* superato, le cause psichiche che ne sono alla base, la temporanea remissione dell'Anoressia nervosa non è indice di guarigione e di sua piena consapevolezza nel decidere e nell'agire.

In considerazione del fatto che l'andamento fluttuante delle manifestazioni patologiche dei disturbi in oggetto possono agilmente trarre in inganno il Giudicante che sia investito della disamina di una così complessa vicenda umana e matrimoniale, non è remota l'ipotesi che fino alla pubblicazione della Sentenza in oggetto, che ha finalmente fatto luce con coraggio su una problematica fraintesa e banalizzata, evidenziando le criticità ed i limiti di un esame che non venga condotto secondo un metodo interdisciplinare, non siano mancate analoghe fattispecie risolte negativamente per mera carenza di approfondimento.

Giova ribadire come proprio per una patologia complessa come i disturbi del comportamento alimentare, nella quale l'aspetto fisico è solo una manifestazione marginale ed esteriore della causa psichica che può avere molteplici origini e caratteristiche, la disamina giuridica degli effetti prodotti sulla capacità consensuale non può che seguire la riflessione medica e procedere di pari passo con essa. Fino a quando quest'ultima non abbia raggiunto una maturazione ed un approfondimento sufficiente, la prima ha scarse possibilità di essere precisa e conducente ai fini che si prefigge.

4.2 *Coram* FUNGHINI, *decisio diei 18 iulii 1990*¹⁴⁶

La vicenda matrimoniale interessata dalla presente Sentenza è la medesima della *coram* Stankiewicz testè illustrata, in quanto essa venne dichiarata nulla dal Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica per violazione del diritto di difesa in danno della parte convenuta¹⁴⁷.

Introducendosi a trattare la vicenda il Ponente fornisce preliminarmente una chiara definizione della discrezione di giudizio prescritta dal Can. 1095 n. 2 in rapporto al vincolo matrimoniale, precisando come la stessa non debba

146 *Coram* FUNGHINI, *decisio diei 18 iulii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXXII, 1990, 636-657.

147 Nell'ambito della presente ricerca non è stato possibile reperire informazioni e notizie più dettagliate in merito alla dichiarazione di nullità della citata Sentenza *coram* Stankiewicz. Consta unicamente la proposizione della Querela di nullità ad opera del Curatore della parte convenuta, nominato *ad cautelam*, per violazione del diritto di difesa (si veda la precedente nota n. 127).

essere confusa con la comprensione minima dell'unione coniugale di cui al Can. 1096 ma,

«*requiritur ut uterque bene intelligat se contrahendo alteri tradere parti ius et ab illa acceptare in corpus perpetuum et exclusivum ad finem Matrimonii proprium et ut id, nedum scienter, sed et libere velit. Quæ capacitas discretio iudicii vocatur eiusquæ exercitium absolute postulat cum Consensus, causa efficiens Matrimonii, sit actus humanus, actus scilicet qui a deliberata voluntate procedat cum cognitione intellectuali finis. Matrimonium tunc tantum valet quando per hanc criticam facultatem homo potuit deliberationes efformare et libere excitare actus (coram Sabattani, diei 24 Februarii 1961)*»¹⁴⁸.

La discrezione di giudizio si articola quindi nei due aspetti: cognitivo, che attiene alla comprensione del significato in sé del Matrimonio, ed estimativo, che consente ai coniugi di determinarsi liberamente a dare e ricevere lo *ius in corpus* matrimoniale. Entrambi gli aspetti devono essere presenti ed integri al momento della celebrazione del Matrimonio affinché l'atto del Consenso possa essere definito quale atto veramente umano «*qui a deliberata voluntate procedat cum cognitione intellectualem finis*»¹⁴⁹.

Inoltre, affinché il Consenso matrimoniale sia integro, la facoltà di giudizio così delineata deve essere accompagnata dalla capacità di assumere gli obblighi coniugali essenziali di cui al n. 3 del Can. 1095, con conseguente possibilità di loro adempimento. Al quesito sulla natura di tali obblighi il Ponente risponde ricorrendo alla natura stessa del Matrimonio, quale *totius vitæ consortium* ordinato per natura al bene dei coniugi ed alla generazione ed educazione della prole:

«*Procul dubio difficile est definite circumscribere et determinare essentielles Matrimonii obligationes. Procul dubio hæ implicant illas ex proprietatibus constitutivis ipsius instituti matrimonialis atque ex naturali ordinatione profluentes ita ut incapacitate assumendi onera coniugalia laborare dicendus sit qui ob gravem anomalam psychicam sese obligare non valet ad constituendum totius vitæ consortium ex natura sua ad bonum coniugum, ad generationem et educationem prolis ordinatum*»¹⁵⁰.

Tali obblighi appartengono quindi al *Matrimonium in facto* ed al suo dinamismo storico, ma la loro assunzione deve essere ricondotta al *Matrimonium*

148 *Ivi*, 639, n. 2.

149 *Ibidem*. Diversamente la validità del Matrimonio sarebbe influenzata dalle vicende della vita matrimoniale, suscettibile anche di volontario o incolpevole inadempimento degli obblighi che ad esso ineriscono, non legato però alla capacità del soggetto di assumerli.

150 *Ivi*, 640, n. 3.

in fieri, in quanto già nella fase dello scambio del Consenso nuziale le parti devono avere la capacità di comprenderne il significato, la ricchezza e la complessità, affinché sia una scelta consapevole, razionale¹⁵¹.

Anche mons. Funghini riconosce che l'Anoressia mentale può integrare la causa psichica suscettibile di inficiare il Consenso matrimoniale poiché, facendo propria la definizione degli aspetti psicologici di tale patologia resa dalla dottrina medica, afferma che

«alla base della condizione psicologica dell'anoressica c'è sempre una situazione conflittuale che ha origine soprattutto in un grave turbamento delle relazioni affettive, in particolare in un atteggiamento ambivalente verso la madre, con il timore di identificarsi con la sua immagine: un rifiuto conflittuale della femminilità con fobia della gravidanza; una difficoltà nell'assumere autonomia e ruoli di persona adulta»¹⁵².

Il nubente anoressico è quindi in grado di comprendere gli elementi minimi essenziali del Matrimonio secondo le indicazioni del Can. 1096 ma non è in grado di assumerne gli oneri, in quanto le idee ossessive che si associano alla malattia limitano la sua capacità di autodeterminazione assorbendone le facoltà intellettive e volitive. Il soggetto è proteso totalmente nel compiere l'atto compulsivo che allevia il suo disagio e che per lui è assolutamente doveroso.

Riferisce il padre dell'attore: «la mania per la pulizia [...] si chiudeva nel bagno a lavarsi le mani e i piedi fino a scottarsi con l'acqua bollente»; il teste Angela afferma a sua volta:

«Forse fui l'unica e prima moglie di un collega che andai a trovare la sposa, la quale mi accolse con entusiasmo, mi fece vedere tutta la casa. Rimasi, però, colpita dal fatto che, se toccavo una cosa, immediatamente [...] prendeva uno straccio e puliva (ricordo la maniglia di una porta che io adoperai)»;

il medico di famiglia: «ricordo che si lavava le mani in continuazione, che le aveva 'tutte macerate'».

Ne segue che

«patiens, utpote neuroticus coactus [...] necessaria caret interna electionis libertate cum impulsione trahatur, cui resistere efficaciter non valet, et incapax exstat "quaecumque sint ea quae exterius forte appareant, maxime profanis, vel etiam iis qui infirmum carissima dilectione prosequuntur" (coram Mattioli, Molinen. Diei 4 Aprilis 1966, ARRT Dec., vol. LVIII, p. 211, n. 2), validum emittendi

151 Cfr. *ivi*, 639-640, n. 3.

152 *Ivi*, 640, n. 4.

Consensum, communionem vitæ constituendi, onera essentialia assumendi et exsequendi cum certo inhabilis sit ad magna et ampla negotia vitæ ponenda “sive ob suggestionabilitatem, sive propter impulsus quos reprimere absolute nequeat, sive propter instabilitatem” (coram Lefebvre, Quebecen. Diei 8 Iulii 1967, ARRT. Dec., vol. LIX, p. 564, n. 3)»¹⁵³.

La gravità della patologia e della conseguente compromissione della libertà interna è legata anche al “dato temporale” che si associa all’Anoressia nervosa, caratterizzata da un andamento altalenante che alterna fasi di apparente miglioramento a fasi di forte regressione, senza però consentire una reversibilità delle conseguenze psichiche più gravi che, seppur latenti, possono manifestarsi con maggiore gravità al verificarsi di mutamenti nella vita del paziente che alterino l’equilibrio emotivo apparentemente raggiunto. Il soggetto resta così esposto alle vicende della vita umana non essendo in grado di gestire le difficoltà che anche nella vita matrimoniale si possono incontrare.

Quanto alla ricostruzione dell’attività istruttoria anche in questa Pronuncia viene dato particolare risalto al ruolo dei Periti, il cui compito viene compiutamente delineato in quanto

«Periti officium non est de Matrimonii validitate iudicium ferre, potius vero de subiecti capacitate actum humanum, liberum scilicet et consciuum ponendi, et ad artis medicæ præcepta, perpensis Actis Causæ et, si casus ferat, partibus vel partæ inspecta, Iudices certiores facere de morbi vel anomalix natura, origine, gravitate, evolutione et influxu in deliberationem electionis Matrimonii»¹⁵⁴.

Il Ponente, quindi, facendo proprie le conclusioni del Perito d’Ufficio, le riporta affermando che

«nel caso della paziente anche nei periodi di relativa calma le manifestazioni non sono mai scomparse [...] anche all’atto del Matrimonio [tali manifestazioni morbose] erano presenti e con la loro presenza non permettevano l’emissione di un valido Consenso, perché rendevano impossibile per la paziente, come in seguito è apparso sempre più evidente, l’assumere gli oneri e i doveri propri del Matrimonio»;

mentre il *Peritior* aggiunge che

«al tempo del contratto matrimoniale la signora [...] stava attraversando col fidanzamento prima e con le nozze poi una serie di eventi precisamente di quella

153 *Ivi*, 642, n. 5.

154 *Ivi*, 642, n. 7.

portata e risonanza: non era quindi in grado di intendere sufficientemente, liberamente volere, adeguatamente valutare la portata del passo che stava per compiere, né far fronte ai relativi conseguenti impegni»¹⁵⁵.

Nell'evidenziare il primo termine del ragionamento che ha persuaso il Turno della nullità del Matrimonio, il Ponente – al pari di mons. Stankiewicz – esordisce ricostruendo la storia clinica della parte convenuta attraverso le cartelle cliniche attestanti i numerosi ricoveri ospedalieri cui venne sottoposta, sia prima che dopo la celebrazione del Matrimonio, tutte riportanti la diagnosi di Anoressia mentale, di rupofobia e di stati ossessivi; dedica poi ampio spazio alla descrizione della personalità della parte convenuta e dei comportamenti compulsivi desunti dalle dichiarazioni dei numerosi testi escussi – anche quelli introdotti dalla stessa parte convenuta non negano i suoi eccessi comportamentali, salvo affermarne la scomparsa in occasione del Matrimonio e non inquadrali nel complessivo atteggiamento patologico della loro parente – per utilizzare infine le conclusioni dei Periti intervenuti in Causa, riportandone interi brani nella Sentenza. Egli conclude affermando:

«ad conclusionis instar dicendum petitionem actoris, ad uxoris incapacitatem assumendi et adimplendi onera coniugalia quod spectat, fundatam esse in evidentibus, qui Matrimonium antecesserunt, comitarunt ac subsequuti sunt atque validis ac nullae exceptioni obnoxiiis documentis comprobata necnon concordibus testibus ac Peritorum votis allatam ac roboratam [...] affirmative, seu constare de nullitate Matrimonii, in casu, ob incapacitatem mulieris assumendi onera coniugalia»¹⁵⁶.

In conclusione, per quanto riguarda il tema di nostro interesse: in entrambe le Sentenze è stato dato ampio risalto all'apporto conoscitivo offerto dalle cartelle cliniche e dall'attività dei Periti, dalle concordi conclusioni dei quali appare arduo poter discostarsi. Il dato medico clinico che ne è risultato, la conclamata Anoressia nervosa associata a fobie ed ossessioni nella parte convenuta, ha inciso in entrambe le Pronunce sulla libertà di autodeterminazione – libertà interna ed elezione – della nubente, ma nella prima Sentenza quest'ultima veniva ricondotta alla discrezione di giudizio di cui al Can. 1095 n. 2, mentre nella presente Sentenza viene inquadrata non come difetto di facoltà critica, ma come incapacità di assumere gli obblighi matrimoniali essenziali di cui al Can. 1095 n. 3.

155 *Ivi*, 653, n. 13 (entrambe).

156 *Ivi*, 657, n. 21-22.

4.3 *Coram* RAGNI, *decisio diei 23 Martii 1993*¹⁵⁷

Anche la terza Sentenza rotale *in subiecta materia* riguarda la medesima Causa, vista la necessità di conseguire un doppio pronunciamento conforme (dovendosi escludere la *Coram* Stankiewicz poiché dichiarata nulla). Essa pure conferma la nullità dello stesso Matrimonio per incapacità di assumere gli oneri essenziali matrimoniali ex Can. 1095 n. 3, procedendo però secondo un *iter* argomentativo parzialmente difforme¹⁵⁸.

Alla luce delle precedenti trattazioni, il Ponente ritiene opportuno approfondire la disamina complessiva dell'incapacità di cui al Can. 1095 tracciando la linea di demarcazione tra le tre fattispecie ivi contemplate, per poi soffermarsi sulle caratteristiche dell'ultima:

«Qua tertia incapacitas (cf. Can. 1095 n. 3) minime confundi potest cum aliis, quæ de carentia usus rationis vel de gravi defectu discretionis iudicii in subiecto loquuntur (cf. nn. 1 et 2 Can. 1095). Comma tertium Can. 1095, igitur, se refert atque perpendit "impossibilitatem iuridicam" assumendi obligationes essentialis matrimoniales ex contrahente qui patitur causas naturæ psychicæ, seu anomalias psychicas, quæ inficiunt suæ personalitatis confirmationem. Unde, quovis exclusio "bis in idem" vel remota quavis confusionis umbra, præsertim inter nn. 2 et 3 citati Canonis, "la nuova regolamentazione [...] permette di prendere in considerazione supposti che prima richiedevano un grande sforzo dottrinale e dialettico [...] quali: a) l'incapacità per la relazione interpersonale, b) le difficoltà gravi all'intimità di vita e di amore coniugale specifica ratione habita al confronto tra le due personalità della coppia ed alle circostanze nelle quali sono chiamate a realizzare il loro progetto concreto di Matrimonio (cf. Commentario al CDC, Urbanian, Roma, pp. 642-643; una Medellen. Coram infrascripto Ponente, decisio diei 1 Decembris 1992, nn.8 ssqq)»¹⁵⁹.

Non di mera difficoltà deve trattarsi, quanto dell'incapacità a realizzare la vera comunità di vita e di amore descritta nel Magistero pontificio nell'anno 1987¹⁶⁰ e 1988¹⁶¹.

Citando la dottrina medica più recente in campo psichiatrico ed in particolare in riferimento all'Anoressia mentale, il Ponente distingue nettamente

157 *Coram* RAGNI, *decisio diei 23 martii 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV, 1993, 170-191.

158 La complessità del contenuto del Can. 1095 nella formulazione resa dal *CIC* del 1983 risulta evidente nel caso in oggetto, nel quale la medesima fattispecie, ed in particolare la stessa causa psichica viene ricondotta alternativamente alla disciplina relativa alla discrezione di cui al n. 2, piuttosto che all'incapacità di assumere gli oneri coniugali di cui al n. 3.

159 *Ivi*, 171, n. 4.

160 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 5 februarii 1987, 1455, n. 7.

161 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio*: 25 ianuarii 1988, 1178-1185.

l'incapacità di volere, intesa come incapacità di produrre atti di volontà, dall'incapacità di agire che, ferma la capacità di autodeterminarsi, per una causa psichica impedisca alla volontà stessa di rendersi concreta e divenire azione pienamente umana¹⁶².

Rispetto alle precedenti Sentenze, quest'ultima tratta anche della Bulimia nervosa, riconoscendo ad entrambe le manifestazioni principali dei disturbi del comportamento alimentare la forza di impedire il corretto esercizio della facoltà critica o volitiva:

«Tanta incapacitas prohibet nuptias contrahentem sumere “obligationes Matrimonii essentielles” “ad constituendum totius vitæ consortium ex natura sua ordinatum et ad bonum coniugum” et “ad generationem et educationem proliis”. Nupturiens, qui affectus est ab Anorexia “nervosa” seu mentali, incapax panditur tradendi atquæ acceptandi obiectum sui matrimonialis contractus, seu tradendi acceptandi, nempe sumendi obligationem donationis perpetuæ atque exclusivæ erga compartem, propriæ personæ ad constituendum coniugale consortium, totam per inter ipsos unionem ad bonum integrum (i.e. psycho – physicum) utriusque partis assequendum necnon ad prolem generandam ac educandam [...] ille non disponet capacitatem donandi propriam personam qua “aptam” sub duplici aspectu et psychico et physico ad onera coniugalia essentialia assequenda»¹⁶³.

Il Ponente ritiene quindi che l'Anoressia mentale possa incidere sia sulla facoltà critica che su quella volitiva, ma nel caso di specie, che la stessa abbia compromesso la libertà interna della parte convenuta, resa incapace di assumere gli oneri essenziali coniugali. Rispetto alle Sentenze precedenti nella descrizione degli obblighi matrimoniali essenziali compare per la prima volta la menzione del *bonum coniugum*, con un significato non certo riassuntivo di tali obblighi e doveri, ma per indicare la compromissione della loro integrità ed interesse. Non è possibile affermare che l'Anoressia nervosa incida solo su un aspetto della personalità di colui che ne è affetto, su un lato del carattere o sulla componente psichica piuttosto che su quella affettiva, e del pari è assai difficile poter riscontrare che abbia compromesso un'unico obbligo matrimoniale. È quindi più rispondente all'ampiezza tipica di tale disturbo mentale riconoscerne gli effetti pregiudizievoli sulla capacità di aderire alla

162 Si può apprezzare lo sforzo argomentativo del Ponente che ha inteso approfondire le componenti mediche ricorrendo ai moderni Trattati sull'Anoressia nervosa. In tal modo è per noi possibile ricostruire anche l'evoluzione della dottrina medica in merito agli effetti del disturbo del comportamento alimentare in oggetto sulla dinamica della formazione del Consenso.

163 *Coram RAGNI, 23 martii 1993*, 176, n. 9. Entrambe le patologie hanno quindi assunto configurazione nosografica autonoma.

progettualità insita nella scelta matrimoniale, alla naturale proiezione verso la costruzione di un'unione duale che presupponga l'integrità psichica del singolo sintetizzate nell'espressione *bonum coniugum*.

4.4 *Coram SERRANO RUIZ, decisio diei 9 ianuarii 1998*¹⁶⁴

La vicenda matrimoniale per cui è Causa ebbe origine dal Matrimonio celebrato nell'anno 1983 da una coppia che si era conosciuta nell'anno 1981. Durante il breve fidanzamento fu subito palese che la ragazza era affetta da Anoressia nervosa, ma ciò non impedì ai giovani di determinarsi alle nozze. La vita coniugale fu travagliata fin dall'inizio a causa delle reciproche infedeltà, dell'assenza del marito, sia materiale che morale, in occasione di un aborto spontaneo subito dalla moglie, fino al definitivo allontanamento del marito dalla casa coniugale nell'anno 1986. Rispetto alle manifestazioni comportamentali della patologia riscontrate nelle Sentenze precedenti, in quest'ultima la paziente risulta essere affetta da una forma di Anoressia non restrittiva ma istrionica, con personalità caratterizzata da aggressività, impulsività, promiscuità sessuale e fuga dalla famiglia in seno alla quale vengono riscontrati i primordi del suo disagio psichico, ovvero una difficoltà dell'area emozionale¹⁶⁵. Nell'anno 1987, dopo aver ottenuto sia la Pronuncia di Separazione personale che quella di cessazione degli effetti civili, la moglie presentò istanza per la declaratoria di nullità matrimoniale invocando due Capi: il grave difetto di discrezione di giudizio di entrambi i coniugi e l'incapacità del marito ad assumere gli obblighi matrimoniali essenziali.

Nell'anno 1990 venne emessa la Sentenza di primo Grado *pro vinculo*, appellata con esito difforme in secondo Grado.

Avanti alla Rota Romana il dubbio venne concordato ribadendo i Capi di nullità proposti nei precedenti Gradi di giudizio.

La *pars in Iure* della presente Sentenza appare piuttosto sintetica rispetto alle precedenti, ma l'impianto argomentativo risulta assai simile.

Oltre all'ampia descrizione dell'Anoressia nervosa desunta dalla dottrina medica recente, il Ponente ne sottolinea anche il carattere culturale e quindi la difficoltà nell'eliminare un *habitus* distruttivo facilmente diffuso quale moda nei Paesi industrializzati, ove si riscontra la maggiore diffusione di tale patologia, e giunge ad evidenziare quali aspetti della stessa possono incidere maggiormente nel patto coniugale, ovvero:

164 *Coram SERRANO RUIZ, decisio diei 9 ianuarii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC, 1998, 1-9.

165 Tutti dati che sembrerebbero tipici della Bulimia nervosa.

- il grave distacco dalla realtà del soggetto anoressico che lo porta ad una deformazione dell'Io fin dall'infanzia, aberrazione che, a sua volta, comporta una distorsione nella percezione del rapporto interpersonale tra i coniugi;
- l'interazione con il processo deliberativo che compromette la libertà interna e la formazione della personalità dell'individuo.

La prima nota dell'Anoressia confligge con la natura propria del Matrimonio, mentre la seconda turba il processo di libera determinazione del coniuge:

«Imprimis propter genuinam naturam fœderis personalem et interpersonalem in quo princeps est suis ipsius traditionem haud minus quam alterius acceptationem [...]. Iam age mulier – in qua pro norma, et de facto in specie, anorexia apparet – quæ, reicens fœmineam condicionem, seipsam, sit inconscie, in odium habet et inimica voluntate proprium corpus fortiter a veritate disiunctum percipit, nequit “se” dare nec in confectione fœderis nec in eodem fœdere evolendo in vita communi [...] etiam quia in tali deordinatione fortiter concutitur, uti dictum est, processum deliberationis propter exturbatum valde iter libertatis ex plurima compulsione. Nec dicatur Matrimonium toto cœlo alienum esse ab appetito seu instinctu nutritionis. Nam etiam prius ostensum est quomodo defectus libertatis internæ in ordine edendi præ se quoque ferat incompletam personæ efformationem vel, uti aiunt, eius immaturitatem»¹⁶⁶.

La perfetta conoscenza che anche il marito aveva della patologia da cui era affetta la parte attrice consente al Ponente di concentrare l'attenzione non sulla diagnosi dell'Anoressia nervosa, che costituisce un dato ormai acquisito, quanto sulla descrizione delle manifestazioni che nel caso concreto la stessa assunse, facendo ricorso alle ricche descrizioni della personalità della parte attrice rese dai Periti nominati in corso di Causa. Essi sono risaliti alle origini dello sviluppo della personalità della parte attrice, individuando la fonte delle criticità della sua area emozionale nell'infanzia difficile a causa delle violenze paterne e delle difficoltà matrimoniali dei genitori. Ad esse è conseguito un grave disturbo dell'identità corporea, affettiva, sessuale e di relazione radicata nella giovane, suscettibile di

«multum inficere illam discretionem iudicii, quæ necessaria et propria est ad deliberandum de seligendis nuptiis. In casu enim habetur fervens sauciata indoles quæ aggressivitate erga se et erga alios secumfert; compulsio ut a familia

166 *Ivi*, 4, n. 5. La ricostruzione del nesso di causalità tra causa psichica ed incapacità consensuale viene resa in modo molto lineare, partendo da un'approfondita disamina delle implicazioni personologiche e caratteriali dell'Anoressia nervosa.

et domo fugeret; deordinata perceptio rei sexualis et commercii [...] quæ omnia absque dubio profundis exturbare valent quamcumque gravem electionem, eam magis Matrimonii, propter gravitatem negotii coniugalis in se et propter qualitates quæ eidem necessario inaherent»¹⁶⁷.

Il Ponente precisa come, rispetto all'incapacità consensuale, l'Anoressia nervosa ne possa essere considerata la causa prossima, mentre la causa remota debba essere ravvisata negli scompensi dell'area emozionale che a sua volta l'abbiano scatenata. Si nota, quindi, l'interesse specifico a risalire alle origini del disturbo del comportamento alimentare, visto non quale mero disagio per il peso corporeo, ma quale manifestazione di un profondo squilibrio emotivo e psicologico, che giustifica la cristallizzazione dello scompenso emotivo e psichico della parte attrice. Egli, al pari dei Ponenti delle precedenti Sentenze, fa proprie alcune conclusioni peritali che esplicitano il passaggio dalle manifestazioni della patologia sulla moglie al vaglio dell'influenza che le stesse possano aver avuto sulla capacità consensuale matrimoniale della stessa:

«È verosimile e assai probabile che l'Anoressia nervosa vista anche nell'ambito di una cattiva atmosfera familiare da cui era impellente ed improrogabile di allontanarsi [...] abbia giocato un ruolo importante, forse determinante, nella decisione [...] di contrarre Matrimonio [...]. Una scelta di tipo matrimoniale [...] sia stata limitata dal disturbo di identità psico-fisico-sessuale e dalla conseguente precarietà del rapporto [...]. Concordo pertanto sul fatto che le scelte critiche e responsabili [...] risentissero all'epoca dei gravi disturbi psicologici inerenti la situazione clinica e questo avvenisse sia in campo matrimoniale sia specificamente in tutti i tipi di rapporto»¹⁶⁸.

Viene segnalata inoltre, la particolare insidiosità dell'Anoressia nervosa, che spesso resta silente per lunghi periodi e scarsamente visibile anche alle persone prossime al nucleo familiare o alla persona che ne è affetta. Ciò accade in parte per la scarsa attenzione rivolta alle problematiche psicologiche che un rapporto di coppia possa avere, in favore dei comportamenti morali riprovevoli più eclatanti che generalmente sono ritenuti la causa della crisi coniugale, quali le infedeltà, l'abuso di alcool, etc.¹⁶⁹ Il Ponente giustifica in tal modo l'assenza di informazioni in merito all'Anoressia nervosa della parte attrice ad opera dei testi escussi.

167 *Ivi*, 7, n. 12.

168 *Ivi*, 7, n. 11.

169 Cfr. *ivi*, 8, n. 17.

Infine il Ponente così conclude:

«Affirmative, seu constare de nullitate Matrimonii in casu ob defectum discretionis iudicii (Can. 1095, n. 2) penes partem actricem; cui actrici interdicatur canonicum Matrimonium nisi iudicio Ordinarii loci apta dispositione psychica ad nubendum»¹⁷⁰.

Nel caso di specie, quindi, è stato accertato che l'Anoressia nervosa della nubente ebbe un influsso determinante sulle sue facoltà critiche e volitive, causando un'alterata e difettosa percezione del rapporto interpersonale coniugale ed un carente processo deliberativo per difetto di libertà interna, ricondotto alla disciplina del Can. 1095 n. 2. La gravità degli esiti della patologia sulla personalità della predetta, ormai divenuti costitutivi della sua personalità e del suo carattere, inducendola a condotte libertarie e promiscue, hanno indotto il Ponente ad aggiungere il *vetitum* alla celebrazione di nuove nozze senza la previa verifica del superamento delle cause di nullità del Consenso ad opera dell'Ordinario del luogo. Tale ultima disposizione esprime la chiara preoccupazione del Ponente che analogo difetto del Consenso possa inficiare la capacità consensuale al Matrimonio della donna, laddove quest'ultima non avvii un percorso terapeutico suscettibile di eliminare le radici psicologiche profonde della causa psichica della sua incapacità.

4.5 *Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 12 martii 1998*¹⁷¹

Nell'ultima Sentenza rotale ufficialmente pubblicata in tema di Anoressia nervosa entro l'anno 2000, la vicenda matrimoniale vede coinvolta una giovane donna affetta da un complesso articolato di patologie psichiatriche. Nella storia clinica della stessa è possibile rinvenire un'anamnesi remota risalente ad una mancanza di ossigenazione alla nascita, che può indurre a pensare ad una influenza metabolica diretta sul processo di sviluppo della sua psiche. Il quadro familiare, inoltre, è abbastanza sintomatico, in quanto sia la madre che il fratello minore risultano affetti da patologie psichiatriche gravi, quali depressione maggiore sfociata in tentativi di suicidio e schizofrenia. Entrambi questi dati avrebbero meritato un maggiore approfondimento ad opera dei Periti che esaminarono la giovane, proprio per verificare la fondatezza delle tesi che ritengono esistente una base biologica o una predisposizione genetica

170 *Ivi*, 9, n. 19.

171 *Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 12 martii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC, 1998, 216-227.

nello sviluppo delle patologie legate ai disturbi del comportamento alimentare. Tale disamina è mancata nell'Istruttoria condotta nel presente Giudizio, ed è plausibile ipotizzare che la causa debba essere rinvenuta nella notevole quantità di Prove in merito alla diagnosi sulla ricorrenza dell'Anoressia nervosa, così consentendo di approfondire direttamente gli effetti che essa ebbe sul Consenso matrimoniale.

Già a far data dalla pubertà, la giovane manifestò disturbi comportamentali legati all'uso di sostanze stupefacenti e condotte sessuali promiscue precoci fino al compimento del sedicesimo anno di età, in occasione del quale la manifestazione anoressica del rifiuto totale del cibo venne adottata quale decisione consapevole degli esiti infausti che poteva determinare e prova della forza di volontà della giovane, che voleva dimostrare ai propri familiari di essere in grado di imporsi sui bisogni fisiologici del proprio corpo.

Da tale sommaria descrizione dei primi eventi che indussero la giovane ad iniziare pratiche alimentari restrittive emerge la particolarità della manifestazione dell'Anoressia nervosa, che si è progressivamente radicata nella donna quale scelta 'secondaria' rispetto all'integrale dimagrimento fisico. Il digiuno venne scelto consapevolmente quale segno dell'abilità della donna nel controllare il proprio corpo, subentrando solo in un secondo momento la consapevolezza della dipendenza da tale tipo di comportamento. La componente 'istrionica' della personalità della donna appare più simile ad una manifestazione bulimica che anoressica, ma, a prescindere dalla componente fenomenologica, che può essere la più varia, rileva la complessità della patologia, che raramente si manifesta con schemi mentali e comportamentali ben individuati, ma è legata piuttosto al percorso soggettivo ed individuale del paziente.

Il ricovero ospedaliero cui venne sottoposta non ebbe risultati concreti, se non quelli immediati, ma temporanei, legati all'alimentazione forzata. Difatti il disagio psichico della giovane la indusse a riprendere immediatamente l'uso di sostanze stupefacenti anche al fine di superare il senso di fame cui voleva resistere, essendosi in lei ormai radicato un senso di disprezzo per il proprio corpo. Anche il successivo ricovero ospedaliero non ebbe efficacia risolutiva, comportando solo la formulazione di una diagnosi più precisa: "tossicodipendenza, Anoressia e disturbo ossessivo di tipo religioso".

A dispetto della terapia psicoanalitica, comunque scarsamente seguita dalla giovane, anche in questa vicenda le difficoltà sembrano superate con la conoscenza di un giovane con il quale iniziò una relazione affettiva intensa che li indusse a decidere di contrarre Matrimonio. La stessa decisione però scatenò una forte reazione nella giovane, che il giorno prima delle nozze mutò

radicalmente determinazione, comunicando di voler entrare in un convento di clausura e diventare suora¹⁷².

Il suo proposito venne ostacolato violentemente dai genitori che la costrinsero a contrarre le nozze, ma la vita coniugale fu in breve compromessa dalle infedeltà coniugali della donna – che ebbe rapporti anche di tipo omosessuale – dalla sua difficoltà ad avere rapporti intimi con il marito – tollerati solo se contemporaneamente recitava il rosario – dall'imposizione al marito dell'uso di integratori alimentari al posto del cibo, con astinenza quotidiana dalla consumazione dei pasti.

La notizia di essere rimasta incinta scatenò definitivamente in tutta la loro virulenza le patologie psicologiche della donna, che al fine di impedire la fisiologica trasformazione del corpo durante la gestazione riprese l'assunzione di sostanze stupefacenti ed interruppe l'alimentazione fino a procurare un aborto spontaneo, con successivo ricovero in nosocomio.

Quest'ultimo gravissimo evento indusse il marito a chiedere la Separazione in ambito civile e di seguito la declaratoria di nullità del Matrimonio canonico «*ob incapacitatem mulieris assumendi onera Matrimonii essentialia ex Can. 1095 n. 3*».

Dopo una prima Sentenza positiva la Causa giunse in Rota.

Il Ponente tratta immediatamente della difficile descrizione ed individuazione degli oneri coniugali in relazione ai quali è possibile definire un soggetto incapace di rendere un valido Consenso matrimoniale, fornendo di essi una visione ampia e complessiva, soffermandosi sul concetto di *bonum coniugum*:

«Prætera, post Concilium Vaticanum II consolidata est doctrina quæ requirit ut non tantum capacitatem assumptionis horum trium onerum, sed vero etiam habilitatem inaugurandi ac sustinendi consortium vitæ ad bonum coniugum ordinatum; quod onus ab aliquibus consideratum quasi esset quartum bonum, ab aliis uti elementum essenziale ad mentem Can. 1101, § 2. Ideoque si quis ob psychicas deordinationes radicaliter incapax sit oblativum actum ponendi, eius materialis Consensus irritus tenendus est, quia omnino ineptus præstandi comparti validas relationes interpersonales, ad bonum morale, spirituale et sociale coniugum promovendum. Communicatio interpersonalis minime ad solum sexum reducitur, sed præsupponit capacitatem amoris et donationis, qua nonnulla bona personalia communicantur ut bonum coniugum ædificetur et finis Matrimonii assequatur. Radicalis autem incapacitas interpersonales relationes interponendi, bonum coniugum præpedi, cum impossibile evadat onera

172 Se *prima facie* un rapporto affettivo stabile e duraturo sembra allontanare la giovane – e la paziente anoressica in generale – dalle ombre della causa psichica, l'intensità del rapporto affettivo coniugale può essere altamente destabilizzante di una personalità non completamente formata o che abbia subito traumi tali da renderne instabile l'equilibrio.

coniugalia assumere et adimplere. Certo certius iudicatur incapax inaugurandi ac sustinendi bonum coniugum quis, ob causas naturæ psychicæ, et incapax invenerit colloquendi ac communicandi cum consorte, et incapax invenerit cooperandi ac fruendi relaxatione sexuali inter sponsos, et incapax invenerit sive exercendi laborem remunerationem quo propriæ societati domesticæ contribuit sive implendi saltem ordinaria munera domestica utpote coquere, ædem verrere, lintea lavare, etc.»¹⁷³.

Rileva, inoltre, come debba intercorrere un nesso di causalità tra la causa psichica e la dedotta incapacità matrimoniale, in quanto la grave psicopatologia diagnosticata già prima della celebrazione del Matrimonio, deve influire sulla vita coniugale rendendola intollerabile a causa dell'incapacità ad adempiere gli obblighi del Matrimonio.

Anche in questa Sentenza la *ratio* della disciplina dell'incapacità ad assumere viene ravvisata nel Diritto naturale:

«Huic Capite incapacitatis, quæ Can. 1095, n. 3, Legis positivæ ecclesiasticæ recognita est, subiacet principium Iuris naturalis, scilicet, absonum est ut aliquis se obliget ad præstandum id quod superat capacitatem suam naturalem, quod pro eo impossibile est. Cum ergo res naturaliter absque sua essentia consistere nequeat, repugnat naturæ Matrimonii id validum esse existente ea incapacitate ad aliquam essentialem obligationem adimplendam, ac proinde, attenta ipso naturæ Iure, in tali casu Matrimonium irritum esset [...]. In memoriam teneri debet Matrimonium esse contractum de præsentibus quæ minime se constituere et existere potest absente ipso obiecto Consensus [...] si nupturiens momento contractus absolute incapax onera essentialia Matrimonii adimplendi re vera sit, idcirco nullomodo potest sibi assumere obligationem de præsentibus tradendi comparti sive ius ad tales præstationes ipsas quia nec ius nec præstationes de facto sub dominio suo sunt»¹⁷⁴.

L'incapacità di Diritto naturale così descritta compromette la facoltà critica del soggetto che soffre di Anoressia ed in particolare la sua libertà interna. Al pari di quanto affermato nella precedente *coram* Funghini, il Ponente riconosce che l'Anoressia nervosa, pur potendo non incidere sulle facoltà intellettive in generale del paziente, è suscettibile di compromettere la sua libertà interna di scegliere e determinarsi al Matrimonio a causa degli eccessi e dei violenti impulsi che la caratterizzano e che impediscono l'emissione di un valido Consenso, così come di assumere gli obblighi matrimoniali.

173 *Ivi*, 218, n. 6.

174 *Ivi*, 220, n. 8.

Dal punto di vista probatorio, poi, il Ponente ribadisce la necessità di ricorrere alla collaborazione con Periti specializzati in Psicologia e Psichiatria per poter comprendere appieno le manifestazioni della patologia in esame. Nel caso di specie, difatti, l'incarico venne conferito a due Periti, che resero relazioni parzialmente difformi, pur concordando sulla gravità delle patologie da cui la donna era affetta.

La ricostruzione del rapporto coniugale, offerta nella parte *in facto*, segna un arco temporale che ha inizio con i problemi fisici riscontrati nella donna al momento della nascita e con il quadro familiare complessivo, ritenuto alveo di sviluppo delle patologie manifestate nell'età adolescenziale. Il Ponente si sofferma sulle particolari circostanze antecedenti la celebrazione delle nozze e sulle manifestazioni postnuziali della patologia, ovvero l'incapacità di adempiere gli obblighi matrimoniali, nel caso di specie, sia riguardo al coniuge che alla prole.

Anche nella Causa in oggetto viene dato ampio risalto alle conclusioni dei Periti nominati, che avevano assegnato un ruolo diverso però alla conclamata Anoressia nervosa della giovane: l'uno aveva diagnosticato un disturbo schizoide della personalità ed un disturbo di personalità *borderline*, di cui l'Anoressia era solo una componente o manifestazione primaria; l'altro aveva diagnosticato in via primaria un'Anoressia nervosa con disturbo ossessivo-compulsivo e disturbo di personalità *borderline*. A queste diagnosi si aggiunge anche la valutazione parzialmente difforme del *Peritior* nominato in Rota, il quale concludeva per la presenza di una depressione maggiore con sviluppi psicotici e disturbo schizoide di personalità.

Il Ponente, nella trasposizione in ambito giuridico di tali riflessioni prettamente mediche, evidenzia come il tratto comune che da esse emerge sia comunque quello di una grave patologia di fondo, che affliggeva la nubente già al momento della celebrazione delle nozze e che le impediva l'esercizio libero della volontà coniugale¹⁷⁵.

Nel caso di specie, difatti, è possibile riscontrare diversi modelli patologici dei dinamismi della personalità, all'interno dei quali il disordine alimentare assume un ruolo diverso, di causa o effetto, ma è comunque la nota caratteristica e sempre presente. Rispetto al complesso di patologie riscontrate, però, l'Anoressia nervosa viene considerata la predominante e quella che maggiormente può incidere sull'assunzione dei doveri coniugali, comportando un'incapacità consensuale ai sensi del Can. 1095, n. 3.

175 Cfr. *ivi*, 225-226, n. 17.

4.6 *Coram* HUBER, *decisio diei 19 decembris 2002*¹⁷⁶

Quest'ultima Sentenza non è stata pubblicata ed è l'unica Pronuncia di rigetto della domanda di nullità matrimoniale, pur in presenza di una diagnosi clinica di Anoressia nervosa in capo alla donna, parte convenuta.

Quanto ai dati storici, i coniugi si conobbero a metà degli anni '60 e dopo un fidanzamento di quattro anni caratterizzato da serenità ed amore reciproco decisero di contrarre Matrimonio, frequentando anche un corso prematrimoniale della durata di sei mesi. Il rapporto coniugale ebbe decorso sereno per i primi due anni, durante i quali concepirono anche due figli, ma venne progressivamente in crisi, fino alla Separazione personale intercorsa dopo quindici anni dalla celebrazione delle nozze.

Evento rilevante nella vita della donna fu una violenza sessuale subita in età puerile e lo sviluppo dell'Anoressia nervosa a seguito di diete rigorose perpetrate per eliminare l'ingrassamento conseguente ad una pregressa Bulimia nervosa, per le quali venne ripetutamente ricoverata in ospedale.

Dopo aver conseguito il Divorzio, il marito accusò la nullità del Matrimonio per il grave difetto di discrezione di giudizio imputabile a se stesso e/o alla coniuge, e/o per l'incapacità ad assumere ed adempiere gli obblighi matrimoniali essenziali da parte della moglie. I Capi vennero quindi concordati secondo la predetta formula.

L'Istruttoria condotta in primo Grado venne articolata esclusivamente attraverso l'audizione delle parti e di otto testimoni, ma tali mezzi di prova non vennero ritenuti sufficienti a vincere la presunzione di validità del Matrimonio. Il Tribunale di Appello, valutando diversamente gli Atti di Causa, senza disporre Istruzione suppletiva, dichiarò la nullità del Matrimonio per tutti i Capi proposti.

Su impulso del Difensore del vincolo la Causa venne quindi trasmessa alla Rota Romana, ove i Capi di nullità vennero concordati come segue:

*«An constet de nullitate Matrimonii, in casu, ob gravem defectum discretionis iudicii in utraque parte et/vel ob incapacitatem assumendi atque adimplendi onera Matrimonii essentialia ex parte mulieris»*¹⁷⁷.

Nella *pars in Iure* il Ponente ricostruisce con lucidità e chiarezza il ruolo della facoltà critica nell'ambito del processo di formazione della volontà coniugale, precisando come

176 *Coram* HUBER, *decisio diei 19 decembris 2002*, in C. BARBIERI - M. TRONCHIN, *Disturbi*, 373-394.

177 *Ivi*, 375, n. 2.

«cavendum tamen est, ne facultas critica tamquam tertia facultas præter intellectum et voluntatem consideretur. Est enim proprium officium intellectus res æstimandi. Nam facultas critica nihil aliud est ac intellectus in operatione, qui dicitur intellectus practicus seu operativus»¹⁷⁸.

Ne segue che, premessa la comprensione dell'istituto del Matrimonio nel suo complesso prevista dal Can. 1096, ai fini dell'invalida emissione del Consenso rileva che sia perturbata o meno l'ordinazione armonica e l'accordo delle facoltà intellettive superiori, intelletto e volontà, dalla quale trae origine e si orienta verso un determinato bene quella volontà che solo in tal modo può definirsi libera e consapevole.

La discrezione di giudizio comprende quindi tre elementi:

«Sub aspectu intellectivo, requiritur in contrahente illa scientia minima quæ a Can. 1096 expostulatur; sub aspectu æstimativo, quis capax esse debet iuria et officia essentialia et matrimonialia critice æstimare; sub aspectu electivo, ad Matrimonium valide contrahendum, libertas conscie et libere se determinandi necessaria est»¹⁷⁹.

Per quanto attiene propriamente all'Anoressia nervosa, premessa la considerazione generale che essa spesso determina una reazione patologica nella fase dello sviluppo dalla pubertà all'adolescenza, nonché da quest'ultima all'età adulta ed alla vita coniugale, il Ponente ne delimita l'efficacia invalidante affermando che *«tenendum est Anorexiam nervosam tunc tantum celebrationem coniugii invalidare, cum facultatem cogitandi, æstimandi et eligendi limitat»¹⁸⁰.*

Di converso, accade di frequente che l'Anoressia nervosa venga considerata causa di incapacità ex Can. 1095 n. 3,

«quia effectus morbi non tantum ad problemata cibi reducuntur, vero etiam profundam personalitatis perturbationem manifestant. Sæpe enim agitur de incapacitate relationem interpersonalem et sexualem cum coniuge instaurandi atque officium paternum vel maternum quoad filios educandos exercendi»¹⁸¹.

Importante è anche la precisazione fatta dal Perito ed integralmente recepita dal Ponente:

«per chiarezza preciso che esiste una differenza importante, anche se i confini non sempre possono essere indicati con sicurezza, tra l'Anoressia sopra indicata

178 *Ivi*, 376-377, n. 3.

179 *Ivi*, 377, n. 4.

180 *Ivi*, 378, n. 4.

181 *Ivi*, 378-379, n. 5.

e il sorgere di una magrezza in relazione a diete intraprese contro l'obesità. Preciso ancora che la compromissione dell'identità nell'Anoressia vera e propria implica naturalmente la compromissione dell'identità sessuale con tutto quello che essa comporta»¹⁸².

Per quanto attiene all'attività probatoria espletata in corso di Causa il Ponente critica le conclusioni cui pervengono i Giudici di Appello in quanto, pur richiamando correttamente la Giurisprudenza rotale che riconosce l'influenza che l'Anoressia nervosa può esercitare sulla capacità consensuale, la potenzialità stessa richiede una prova rigorosa degli effetti della patologia psichica, che nel caso di specie difetta totalmente. Infatti: «*Anorexia nervosa tunc tantum Matrimonium invalidat, cum nupturientem ob gravem defectum discretionis iudicii incapacem coniugii contrahendi reddit*»¹⁸³.

La presenza dell'Anoressia nervosa non appare di per sé sufficiente ad affermare l'incapacità consensuale del coniuge, sia essa per difetto di discrezione di giudizio che per incapacità ad assumere ed adempiere gli obblighi matrimoniali essenziali; si deve piuttosto procedere ad un'approfondita analisi psicologica della personalità del soggetto anoressico e verificare quindi il funzionamento delle facoltà intellettive e volitive. Ma vi è di più, poiché proprio nel caso di specie tutti i testi escussi negano la presenza di alterazioni caratteriali nella donna, riferendo solo della sua anomala condotta alimentare.

È quindi evidente la carenza di una congrua attività istruttoria, in quanto negli Atti di Causa – per come segnalati dal Ponente – non è dato rinvenire certificazione, né documentazione medico clinica attestante l'esistenza, la natura, la tipologia del disturbo alimentare da cui era affetta la donna.

La Perizia eseguita nel corso del primo Grado di Giudizio, manchevole dell'esame diretto della paziente che preferì sottrarsi all'indagine e quindi resa *super Actis*, è per di più fondata anche su una scarsa documentazione che ne inficia l'autorevolezza. In essa vengono raccolte le dichiarazioni rese dal coniuge attore e difetta un'analisi psicologica della personalità della donna.

Il Perito rotale, di contro, precisa quanto segue:

«un dato anamnestico importante è la comparsa intorno ai 17 anni di un'Anoressia nervosa che pone il sospetto (ma soltanto il sospetto) di una condizione nevrotica e di un disturbo di personalità [...] data la genericità delle testimonianze e la mancanza di una documentazione clinica, non siamo in grado di formulare un sicuro giudizio diagnostico e tanto meno di 'quantificare' l'eventuale forma morbosa»¹⁸⁴.

182 *Ivi*, 379, n. 5.

183 *Ivi*, 388, n. 12.

184 *Ivi*, 392, n. 16.

Inoltre, benché la diagnosi di Anoressia nervosa fosse confermata anche dal coniuge, questa non si manifestò in forma grave poiché non giunse a determinare l'Amenorrea, né risultava associata a ossessioni fobiche. Entrambi i coniugi, infine, riferiscono di cause esterne del fallimento del Matrimonio, quali le infedeltà della donna, l'allontanamento dell'uomo per intraprendere nuovi studi universitari e concordano nel ritenere sostanzialmente assolti i doveri genitoriali della convenuta.

Pur riscontrando l'infondatezza dell'accusa di nullità del Matrimonio dedotta per Anoressia nervosa, tale Sentenza riveste particolare importanza poiché colloca nel giusto alveo tale disturbo del comportamento alimentare tra i vizi del Consenso e non tra gli impedimenti alla celebrazione del Matrimonio. Corre l'obbligo, cioè, di conferire congrua importanza in ambito canonico all'Anoressia nervosa, che determina la nullità del Matrimonio solo ed esclusivamente laddove sia causa di incapacità consensuale del nubente, efficacia che dovrà essere riscontrata in concreto. La mera diagnosi di Anoressia nervosa non è di per sé sufficiente ad incidere sulla validità del Matrimonio e tale considerazione non è di poco conto, in quanto sottolinea ancora di più la necessità che venga di volta in volta approfondito non solo lo studio della patologia in sé, quanto le manifestazioni concrete che essa possa assumere e le distorsioni personologiche e comportamentali che possa avere determinato nella paziente.

Anche l'inadeguato svolgimento del *munus* conferito al Perito di primo Grado consente di ribadire le caratteristiche di cui deve essere in possesso l'elaborato peritale per poter essere di ausilio nei procedimenti ex Can. 1095, ovvero precisione, corrispondenza agli Atti di Causa, approfondimento della causa psichica nei sui due aspetti: quello medico e quello personologico, fedeltà ai principi dell'Antropologia cristiana ed autosufficienza rispetto agli altri mezzi di prova.

Per la prima volta, infine, il Ponente inserisce tra gli obblighi essenziali matrimoniali, l'assunzione e l'adempimento dei quali può essere inficiato dall'Anoressia nervosa, anche l'esercizio del ruolo educativo genitoriale, così ampliandone il novero rispetto ai rapporti interpersonali tra i coniugi.

5. CONCLUSIONI

Nel tracciare le linee conclusive del presente studio sulla rilevanza nell'ambito dei procedimenti per la declaratoria di nullità del Matrimonio canonico di alcuni disturbi del comportamento alimentare, ossia l'Anoressia nervosa – *in primis* – e la Bulimia nervosa, corre l'obbligo di precisare anzitutto come non sia stato possibile ricostruire un dato statistico corposo in

ambito giurisprudenziale, in ragione della penuria di Sentenze ordinariamente reperibili che hanno affrontato in via autonoma le problematiche legate alle patologie scelte, rispetto ad altre patologie concorrenti.

Anche le difficoltà presenti in campo medico-clinico nell'elaborazione di una diagnosi precisa e di una prognosi efficace delle patologie legate all'Anoressia nervosa ed alla Bulimia nervosa comportano una serie di criticità ben individuabili in ambito giuridico, che prescindono dallo *status quaestionis* degli approfondimenti dottrinali in merito al contenuto specifico delle tre articolazioni del Can. 1095, e si manifestano proprio nella possibilità di ricondurre tali stati morbosi alla nozione di causa psichica che, ai fini della declaratoria di nullità matrimoniale, deve opporsi al valido Consenso dei coniugi o alla loro capacità di assumere gli oneri e gli obblighi matrimoniali essenziali.

Benché Anoressia nervosa e Bulimia nervosa abbiano immediate conseguenze sulla capacità relazionale del soggetto che ne è affetto (nel senso più genuino del darsi e riceversi reciprocamente nell'*una caro* matrimoniale), è pure emersa l'incidenza che entrambe possono avere sulla libertà di autodeterminazione del coniuge, la cui volontà, e connessa capacità consensuale, può essere inficiata dalle ossessioni e compulsioni che caratterizzano i disturbi in oggetto.

A livello cognitivo i dati comuni alle diverse manifestazioni della patologia sono molto vari: *deficit* di autostima, incapacità a riconoscere e distinguere le diverse emozioni, eccessiva preoccupazione per il peso e l'aspetto fisico. Quest'ultima risponderebbe all'esigenza di controllo sul mondo esterno, sentita dal soggetto che ha una deteriorata concezione di sé, vissuta come mezzo per aumentare il proprio valore.

- Per quanto riguarda l'Anoressia nervosa è stato osservato che le pazienti anoressiche non hanno un'organizzazione di personalità omogenea, ma ne presentano tipi diversi che si sviluppano attorno ad un nucleo centrale comune, costituito da profonda disistima di sé che conduce ad un profondo e costante stato di ansia ed angoscia, cui rispondono con la difesa dell'astenia. Ricorrendo sommariamente alla classificazione nosografica dei disturbi di personalità, è possibile ricondurre i tratti personologici di coloro che soffrono di Anoressia nervosa a quattro diversi disturbi¹⁸⁵:

- il tipo dipendente, tipico delle anoressiche restrittive;

185 Cfr. C. BARBIERI, *Caratteristiche personologiche*, in C. BARBIERI - M. TRONCHIN, *Disturbi*, 139-155.

- il tipo *borderline*, tipico delle anoressiche bulimiche;
 - il tipo ossessivo compulsivo, anch'esso tipico delle anoressiche di tipo restrittivo;
 - il tipo narcisista, accomuna sia le anoressiche restrittive, sia le bulimiche con un esordio restrittivo.
- Per quanto attiene la Bulimia nervosa sono state evidenziate le seguenti caratteristiche personologiche: carenza di autostima e marcata instabilità affettiva, che le accomuna ai seguenti modelli:
- modello *borderline*;
 - modello ninfomane.

Il principale impatto di tali patologie sulla vita coniugale, come visto, va individuato nella radicale differenza di prospettiva sottesa alla relazione: mentre, infatti, in ambito matrimoniale il Noi precede antropologicamente l'Io, le patologie in esame e i disturbi connessi generano di frequente indifferenza, apatia, distacco dal vero dialogo, disimpegno, in quanto assorbono totalmente, o quasi, la capacità di autodeterminazione del soggetto, che appare ripiegato su se stesso nella ricerca continua di soddisfare le proprie compulsioni e/o ossessioni, che divengono pensieri assorbenti e totalizzanti.

La possibilità che il disturbo alimentare permanga silente per lunghi anni può ovviamente creare notevoli difficoltà di accertamento in ambito processuale, oltre a legittimare il dubbio sull'effettiva incidenza che esso possa aver avuto sulla capacità consensuale del coniuge. La stessa diagnosi del disturbo, di per sé, non ha immediata rilevanza giuridica in campo matrimoniale, ma deve sempre procedersi all'accertamento, caso per caso, delle conseguenze del disturbo stesso sulla discrezione di giudizio o sulla capacità di assumere gli obblighi essenziali matrimoniali.

Le potenzialità della persona e la sua grandezza – che dobbiamo sempre aver presenti se non vogliamo disattendere i principi dell'Antropologia cristiana – impongono di non escludere *in nuce* la possibilità che anche un soggetto affetto da forme gravi di disturbo del comportamento alimentare abbia le risorse caratteriali e psichiche per recuperare il pieno dominio di sé necessario all'atto dispositivo del Matrimonio. Non bisogna dimenticare che Anoressia nervosa e Bulimia nervosa vengono originate da conflitti intra psichici di gravità molto variabile cosicché per poter formulare una diagnosi e una prognosi non rileva principalmente l'omogeneità della sintomatologia, quanto l'origine psicopatologica del disturbo mentale.

L'incapacità psichica al Matrimonio di cui al Can. 1095 è un concetto giuridico, non clinico; pertanto: giuridici devono essere anche i criteri che consentono di determinare quando la reale incapacità ricorra nel coniuge.

Ciò posto, è naturale che alla base delle ipotesi di incapacità sancite dalla Norma canonica vi siano delle situazioni psichiche dei soggetti interessati che hanno rilievo clinico e che possono/devono avere un adeguato inquadramento in tale ottica.

Trasponendo tale considerazione in ambito canonico è lecito affermare che l'attività investigativa del Perito e, per suo tramite principale, del Giudicante dovrà essere molto ampia e spaziare dall'individuazione della ricorrenza o meno delle patologie *de quibus*, all'esame delle caratteristiche personologiche del coniuge, fino ad arrivare all'analisi delle dinamiche relazionali della coppia, le cui alterazioni e degenerazioni spesso costituiscono il fattore scatenante di una patologia latente al momento della celebrazione delle nozze, in una fase di apparente remissione, che può tuttavia preludere al rinnovato manifestarsi della stessa con maggiore virulenza nel corso della vita matrimoniale.

Dal punto di vista canonico è pacifico che la causa inficiante il Consenso matrimoniale, sia che venga ricondotta al n. 2 piuttosto che al n. 3 del Can. 1095, deve essere presente al momento dello scambio del Consenso coniugale e tale da generare un vizio genetico della volontà, a prescindere dagli accadimenti successivi che nel corso della vita di coppia possono portare al fallimento dell'unione coniugale. Il disturbo del comportamento alimentare, quindi, deve avere origine in una causa psichica antecedente alla celebrazione del Matrimonio che sia stata in grado di compromettere grandemente, se non di eliminare integralmente, la capacità consensuale del coniuge, inserendosi quale ostacolo alla libera e cosciente formazione della sua volontà, sia essa riconducibile all'incapacità ex Can. 1095 n. 2 piuttosto che al n. 3. È quindi una patologia del Consenso e della volontà che impedisce in radice l'insorgenza del vincolo coniugale.

La collocazione di Anoressia nervosa e Bulimia nervosa nella luce del n. 2 o del n. 3 del Can. 1095, non appare comunque priva di risvolti problematici, in ragione di alcune peculiarità che connotano le due fattispecie di incapacità. La prima Norma concerne infatti un'incapacità di tipo squisitamente consensuale, ossia la prestazione del Consenso quale atto essenzialmente individuale e temporalmente collocato in un momento specifico; la seconda, diversamente, concerne un'incapacità che deve essere presente al momento della celebrazione del Matrimonio, ma ha per oggetto obblighi che debbono essere onorati per un periodo di tempo prolungato ed in specifica relazione alla persona dell'altro coniuge, manifestandosi pertanto *ex post*.

Anche l'attività probatoria viene influenzata dal diverso inquadramento della patologia nella seconda piuttosto che nella terza fattispecie, in quanto

quest'ultima, in modo particolare, richiede un'attenta analisi del vissuto coniugale che consenta di individuare *prima facie* quale obbligo matrimoniale sia stato disatteso per incapacità del coniuge ad assumerlo e se questo possa essere definito essenziale in rapporto all'unione coniugale.

Lo studio approfondito della dinamica familiare, peraltro simile a quanto effettuato a fini terapeutici, avrebbe lo scopo di comprendere appieno l'alveo di sviluppo della patologia e la sua influenza sulle relazioni intersoggettive del coniuge, fornendo elementi di riflessione in merito alla capacità relazionale del soggetto, presupposto per valutarne la capacità di assumere ed adempiere gli obblighi matrimoniali essenziali ex Can. 1095 n. 3.

Quanto alla definizione e all'inquadramento di tale ultimo parametro, per valutare l'incapacità del coniuge, occorre altresì riferirsi ad una considerazione globale degli obblighi matrimoniali essenziali, con particolare attenzione al *bonum coniugum*, nella sua accezione più genuina che esprime l'integrazione dei soggetti in tutte le dimensioni umane e la compartecipazione in pari dignità e in pari posizione circa i rispettivi diritti e doveri, risultando questo alla fin fine il "bene coniugale" che subisce il maggiore *vulnus* dalla presenza dei disturbi del comportamento alimentare. Viene aggredito, difatti, il bene dei coniugi nella sua dimensione dinamica, quale impegno presente nel Consenso, ma con la proiezione futura del progressivo perfezionamento interpersonale ed intrapersonale degli sposi nella coniugalità, alla quale si collega un loro preciso diritto-dovere di costituire, conservare e promuovere senza sosta l'intima comunione di vita che esprime l'essenza del Matrimonio. Tale dovere si concretizza in una serie di atti e prestazioni personali di solidarietà e compartecipazione, adatti e necessari per l'instaurazione, la conservazione e lo sviluppo della comune biografia coniugale e suscettibile di formalizzazione giuridica. Qualora però siano presenti specifici disturbi del comportamento alimentare, le relazioni d'amore del soggetto, sebbene non totalmente assenti, risultano spesso profondamente inadeguate e distorte, in quanto il coniuge viene necessariamente escluso dal mondo ideale in cui l'anoressico o il bulimico trova l'unico conforto al proprio disagio psichico. La comunicazione interpersonale diviene assolutamente superficiale e carente, fino a determinare una totale separazione delle vite dei coniugi.

L'ultima edizione del *DSM*¹⁸⁶, manuale di riferimento per la classificazione dei disturbi dell'area psicologica e comportamentale, ha innovato profon-

186 Cfr. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 ed., Washington (DC), 2013.

damente la precedente trattazione dei disturbi del comportamento alimentare, ampliandone il novero e conferendo autorevolezza agli sviluppi delle Scienze mediche e psichiatriche nella comprensione dei dinamismi psichici che sono alla loro base.

Per quanto riguarda, invece, la Giurisprudenza canonica si deve apprezzare lo sforzo innovativo che si è notato nei Ponenti delle prime decisioni in materia, soprattutto nell'impostazione istruttoria utilizzata nella ricostruzione del dato storico sulla capacità consensuale del coniuge, che risulta essere funzionale alla valutazione giuridica sulla validità o meno del Matrimonio. Istruttoria condotta attraverso l'integrazione costante di mezzi e risultanze probatorie, dal cui apporto e raffronto è risultato un uso razionale degli strumenti codiciali, unitamente alla sensibilità che caratterizza l'approccio della Giustizia canonica al Matrimonio ed esprime il connotato di pastoralità che le è proprio, senza però lederne il carattere tecnico-giuridico.

La diffusione in ambito canonico delle consapevolezze medico-cliniche in materia porta ad ipotizzare che si assisterà nei prossimi anni ad un progressivo incremento delle Cause matrimoniali introdotte per Anoressia nervosa o della meno conosciuta Bulimia nervosa. Si auspica che la lettura integrata dei dati medici e giuridici costituisca patrimonio comune sia dei Periti che dei Giudicanti, onde consentire alla Giurisprudenza canonica di essere fedele risposta alle istanze di verità dei fedeli in ambito matrimoniale.

* Contributo sottoposto a *peer review*

Riflessioni in merito all'incidenza dell'Anoressia nervosa e della Bulimia nervosa sulla capacità consensuale

SILVIA BARCA

Abstract

Gli ultimi cinquant'anni sono stati segnati dal progressivo prendere coscienza della Giurisprudenza canonica dell'influenza delle componenti psicologiche (e non solo psichiatriche) sulla capacità consensuale matrimoniale. Il crescere dell'attenzione antropologica e della considerazione unitaria e globale della persona hanno portato alla consapevolezza delle ricadute, soprattutto sul *bonum coniugum*, di un certo numero di disturbi psico-somatici spesso connessi alla struttura della personalità individuale. La Giurisprudenza non si è accontentata della creazione del Can. 1095 in via solo ipotetica, ma ha dedicato crescente interesse alle concrete situazioni – e patologie – che ne sollecitano l'applicazione in sede giudiziale.

Parole chiave: *bonum coniugum*; Anoressia nervosa; Bulimia nervosa; incapacità consensuale.

Abstract

The last fifty years have been marked by the gradual awareness of Canonical Jurisprudence of the influence of psychological (and not only psychiatric) components on consensual Marriage capacity. The growing anthropological attention and the unitary and global consideration of the person have led to an awareness of the repercussions, especially on the bonum coniugum, of a certain number of psycho-somatic disorders often connected to the structure of the individual personality. Jurisprudence has not been satisfied with solely a theoretical creation of Can. 1095 but has devoted increasing interest to concrete situations – and pathologies – that call for the application of that Canon in judicial settings.

Keywords: *bonum coniugum; nervous Anorexia; nervous Bulimia; consensual incapacity.*

Identità ecclesiale e *norma missionis*¹

PAOLO GHERRI

SOMMARIO 1. Premessa. 2. Elementi di avvicinamento. 3. Dalla *missio* alla *norma missionis*. 4. La *norma missionis*. 5. Approccio costituzionalistico. 6. *Norma missionis* e *salus animarum*. 7. Una prima formalizzazione del concetto di *norma missionis*. 8. *Excursus*. I primi utilizzi della *norma missionis*.

SUMMARY 1. *Introduction*. 2. *Approaching elements*. 3. *From the missio to the norma missionis*. 4. *The norma missionis*. 5. *Constitutional approach*. 6. *Norma missionis and salus animarum*. 7. *A first formalization about the norma missionis concept*. 8. *Excursus. The first uses of the norma missionis*.

1. PREMESSA

Per poter delineare in questa sede una concettualizzazione della *norma missionis* che risulti utile e sufficientemente efficace (seppure ancora in via non definitiva) è necessario partire da alcune consapevolezze soprattutto *epistemologiche* che permettano di delimitare l'ambito di riferimento, evitando d'indurre prospettive ed attese non pertinenti.

a) La prima consapevolezza riguarda il fatto che, nel mondo occidentale in genere e nella sua esperienza giuridica più in particolare, la maggior parte

1 Relazione presentata in occasione della XIII Giornata canonistica interdisciplinare sul tema "Diritto canonico e Pastorale: la *norma missionis*", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense il giorno 28 febbraio 2018 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

degli “oggetti” utilizzati per pensare e ragionare non sono “enti di natura” (come li ha chiamati la Metafisica classica) ma “enti di ragione”, *concreti*: “realtà”, cioè, che *non esistono* da nessuna parte se non nel nostro essere in grado di “pensarle”. Non solo questo, tuttavia: occorre anche tener conto che la maggioranza di esse non ha alcuna consistenza corporea (= *res*) ma si tratta di “relazioni” o, più profondamente, di “dinamiche”. E proprio il Diritto è prima di tutto ed essenzialmente *relazione* e *dinamica di relazioni*. La Prima Giornata canonistica interdisciplinare dell’anno 2006² aveva proprio messo l’accento su questo aspetto in via “preliminare” così da facilitare i compiti che derivano dall’approccio all’esperienza giuridica globalmente considerata, promosso all’interno dell’*Institutum Utriusque Iuris*. Per essere sufficientemente concreti, basti pensare proprio al concetto stesso di “Diritto”, oppure di “giustizia”: non si tratta di “cose”³ presenti entro i confini della “natura” o della “creazione” (se si vogliono usare termini di questo tipo) ma di “esperienze” che accompagnano e caratterizzano la vita umana nella sua forma “sociale”.

- b) Una seconda consapevolezza alla quale dare corpo nel concettualizzare la *norma missionis* è che, molto probabilmente, non sarà possibile né in questa occasione né – forse – di principio [a] darne una vera e propria “definizione”, [b] né fissarne in modo completo ed esaustivo l’intero perimetro. Questo, tuttavia, non dovrebbe costituire un ostacolo per il canonista, già abituato – di per sé – ad utilizzare, a volte in modo anche ‘intensivo’, elementi quali il “Diritto divino”... di cui nessuno dà definizioni o delineazioni perspicue, complete ed esaustive⁴, come potrebbe farsi, invece, per le figure geometriche come, p.es., il cerchio o l’ellisse (enti di ragione, ma ben definibili⁵). A ben vedere, inoltre, va considerato che pure la “*salus animarum*”, intorno alla quale si costruisce volentieri l’intero Diritto canonico (v. *infra*: 6), non costituisce affatto un concetto perfettamente delineato né delineabile⁶: basti in merito considerare l’ampissimo margine d’indeterminatezza

2 Cfr. P. GHERRI (ed.), *Categorialità e trascendentalità del Diritto*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2007.

3 Sebbene ci siano autori che reificano espressamente il Diritto facendone una vera e propria “*res*” (cfr. J. HERVADA, *Cuatro lecciones de Derecho natural. Parte especial*, Navarra, 1989, 19-20; 31-36).

4 Cfr. P. GHERRI, “*Ius divinum*”: *inadeguatezza di una formula*, in J.I. ARRIETA (ed.), *Ius divinum*. Atti del XIII Congresso internazionale di Diritto canonico (Venezia, 17-21 settembre 2008), Venezia, 2010, 465-488.

5 Cerchio: Parte di piano delimitata da una linea curva chiusa, detta circonferenza, ove per circonferenza si intende il luogo geometrico dei punti di un piano che hanno da un punto dato (centro) distanza uguale a un segmento dato (raggio). Ellisse: luogo geometrico dei punti in cui è costante la somma delle distanze da due punti detti fuochi, giacenti sull’asse maggiore ed equidistanti dal centro.

6 Cfr. M. DEL POZZO, “*Salus animarum*”, in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (edd.), *Dizionario gene-*

(ed indeterminazione) che passa tra l'approccio *giuridico* e quello *morale* in riferimento alle stesse condotte implicanti le "anime" e la loro salvezza eterna⁷; una indeterminatezza che non si colma neppure ricorrendo, p.es., a concetti come la "imputabilità", mai del tutto adeguatamente individuata anche all'interno dello stesso Ordinamento canonico⁸.

- c) Una terza consapevolezza riguarda il fatto che la Canonistica del Novecento ha ormai *acquisito* come irrinunciabile la necessità d'individuare una sorta di "essenza" del Diritto canonico: una "cifra" (si direbbe con linguaggio teologico) che offra come una chiave d'accesso in qualche modo *sintetica* e *globale* al Diritto della Chiesa, capace di guidare l'interprete e, nondimeno, lo stesso Legislatore nella loro specifica attività⁹. Si tratta di un'esigenza fondamentale all'interno di un Ordinamento giuridico che, divenuto di fatto codiciale (oltre che, parzialmente, costituzionale – v. *infra*: 5), sente impellente la necessità di una "sistematica" che evidenzi, al di là di ciascuna singola Norma o di ciascun singolo istituto giuridico, l'unitarietà e coerenza dell'Ordinamento come tale. Un'esigenza che si rafforza col moltiplicarsi

ral de Derecho canónico, VII, Cizur Menor (Navarra), 2012, 134; P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale del canonista contemporaneo*, in *Apollinaris*, LXXXVII (2014), 88.

- 7 Emblematica, seppure generalmente ignorata, la situazione aporetica del citatissimo Decreto "Tametsi" del Concilio di Trento sul Sacramento del Matrimonio: da una parte si afferma (sanzionando posizioni contrarie) l'indubitabile validità dei Matrimoni c.d. clandestini (*ratione iuris*), dall'altra li si dichiara nulli a causa del grave disordine morale che possono indurre (*ratione moralis*) per l'impossibilità di evitare l'adulterio (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio XXIV. Decretum: *Tametsi*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, [P. HÜNERMANN, cur.] Bologna, 2009, nn. 1813-1816).
- 8 Cfr. P. PALAZZINI, "Imputabilità", in *Enciclopedia cattolica*, VI, Città del Vaticano, 1951, coll. 1733-1737; L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, "Can. 2195", in L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ ET ALII, *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria*, 11 ed., Madrid, 1978, 804; A. MARZOA, *Del sujeto pasivo de las Sanciones penales*, in INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, IV/1, Pamplona, 1996, 282; J.L. SANTOS DIEZ, "Imputabilidad", in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (edd.), *Diccionario*, IV, 462.
- 9 «La referencia a la norma missionis pertenece a la temática propia de la Teología del Derecho canónico, especialmente urgida en la Canonística tras la renovación conciliar, con el esfuerzo por encontrar mejor fundamentación a las Instituciones eclesiales, incluyendo la fundamentación del Ordenamiento canónico. La Eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II comportó prescindir del concepto de *societas perfecta*, recurso anteriormente útil para justificar la dimensión jurídica de la Iglesia. Referirse a la norma missionis como fundamento del Derecho canónico significa considerar como único núcleo normativo esencial y vinculante el mandato final de Jesús: "Id, ... anunciad ..., haced discípulos" [...]. Ninguna otra Norma canónica se puede considerar justificada si no facilita, y menos aún si llega a entorpecer, ese encuentro personal con la Palabra liberadora de Jesús, que afianza la comunión con los hermanos y dona el impulso para ser, a su vez, testigos y constructores de la Justicia y la Verdad». M.J. ARROBA CONDE, *La norma missionis en la reforma procesal*, in M.M.F. REPETTO ROLÓN (dir.), *El Proceso de declaración de nulidad del vínculo matrimonial canónico*, San Isidro (Argentina), 2018, 81.

delle Norme ed istituti extra-codicali verificatosi negli ultimi decenni (*graviora Delicta, in primis*¹⁰), oltre che con le numerose modifiche – anche radicali – apportate ai Codici canonici, soprattutto negli ultimi anni¹¹.

2. ELEMENTI DI AVVICINAMENTO

Un approccio e studio maturo della “Canonistica fondamentale”¹² della seconda metà del Novecento mette facilmente in luce come le chiavi sintetiche del Diritto canonico individuate dai filoni dottrinali prevalenti siano state sostanzialmente tre: 1) la *communio*, 2) la *iustitia* e 3) la *salus animarum*, riconducibili rispettivamente – con tutte le precauzioni ed avvertenze del caso – alle proposte teoretiche sviluppatesi a Monaco, a Pamplona e nella Canonistica laica italiana¹³. Attraverso di esse sia l’ambito scientifico ecclesiastico che quello c.d. laico hanno provato a costruire e proporre specifiche letture sistematiche dell’Ordinamento canonico, facendo di *communio*, *iustitia* e *salus animarum* veri e propri “principi epistemologici” a partire dai quali comprendere ed interpretare l’intero Diritto canonico¹⁴. Proprio tali principi

-
- 10 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Normæ de gravioribus Delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur: *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, in *AAS*, XCIII (2001), 737-739, *et sequentes*.
- 11 Il riferimento principale è al Diritto processuale matrimoniale (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), ma anche il “coordinamento” inter-codiale intrapreso col m.p. “*De Concordia*” dev’essere preso in seria considerazione da questo punto di vista (cfr. FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus nonnullæ Normæ Codicis Iuris Canonici immutantur: *De Concordia*, in *AAS*, CVIII [2016], 602-606).
- 12 La formula, sebbene non ancora stabilizzata nel linguaggio canonistico ordinario, intende riferirsi contemporaneamente a tutte le differenti Discipline in qualche modo generali che costituiscono il ‘perimetro’ sostanziale di riferimento della Canonistica come tale: Teoria generale, fondamenti, Teologia del Diritto canonico, ecc.
- 13 Seguendo la cautela di chi già vent’anni fa scriveva: «*Je me garde d’appeler ces tendances des Écoles véritables. La division demeure très approximative et, bien entendu, tout à fait provisoire*» (R. TÖRFS, *Les Écoles canoniques*, in *Revue de Droit Canonique*, XLVII [1997], 103-104), è saggio evitare il pur comodo uso di classificazioni per “Scuola” che, sebbene abbia svolto un’ apprezzabile funzione didattica, oggi è sempre meno tollerato dagli autori (cfr. L. GEROSA, *Teologia del Diritto canonico: fondamenti storici e sviluppi sistematici*, Coll. *Pro manuscripto*, n. 8, Lugano, 2005, 120-122; L. MÜLLER, *Fede e Diritto. Questioni fondamentali del Diritto canonico*, Lugano, 2006, 23; L. GEROSA, *Introduzione al Diritto canonico. I. Teologia del Diritto ecclesiale*, Città del Vaticano, 2012, 111-115).
- 14 È significativa in merito la posizione di G. Ghirlanda, secondo il quale la *communio* sarebbe un “principio non espresso” dell’Ordinamento canonico; egli, infatti, intitola il quinto capitolo del suo

hanno giocato un ruolo effettivamente *costituzionale* nel momento in cui il Legislatore formale si è affidato ai *doctores* e *iurisperiti* per la revisione post-conciliare dei Codici canonici. I verbali delle discussioni all'interno dei Gruppi di studio e la dottrina codiciale successiva alla promulgazione dei Codici ben hanno evidenziato l'apporto, a volte conflittuale a volte complementare, delle diverse posizioni "di principio" sul Diritto canonico, influenzando e guidando la stessa revisione codiciale, oltre che la qualità ed il contenuto delle diverse Norme.

Poiché non è questa la sede per esaminare né il contenuto peculiare né gli esiti concreti delle tre prospettive sopra indicate¹⁵, è sufficiente evidenziare come, in realtà, nessuna delle tre abbia saputo cogliere lo stretto *nesso strutturale* – si potrebbe dire "genetico" – che deve intercorrere tra il principio costituzionale proposto (= *communio, iustitia, salus animarum*) e l'*identità* della Chiesa, che di tale Diritto non solo è la referente e destinataria praticamente unica ed originaria ma anche lo stesso grembo generativo. È facile osservare, infatti, come ciascuno dei tre "principi", se esaminato dal punto di vista ecclesiologico, cioè "della Chiesa come tale", risulti in realtà *estrinseco* e *giustapposto*, nonostante la sua immediata apparenza (soprattutto per *communio* e *salus animarum*)¹⁶.

È fondamentalmente da questa vera e propria *insufficienza epistemologica* che si è fatta strada in qualche ambito della Canonistica post-conciliare la necessità di cercare 'altro': un 'principio' che fosse prima di tutto *ecclesiologicalamente determinato e determinante*, con immediato e costitutivo (= ontologico) riferimento all'*identità* più profonda della Chiesa in quanto tale, non solo [1] da un punto di vista *teoretico* (come fu per la *communio*: pura concettualità astratta) ma [2] anche *pratico* e [3] (lo permettano i teologi c.d. sistematici) storicamente plausibile, oltre che [4] biblicamente indubitabile.

volume: «La "communio" regola dell'organizzazione del Popolo di Dio. 1. Principio non espresso» (G. GHIRLANDA, *Introduzione al Diritto ecclesiale*, Coll. *Introduzione alle Discipline teologiche*, n. 15, Casale Monferrato [Alessandria], 1993, 113 – tesi recentemente riproposta: G. GHIRLANDA, *Introduzione al Diritto ecclesiale. Lineamenti per una Teologia del Diritto nella Chiesa*, Roma, 2013, 147).

15 Per una visione globale della tematica rimane tutt'oggi valido il volume: C.M. REDAELLI, *Il concetto di Diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano, 1991. Per una lettura critica dell'intero contesto si veda, invece: P. GHERRI, *Canonistica, Codificazione e metodo*, Città del Vaticano, 2007, 17-175.

16 Di tutt'altra natura risulta invece la connessione tra Chiesa e giustizia promossa nel solco del c.d. realismo giuridico classico, circa il quale si vedano le annotazioni critiche espresse in: P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale*, 89-90 e: P. GHERRI, *Bilancio canonistico*, in P. GHERRI (ed.), *Linguaggi e concetti nel Diritto*. Atti della VII Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2013, 333-334.

Tale principio, soprattutto in seguito alla riflessione sulle acquisizioni più profonde del Concilio Vaticano II in campo ecclesiologico, può essere proficuamente individuato nella “missionarietà della Chiesa”, espressa in modo emblematico in *LG 17*¹⁷, ma ripresa ed estesa in modo pressoché sistematico in tutti i documenti conciliari. A ben vedere è forse questa la vera “tappa” che il Concilio ha guadagnato alla consapevolezza ecclesiale: un’acquisizione (meglio: un ricupero) che ha permesso di guardare con occhi nuovi all’ecumenismo, alla Liturgia, alla divina Rivelazione, al rapporto col mondo contemporaneo (di ogni Chiesa), alla natura del Ministero ordinato, alla peculiarità della vita consacrata, all’impegno originario di ogni battezzato per il Vangelo, ecc.

Il radicamento ed il significato di tale principio ecclesiologico non possono subire contestazioni o ridimensionamenti di alcun tipo: sia per lo sviluppo che gli è stato attribuito nel Magistero pontificio post-conciliare¹⁸, sia per la sua non ambiguità, a differenza di quanto occorso invece per la *communio*¹⁹, verso la quale continuano a risuonare echi profondamente critici, soprattutto in ambito ecclesiologico²⁰.

3. DALLA MISSIO ALLA NORMA MISSIONIS

Il riferimento alla missionarietà della Chiesa, quale *principio identitario/ontologico* al quale ricondurre in modo non estrinseco il fenomeno del Diritto canonico²¹, non è tuttavia sufficiente a delineare dal punto di vista generale un quadro concettuale capace di superare le insufficienze proprie delle proposte dottrinali

17 «Predicando il Vangelo, la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla professione della fede, li dispone al Battesimo, li toglie dalla schiavitù dell’errore e li incorpora a Cristo, affinché crescano in lui per la carità fino alla pienezza. Con la sua attività essa fa in modo che ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, per la confusione del demonio e la felicità dell’uomo. A ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere, per parte sua, la fede. Ma se ognuno può battezzare i credenti, è tuttavia proprio del sacerdote completare l’edificazione del corpo col Sacrificio eucaristico». CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 21.

18 Cfr. PAULUS PP. VI, Adhortatio apostolica: *Evangelii Nuntiandi*, in *AAS*, LXVIII (1976), 5-76; IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Redemptoris Missio*, in *AAS*, LXXXIII (1991), 249-340; FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1019-1137.

19 Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, Litteræ ad Catholicæ Ecclesiæ Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiæ prout est *communio*: *Communio Notio*, in *AAS*, LXXXV (1993), 839-850.

20 Si tenga conto del progressivo riaffermarsi negli ultimi anni della nozione teologica di “Popolo di Dio” alla quale la stessa *communio* era stata strumentalmente contrapposta (cfr. D. VITALLI, *Popolo di Dio*, Assisi [Perugia], 2013, 7) durante gli anni ’80 del secolo scorso.

21 Per l’intera tematica si veda, ampiamente, *l’instrumentum laboris* di preparazione alla Giornata canonistica: P. GHERRI, *Diritto canonico e Pastorale: la norma missionis*, in *Apollinaris*, XCI (2018), 83-121.

del secolo scorso: insufficienze – già lo si è detto – prima di tutto epistemologiche, poiché riguardanti l'oggetto stesso della riflessione canonistica. Un oggetto che deve essere considerato nella sua “materialità” (= *obiectum formale quod, vel obiectum materiale*) e non nella sua mera prospettiva di approccio (= *obiectum formale quo*) come, invece, è accaduto per le prospettive dottrinali su evocate²². Guardare e considerare il Diritto canonico dal punto di vista (o anche: *sub specie*, com'è stato scritto²³) della *communio* o della *iustitia* o della *salus animarum*, infatti, non dice nulla del Diritto canonico *come tale*, né del suo “perché”, né del suo “come”, più radicali e profondi. Sarebbe semplicemente come cambiare gli occhiali coi quali si guarda la realtà, ma non la realtà stessa.

Ciò che invece si è manifestato necessario per la vita ecclesiale – prima che per la Canonistica come tale – è il saper riconoscere che il Diritto canonico stesso è un “prodotto”, non tanto della Chiesa come tale²⁴, ma – ed è questa la ‘novità’ intorno a cui ruota la XIII Giornata canonistica interdisciplinare – della sua specifica “missione”²⁵. È infatti l'*assolvimento della missione ecclesiale* che ha creato fin dalle prime settimane dopo la Pasqua di Gesù la necessità di “fissare” soprattutto e prima di tutto *pratiche, condotte, dinamiche relazionali*, capaci di dare *stabilità* alla vita della giovane Comunità di fede, partendo proprio dalla sua peculiare identità e specificamente *finalizzate* a tale identità. Proprio all'identità ecclesiale, d'altra parte, hanno fatto riferimento praticamente immediato anche i primi elementi espressamente “istituzionali” della vita ecclesiale, come fu per l'integrazione di Mattia all'interno del “gruppo dei Dodici” (cfr. *At* 1,15-26). Una *sostituzione* che mette in luce senza esitazioni la percezione e concezione già *funzionale* (= il ruolo) e non *individualistica* (= quella specifica persona) dell'appartenenza a quella che era già (prima della Pentecoste – *sic!*) una vera “Istituzione”, per di più risalente con certezza allo stesso Gesù (cfr. *Mc* 3,14; *Lc* 6,13).

22 Limitatesi spesso ad un generico (ed incompleto) “*obiectum formale*”.

23 Solo emblematicamente, si veda: M. DEL POZZO, *Luoghi della celebrazione* “sub specie iusti”. *Altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambone, fonte battesimale, confessionale*, Milano, 2010.

24 Come inteso, invece, dalle prospettive genericamente indicate come “fondazionali”, nel loro intento di dimostrare la costitutività del Diritto canonico (= trascendentalità) rispetto all'esistenza della stessa Chiesa (= categorialità). Si è scritto in merito che «Il Diritto assolve il suo compito ricomprendendo la propria *connaturalità alla Chiesa stessa*» (M. VISIOLI, *Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'Antropologia teologica*, Roma, 1999, 86 – corsivi non originari).

25 Aveva – invece – affermato Giovanni Paolo II nel presentare il nuovo Codice latino appena promulgato: «Connaturale è il Diritto *alla vita della Chiesa*, cui anche di fatto è assai utile: esso è un mezzo, un ausilio, [...] un presidio» (IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio: A summo Pontifice in aula supra porticum vaticanae basilicae habita, ad novum Codicem Iuris Canonici, paucis ante diebus promulgatum, publice exhibendum*, 3 februarii 1983, in *AAS*, LXXV (1983), Pars I, 461 – corsivi non originari).

Si trattò di un contesto essenzialmente operativo (come fu anche quello che Luca racconta in Atti 15) all'interno del quale le situazioni imprevedute²⁶ potenzialmente capaci non solo di sviare l'*identità* della Comunità dei discepoli del risorto (o anche soltanto di spaccarla al proprio interno²⁷) ma – più radicalmente – di farne cessare la stessa missione²⁸ portarono ad assumere decisioni in qualche modo “programmatiche” per la Comunità stessa: una *programmaticità* che assunse in modo del tutto naturale la consistenza e portata della “norma”, nel suo significato originario di “direzione” da seguire²⁹. Una norma da intendersi in senso ampio e globale, senza – ancora per molti decenni – la possibilità di distinguere (in essa) una componente espressamente ed esclusivamente *teologico-dogmatica* da una espressamente ed esclusivamente *comportamentale*: orto-dossia ed orto-prassi³⁰. Si permetta a questo proposito di segnalare come il concetto del latino “norma” sia ad ogni effetto lo stesso del greco “orto”³¹. Tanto più che la stessa *Torah* ebraica si presentava in modo simile: una mistura di fatti storici, affermazioni teologiche, indicazioni comportamentali che nel loro insieme costituivano l'*insegnamento* impartito e da impartirsi (= norma) all'interno della Comunità ebraica³²: un tenore che la futura “*Didachè* dei dodici Apostoli”³³ avrebbe conservato anche per la Chiesa. Un tenore che comincerà a differenziarsi in modo consapevole e concreto solo col nuovo millennio cristiano ad opera soprattutto di Graziano, come pure accaduto a suo tempo in seno al Giudaismo con la fissazione dei 613 precetti derivati dal magma della *Torah* – ma da essa distinti – verso la fine del I secolo d.C.³⁴

-
- 26 Come il suicidio di Giuda, le liti per le mense delle vedove ellenistiche a Gerusalemme, la non circoscisione dei convertiti dal paganesimo.
- 27 Questione che rimane comunque identitaria poiché si sarebbe poi posto il problema di decidere “quale” delle due parti fosse quella autentica: le questioni che Cipriano ed Agostino dovettero affrontare contro i Donatisti (e le loro ripercussioni nella vita più ampia della Chiesa e dell'Impero) rendono bene l'idea del fenomeno.
- 28 Inequivocabile l'affermazione che l'Evangelista coglie sulla bocca degli Apostoli: «Non è giusto che noi lasciamo da parte la Parola di Dio per servire alle mense. [...] Noi, invece, ci dedicheremo alla preghiera e al servizio della Parola» (At 6,2b.4).
- 29 Cfr. P. GHERRI, *Bilancio canonistico della Terza Giornata canonistica interdisciplinare*, in P. GHERRI (ed.), *Norme e regole nella vita e nel Diritto*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2009, 169.
- 30 Come mostrano con chiarezza i principali scritti dell'epoca sub-apostolica individuati come “Padri apostolici” (cfr. A. QUACQUARELLI [cur.], *I Padri apostolici*, Roma, 1976).
- 31 “Normale” e “ortogonale” in Geometria sono la stessa cosa.
- 32 Cfr. P. GHERRI, *Linguaggi, concetti e Diritto*, in P. GHERRI (ed.), *Linguaggi*, 68-74.
- 33 Cfr. *Didachè*, in A. QUACQUARELLI (cur.), *I Padri*, 29-39.
- 34 Cfr. M.E. ARTOM, *Prefazione del traduttore*, in M. MAIMONIDE, *Il libro dei Precetti*, (M.E. ARTOM, cur.) Roma, 1980, 11-12.

A ben vedere, però: quello così descritto nel Nuovo Testamento è l'ambito del Diritto come tale; anzi: è il Diritto stesso nel suo essere l'*ordinamento osservato* da parte di una specifica comunità esistenziale³⁵, indipendentemente dalle forme concrete che esso possa assumere dal punto di vista tecnico³⁶. Tanto più che, soprattutto dal punto di vista teologico originario³⁷, va rilevata ed assunta l'assenza sia del "divino" come tale, che di qualunque "Autorità" o "potestà" che in modo estrinseco alle dinamiche intraecclesiali siano intervenute nella configurazione del nucleo più profondo e costitutivo del Diritto della Chiesa in senso proprio³⁸.

Orbene: per fissare in modo univoco e potenzialmente tecnico-giuridico questa dinamica ecclesiale così profonda e costitutiva, da quasi vent'anni è stata utilizzata la formula testuale "*norma missionis*"³⁹, senza che siano emerse problematicità o controindicazioni di sorta. Tale concetto mette a disposizione un "principio" teoretico unificante l'intero fenomeno giuridico ecclesiale: una *categoria teoretica* capace di concentrare e 'rappresentare'⁴⁰ gli elementi irrinunciabili riguardanti l'identità della Chiesa a partire dalla sua origine nell'intendimento di Cristo stesso che l'ha voluta per continuare la missione a lui affidata dal Padre: «Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi» (Gv 20,21).

35 Cfr. P. GROSSI, *Prima lezione di Diritto*, 5 ed., Roma-Bari, 2005, 19.

36 Inappropriata in merito la questione posta da qualche autore contro la c.d. Teoria ordinamentale/istituzionale (cfr. G. LO CASTRO, *Il mistero del Diritto. II. Persona e Diritto nella Chiesa*, Coll. *Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica*, n. 39, Torino, 2011, 7).

37 Concorde con quello storico.

38 I riferimenti neotestamentari, infatti, sono espressamente "normativi" sebbene difficilmente qualificabili come "giuridici", a partire dalla stessa missione affidata da Gesù agli Apostoli. Di convinzioni e dottrina decisamente contraria: K. MÖRS DORF, *Fondamenti del Diritto canonico*, (S. TESTA BAPPENHEIM, cur.) Coll. *Monografie*, n. 3, Venezia, 2008, 63.

39 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia como presencia*, in *Vida Religiosa*, LXXXVI (1999), n. 3, 183-192; P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 300-310.

40 I maggiormente critici circa il passaggio dal *fenomeno ecclesiale* osservato alla sua *concettualizzazione* nei termini teoretici indicati, permettano di richiamare in proposito ciò che Albert Einstein diceva circa la capacità "rappresentativa" dei "principi" teoretici della Fisica: «La ragione assicura la struttura al sistema; i contenuti empirici e le loro relazioni reciproche, grazie alle proposizioni conseguenti della Teoria, devono trovare la loro rappresentazione. Nella possibilità di una tale rappresentazione consiste unicamente il valore e la giustificazione dell'intero sistema e, in particolare, dei concetti e dei principi che ne stanno alla base. I quali sono libere invenzioni del nostro intelletto e non possono essere giustificati a priori, né in base alla natura di quell'intelletto né in alcun altro modo» (A. EINSTEIN, *Il metodo nella Fisica teorica*, in A. EINSTEIN, *Idee e opinioni*, Torino, 1965, 255).

4. LA *NORMA MISSIONIS*

Si è già detto in Premessa che anche la *norma missionis*, come la maggior parte delle espressioni giuridiche (p.es.: persona giuridica, Diritto privato, giusto Processo, facoltà, possesso, ecc.), non è una “cosa” né una “realtà” (riconducibili all’ambito delle “res”) ma un mero *concetto*. Qualcosa, cioè, che *non esiste nella realtà* (come neppure esistono i numeri o le forme geometriche), ma che aiuta a capire e gestire la realtà stessa dal punto di vista del pensiero e della comprensione operativa e funzionale⁴¹ di quanto accade “nella” realtà, pur senza esserne parte⁴².

Si tratta delle funzioni *ermeneutica* (= spiegazione) ed *euristica* (= indagine/scoperta) che concetti e (loro) formalizzazioni linguistiche svolgono all’interno della conoscenza umana⁴³.

4.1 *La formula “norma missionis”*

Quanto sin qui illustrato⁴⁴ per giungere alla tematizzazione sostanziale della *norma missionis* non risulta però ancora sufficiente a rendere piena ragione di sé anche dal punto di vista concettuale e teoretico. Come ogni espressione tecnica, infatti, anche “*norma missionis*” esige l’esplicitazione della scelta terminologica e concettuale effettuata, visto che le parole non sono indifferenti rispetto alla realtà indicata o significata, come ben insegnava Karl Popper in tema di “essenzialismo metodologico”, irrinunciabile per le Scienze socio-antropologiche o umanistiche, sempre *essenzialistiche* e mai *nominalistiche*⁴⁵.

In questa prospettiva i termini “norma” e “missione” indicano – allo stesso tempo – sia la dimensione *istitutiva* (da parte di Cristo) che quella *istituzionale*

41 Si veda alla nota precedente il pensiero di A. Einstein.

42 Eventuali considerazioni – di tutt’altra natura – sul “realismo” dei concetti (e temi filosofici analoghi) non interferiscono con l’approccio *espressamente epistemologico* di queste note.

43 Sull’intera, complessa, tematica si veda quanto già espresso in: P. GHERRI, *Linguaggi*, 35-42; 57-62.

44 Sia in queste note che in quelle che le hanno precedute e ne integrano lo spessore e la portata: P. GHERRI, *Diritto canonico e Pastorale*.

45 «Si è detto che il compito della Scienza sociale è comprendere e spiegare quelle entità sociologiche come lo Stato, l’azione economica, il gruppo sociale, ecc. E che ciò può farsi soltanto col penetrare nelle loro essenze. [...] Ogni entità sociologica di qualche importanza presuppone termini universali per la sua descrizione, e per questo suo compito sarebbe futile introdurre liberamente [...] nuovi termini. Il compito della Scienza sociale è descrivere tali entità con chiarezza e in modo appropriato, cioè distinguere l’essenziale dall’accidentale; ma ciò richiede la penetrazione della loro essenza». K. POPPER, *Miseria dello storicismo*, Milano, 2002, 45; 46.

(cioè: funzionale, socio-antropologica) della Chiesa: il suo stesso DNA che la struttura e ne guida la crescita e lo sviluppo.

- Si tratta, prima di tutto, della *eterodeterminazione costitutiva* della Chiesa, che non nasce da se stessa ma per esplicita volontà di Gesù Cristo (= missione).
- Si tratta, nondimeno, di quello che è stato chiamato “imperativo teologico”⁴⁶ (= ciò che la dottrina riconduce solitamente alla dimensione del c.d. Diritto divino) che “fissa” *cosa sia* [a] *costitutivo* e allo stesso tempo [b] *indisponibile* dell’identità ecclesiale (= norma)⁴⁷.

I due termini, a loro volta, rimandano a due differenti ambiti di significato che costituiscono, ad ogni effetto, le due facce della stessa medaglia: 1) la *norma*, rimanda all’ambito comportamentale⁴⁸, del quale il giuridico – insieme al morale – è espressione caratteristica e socialmente peculiare; 2) la *missione*, rimanda a quello teologico-pratico che trova nella Pastorale la sua espressione più compiuta⁴⁹. In questo senso:

a) parlare di “norma” significa – non solo per i giuristi⁵⁰ – riferirsi a un *orientamento vincolato e vincolante* che imprime la direzione di un necessario sviluppo, in una prospettiva dinamica caratterizzata da una precisa intenzionalità e finalità (= la funzione goniometrica della norma⁵¹, di fatto sfuggita ben presto al concetto tradizionale/classico – in realtà suáreziano – di “Legge” come *commune præceptum*⁵²). L’uso del concetto di “norma” permette anche di conseguire due finalità di specifica natura tecnica in ambito canonistico:

46 Cfr. N. EDELBY - T.I. JIMÉNEZ URRESTI - P. HUIZING, *Éditorial*, in *Concilium* (ed. francese), I (1965), 7-9.

47 Si consideri in questo la scelta appropriata degli Antichi di utilizzare il termine *canon* (= misura) anziché *nomos* per indicare l’esigibile nella Chiesa.

48 “Deontico”, secondo T. Jiménez Urresti (cfr. T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología a la Canonística*, Salamanca, 1993, 91-94).

49 Il rimando al già citato Editoriale di *Concilium* del 1965 è qui irrinunciabile: «I teologi della Pastorale accusano il Diritto canonico di non avere una agilità sufficiente e di mancare d’efficacia strumentale. Essi non dimenticano che la finalità del Diritto canonico è la salvezza delle anime. Essi sanno che [...] il Diritto canonico è uno strumento per la Pastorale, e che come tale si deve continuamente revisionare la sua fedeltà teologica ed il suo adeguamento pastorale. La costituzione sociale della Chiesa, non essendo immutabile che nelle sue linee sostanziali, rende questa revisione possibile; e le necessità cangianti della Pastorale la rendono necessaria» (N. EDELBY - T.I. JIMÉNEZ URRESTI - P. HUIZING, *Éditorial*, 8-9).

50 Nella Chiesa esistono anche Norme morali, Norme liturgiche...

51 Cfr. P. GHERRI, *Bilancio*, in P. GHERRI (ed.), *Norme*, 169.

52 Cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de Legibus ac de Deo legislatore in decem libros distributus*, Conimbricæ, 1612, 1, I, 12, 5.

- radicare il concetto in modo chiaro all'interno dell'ambito giuridico senza lasciare spazio a derive destrutturanti o troppo aleatorie⁵³;
- evitare le gravi problematiche annesse all'utilizzo della formula "Diritto divino", con le sue derive – di fatto – positivistiche che continuano a farne – incautamente – un Diritto nel senso moderno e contemporaneo del termine⁵⁴.

Nondimeno: il ricorso al vocabolo generico "norma", proprio per la sua *ampiezza concettuale*, permette di muoversi a livelli di *espressa fruibilità giuridica* maggiori di quelli offerti da termini tipici dell'ambito 'tecnico', sia teologico che giuridico (come sarebbero, appunto: Legge, comando, Comandamento, Precetto, ecc.⁵⁵). L'uso del termine "norma", poi, permette di gestire in modo corretto (ristabilendo i necessari "domini" scientifico-disciplinari⁵⁶) la concreta portata d'*indirizzo* ed identificabilità di ciò che, altrimenti, potrebbe venir concepito come soltanto spirituale, ai limiti della virtualità⁵⁷; come capita troppo spesso a ciò che è *solo* teologico⁵⁸. In questo si supera la logica secondo la quale, in altri tempi e contesti, si era adottato il concetto di "Diritto divino", spingendo i canonisti all'utilizzo di una *nozione teologica* difficilmente fruibile in sé e per sé in campo giuridico⁵⁹.

-
- 53 Non si trascuri, in proposito, come il primo del "principi" per la revisione codiciale riguardasse proprio la natura espressamente "giuridica" del Codice post-conciliare (cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes*, I [1969], 78-79).
- 54 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 - 9/10 marzo 2010, Città del Vaticano, 2012, 391. Sull'inadeguatezza del termine rispetto al concetto sotteso, si veda: P. GHERRI, "Ius divinum", 465-488.
- 55 La cui "scelta" ed adozione da parte degli autori spesso risultano non adeguatamente ponderate né sufficientemente motivate dal punto di vista contenutistico (= epistemologico). Felice eccezione fu il già citato Editoriale di *Concilium* del 1965 nel quale si utilizzavano le formule "regola canonica" e "norma teologica" (cfr. N. EDELBY - T.I. JIMÉNEZ URRESTI - P. HUIZING, *Editorial, passim*).
- 56 «Dominio = Estensione: nozione della Logica formale, tratta dall'*analisi matematica* e dalla Teoria delle *funzioni matematiche*, con cui si designa la collezione di termini (non degli eventuali loro referenti extra-linguistici!) che costituiscono il *dominio* di un determinato *predicato*. Tali termini possono essere eventualmente considerati come *denotanti* oggetti extra-linguistici (naturali, ideali, logici, matematici, fantastici, o altro), i quali per questo sono detti *referenti* degli enunciati predicativi costituiti mediante quel predicato. P.es., dato il predicato "essere acqua", il dominio o estensione, di tale predicato è costituito da tutti i nomi che designano oggetti che sono acqua (molecole di H₂O, gocce, fiumi, ruscelli, etc.)». G. BASTI, *Filosofia della Natura e della Scienza*, I, Roma, 2002, 483.
- 57 Proprio ciò che, nel mondo scolastico, l'uso di termini quali "Legge" e "Diritto" intendevano arginare attraverso la propria perentorietà ed indiscutibilità.
- 58 Come ben evidenzia il vero *abuso* della terminologia della "*communio*" in ambito canonico.
- 59 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni*, 216. «L'espressione *Jus divinum* è ambigua. *Ciò che essa designa* in tal modo è stato raramente espresso in proposizioni *giuridiche*. S'è trattato il più delle volte, sia di realtà *istituite* da Dio, almeno nel loro principio (esempio: il ministero pastorale apostolico), sia di una volontà di Dio riconosciuta dalla Chiesa, sia d'un mandato ricevuto da Cristo». Y. CONGAR, *Jus divinum*, in *Revue de Droit Canonique*, XXVIII (1978), 121. «Il problema della distinzione tra la sostanza e la

Il termine “norma”, inoltre, risulta più ampio e più plastico di “Diritto”⁶⁰, pur potendo contenerlo ed esprimerlo senza alcuna difficoltà, col vantaggio tuttavia di non staccarlo né contrapporlo ad altri elementi “stabili” e stabilizzanti del vivere sociale come p.es. quelli dogmatici in campo dottrinale. Norme dottrinali (= orto-dossia) e Norme disciplinari (= orto-prassi), d’altra parte, nella Chiesa sono cresciute insieme costituendo i *sacri Canones*.

- b) Parlare di “missione”, per parte propria, comporta il rimando non solo a ciò che costituisce l’essenza e l’identità stessa della Chiesa (v. *supra*: 3), ma anche a ciò che ne è sempre stata anche la principale “attività”: ciò che la Chiesa ha sempre realizzato in ogni tempo e luogo, seppure non utilizzando con costanza e coerenza tale termine, sostituito molto spesso da “ministero” o “cura”, mentre la “missione” ha finito sovente per indicare quasi esclusivamente la c.d. *plantatio Ecclesiae* o la sola “*missio ad gentes*”⁶¹. Quanto già richiamato su questa caratteristica costitutiva della Chiesa (v. *supra*: 3) risulta sufficiente a motivare la scelta del termine a livello teoretico e concettuale. In merito si è scritto che

«la missione determina le Istituzioni della Chiesa, che si struttura in funzione della costruzione del Regno di Dio nel mondo. I suoi “*modus praesentiae*” sono inseparabili da quest’obiettivo ultimo: render presente l’evento della salvezza di cui è portatrice. La sua realtà giuridica si presenta fin dalle origini (mandato pre-pasquale e post-pasquale) come “*norma missionis*” e come tale deve intendersi tutto quanto gli Apostoli e lo Spirito santo credettero opportuno stabilire»⁶².

4.2 *L’articolazione della norma missionis*

La *norma missionis*, però, non basta a se stessa, come *deus ex machina* capace di risolvere formalisticamente ogni tipo di problema, essa infatti fin dal suo primo apparire è stata proposta non come una realtà monolitica, destinata ad occupare l’intero orizzonte normativo ecclesiale (come accaduto per la *communio* e la *iustitia*), ma come una realtà complessa, articolata al proprio interno in due componenti funzionali chiaramente distinte, sebbene

sua forma storicamente condizionata rientra proprio tra i compiti più essenziali e urgenti dell’Ecclesiologia, sia dogmatica che canonistica». K. RAHNER, *Il concetto di “Jus divinum” nell’accezione cattolica*, in K. RAHNER, *Saggi sulla Chiesa*, Roma, 1966, 403-404.

60 Il quale, a sua volta, risulta ben più ampio della sola “Legge”.

61 In merito a questa dinamica si veda quanto già sommariamente espresso in: P. GHERRI, *Diritto canonico e Pastorale*, 101-103.

62 M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia*, 185.

strettamente complementari: la *norma fidei* e la *norma communionis*⁶³, formalizzazioni sia concettualmente che linguisticamente coerenti con il concetto principale e corrispondenti a quanto espresso dalla dottrina teologica attraverso le categorie di orto-dossia ed orto-prassi (già richiamate).

Tale differenziazione dei due ambiti all'interno dell'unica *norma missionis* risponde non tanto ad un'artificiosa costruzione teoretica, ma all'ininterrotta *esperienza ecclesiale* della quale già il Nuovo Testamento reca le prime espressioni. Emblematica in materia è l'affermazione di Luca in *At* 6,2 quando motiva l'istituzione dei "sette" distinguendo il ministero ecclesiale in [a] predicazione della Parola di Dio e [b] servizio delle mense. Nella stessa linea la predicazione apostolica si era già articolata sul *binario dottrina-condotta*, come evidenziano sia le Lettere paoline che quelle giovanee; tanto più nel confronto serrato con le deviazioni gnostiche, inclini a ridurre ogni cosa alla mera conoscenza (= *gnosi*) della salvezza realizzata in Cristo. Sia Paolo che Giovanni insistettero, invece, sulla *necessaria corrispondenza tra fede e vita*, tra corretta dottrina e corretta prassi. La stessa attività sinodale e conciliare sviluppata in seguito sarà costantemente articolata sul doppio livello della dottrina e della disciplina (= *sacri Canones*), inadeguatamente distinti fin oltre le soglie del secondo millennio.

«Come per quanto riguarda il contenuto della fede e la lettura della sacra Scrittura il cristiano deve essere guidato dalla *regula fidei*, la regola della fede (Ireneo, Tertulliano), allo stesso modo per quanto riguarda la disciplina bisogna orientarsi alla regola apostolica trasmessa dalla Tradizione della Chiesa, la *regula ecclesiastica* (Origene) ovvero la *traditio apostolica*»⁶⁴.

In questo modo il comando del Signore (non più soltanto il Maestro) di "insegnare ad osservare tutto ciò che aveva loro comandato" (cfr. *Mt* 28,20) – ciò in cui consiste la *norma missionis* – aveva iniziato a differenziarsi al proprio interno in *norma fidei* e *norma communionis*: la prima per aderire alla Comunità dei credenti in Cristo accogliendo l'annuncio della salvezza, la seconda per vivere da salvati in questa Comunità (non esoterica ma missionaria)

63 «La "*norma missionis*" si traduce e si distingue in "*norma fidei*" (l'annuncio della possibilità di partecipare alla vittoria di Cristo accettando con fede la sua Parola) ed in "*norma communionis*" (la partecipazione effettiva alla sua morte e risurrezione attraverso il Battesimo, ricuperando l'unione con Dio nella comunione coi fratelli che hanno la stessa fede)». M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia*, 185; cfr. P. GHERRI, *Lezioni*, 300-310.

64 P. ERDŐ, *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Coll. *Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica*, n. 17, Torino, 1996, 11; ora anche in: P. ERDŐ, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique*, Paris, 2009, 15.

secondo l'insegnamento stesso del Maestro. Da queste due radici normative fondamentali avrebbero preso origine progressivamente tutte le altre espressioni regolamentari (moralì, liturgiche, disciplinari, giuridiche) che la Chiesa ha conosciuto lungo i secoli.

In specifico, individuando la *norma missionis* quale criterio ultimo, fondamentale e costitutivo della Chiesa, se ne osserva, nei fatti, la concreta evoluzione attraverso una differenziazione sostanzialmente funzionale:

- la norma fidei si è concretizzata nell'attività dogmatica e magisteriale con la quale la Chiesa intende approfondire e tutelare il contenuto del *depositum fidei* affidatole dal divin Maestro;
- la norma communionis va riconosciuta come la matrice dell'intera normatività comportamentale della Chiesa (morale, liturgica e giuridica); ad essa fa riferimento come a propria fonte l'Ordinamento giuridico ecclesiale, finalizzato a custodire questo stesso *depositum* dalle incoerenze e debolezze del vivere umano nella storia.

L'unica norma fondamentale ed originaria (= la *norma missionis*) motiva così la necessaria e costante inter-relazione delle successive *norma fidei* e *norma communionis* che, pur in una formale *autonomia tecnica*, non sono tuttavia indipendenti, mantenendo profondi vincoli sostanziali e contenutistici, con un *primato indiscusso* della *norma fidei* sulla *norma communionis*, che non potrà comunque mai contraddirla:

«quando – infatti – si sollevano dispute teologiche a proposito di singole Istituzioni, viene sempre a galla la tendenza a giudicare il valore teologico delle Norme e delle Istituzioni»⁶⁵.

È significativo in proposito come nei Concili, non solo ecumenici, alle affermazioni dogmatiche seguano sempre⁶⁶ i c.d. Canoni sia dottrinali che disciplinari quale attuazione storicizzata del contenuto dogmatico affermato o proposto⁶⁷. La formula tecnica utilizzata (“*si quis dixerit... anatema sit*”) unisce infatti in sé il dato dogmatico (= la *norma fidei* connessa all'affermazio-

65 *Ibidem*. Il compito delle quali è sempre “funzionale” o “strumentale” alla vita di fede.

66 Il Concilio Vaticano II costituisce sotto questo profilo un'evidente eccezione, rischiando addirittura l'irrelevanza degli stessi Decreti attuativi delle proprie Costituzioni teologiche (cfr. G. LO CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle Fonti del Diritto canonico*, Milano, 1970).

67 Tipica dei Canoni conciliari è proprio la contestualizzazione delle dottrine dogmatiche precedentemente illustrate sotto il profilo teoretico. I Canoni dottrinali condannano, infatti, singole e specifiche affermazioni ed, eventualmente, i loro autori. Per parte propria i Canoni disciplinari si rivolgono sem-

ne dottrinale) con quello esistenziale conseguente (= la *norma communionis* che incide sulla collocazione ecclesiale del battezzato, limitandone libertà e diritti). Anche l'antico modo di fare Diritto canonico partendo dalle c.d. *Auctoritates* (bibliche, teologiche, patristiche, liturgiche, ecc.) testimonia la stretta dipendenza contenutistica dell'elemento *disciplinare* da quello *dogmatico*, caratterizzando in tal modo l'intero Ordinamento giuridico canonico come Ordinamento prettamente *ideale* o *di tendenza*, con tutto quanto ne consegue sotto il profilo tecnico⁶⁸. È quanto indicarono gli autori di *Concilium* affermando che i *contenuti* di un Ordinamento giuridico sono in realtà pre-giuridici, cioè: esterni all'Ordinamento stesso⁶⁹.

L'evento normativo "fontale" della Chiesa apostolica, il c.d. Concilio di Gerusalemme, è la "prova" più chiara di questa dinamica. Furono infatti proprio l'identità e la coscienza missionaria della Chiesa che la spinsero a verificare il vero contenuto della fede annunciata, in modo da fissare il requisito *minimo* di appartenenza reale e definitiva alla Comunità dei credenti in Cristo, senza lasciar più nessuno nel dubbio della propria o altrui appartenenza alla Comunità dei salvati. La posta in gioco era decisiva per l'autenticità di tutta l'opera missionaria intrapresa fino a quel momento: se la circoncisione non conta, quelle fondate da Paolo e dai suoi collaboratori erano vere Chiese cristiane al pari di quelle fondate da Pietro, Giacomo, Giovanni. Diversamente non si sarebbe trattato della stessa fede, con conseguente "collasso" della Chiesa stessa: la *certezza esteriore* e sanzionabile offerta dall'osservanza della Norma rende possibile l'esistenza ecclesiale⁷⁰!

Per quanto la forma espressiva (= *norma missionis*) e l'impostazione tecnica si presentino come innovative, nondimeno – in realtà – si tratta della stessa linea dottrinale già proposta dal teologo e canonista T. Jiménez Urresti il quale, anziché partire da un'immagine di Chiesa *dedotta* da qualche concetto

pre a specifici comportamenti già in essere ma giudicati non conformi alla sana dottrina tramandata dai Padri e riconfermata nell'Assise conciliare.

68 In realtà anche gli Ordinamenti giuridici statuali hanno una specifica componente ideale che emerge nell'utilizzo di aggettivi quali: laico, liberale, socialista, ecc. ed è proprio la diversa ispirazione ideale (pre-giuridica) che influenza il tipo di Leggi e, soprattutto, il tipo di "diritti" e "doveri" riconosciuti o imposti ai soggetti dell'Ordinamento stesso; nel Diritto sovietico, p. es., non esiste la "proprietà privata", non ammessa dai "testi" dei padri del Socialismo. Perde valore, in quest'ottica, la maggior parte delle teorizzazioni dottrinali sulla differenza costitutiva tra il Diritto canonico e tutte le altre forme di Diritto umano: non è diverso il "Diritto" ma i suoi presupposti.

69 Cfr. N. EDELBY - T.I. JIMÉNEZ URRESTI - P. HUIZING, *Éditorial*, 7-9.

70 È quanto racconta Paolo del suo diverbio con Pietro ad Antiochia: «quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del Vangelo ed anche gli altri Giudei lo imitarono nella simulazione, al punto che anche Barnaba si lasciò attirare nella loro ipocrisia, mi opposi a lui a viso aperto perché evidentemente aveva torto» (*Gal 2,11-14*).

(teoretico) più o meno parziale⁷¹ cercò di riferirsi alla sostanzialità della proposta ecclesiologica conciliare: la Chiesa alla quale Cristo aveva affidato la sua stessa missione universale di salvezza per l'umanità di ogni tempo ed ogni luogo.

È proprio questo “mandato” di Cristo⁷² che, secondo T. Jiménez Urresti, *costruisce e struttura* la Chiesa stessa:

«ogni società ha la propria giustificazione, natura, funzioni, ragion d'essere, e principio *normativo o norma originaria o fondamentale*, nella propria finalità, secondo il *primo principio della Logica normativa*: “il principio è il fine”. Ed il fine della società della Chiesa, quale fondata da Cristo, è *la missione* che Cristo le affidò: *missione universale storica salvifica*»⁷³.

Il concetto di *norma missionis*, tuttavia, non offre solo la possibilità di guardare alle origini del giuridico ecclesiale, essa infatti apre pure orizzonti più ampi, che coinvolgono direttamente il futuro della Chiesa stessa. Ciascun futuro: sia quello che s'inaugura con la nascita di nuove Comunità di fede nel risorto, sia quello che riguarda le Comunità ormai ‘stabilizzate’ nella fede cristiana, per le quali si pone il problema – esiziale – della fedeltà all'Annuncio ricevuto.

«La “*norma missionis*”, nel suo doppio aspetto di “*norma fidei*” e “*norma communionis*”, è punto di riferimento per valutare/giudicare le successive “contaminazioni” che caratterizzano la normatività canonica. La missione giustifica lo sforzo di inculturazione che la Chiesa, ispirata dallo Spirito, ha creduto necessario attuare, nel tempo e nello spazio, per essere fedele alla propria essenza salvifica. La fedeltà allo Spirito esige il rispetto del Diritto; tuttavia più che (essere) uno strumento di “ordine” o “controllo”, il Diritto e le Istituzioni canoniche necessitano di essere controllati, cioè, costantemente valutati secondo i tre criteri che derivano dalla sua natura missionaria: la loro coerenza col Vangelo, la loro efficacia apostolica, la loro corrispondenza con le necessità dei fedeli e della società. La rivalorizzazione del fondamento missionario delle Istituzioni permette al canonista di mantenere una visione sobria della struttura della Chiesa visibile, vincolante solo nelle sue linee essenziali; al tempo stesso, la centralità della missione salvifica consente un avvicinamento dinamico alle strutture e Norme canoniche, per renderne possibile la revisione e l'accomodamento, senza perderne

71 “*Societas perfecta*” per lo *Ius Publicum Ecclesiasticum*, “*communio*” per Corecco, “Popolo di Dio” per la Scuola di Navarra, ecc.

72 La formula/concetto “mandato di Cristo” appare più corretto e rispettoso della realtà rispetto ad altre formule/concetti utilizzati da vari autori come, p.es., “leggi contenute nel NT” (cfr. A. MONTAN, *Il Diritto nella vita e missione della Chiesa. 1. Introduzione, Norme generali, il Popolo di Dio. Libri I e II del Codice*, Bologna, 2001, 20).

73 T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología*, 250.

la natura giuridica. Davanti alle necessità cangianti ed eterogenee delle diverse realtà pastorali, non basta assumere una posizione soggettiva aperta e rispettosa dell'azione libera dello Spirito. È necessario che quest'apertura si traduca istituzionalmente, secondo il principio “*jus sequitur vitam*”⁷⁴.

Norma fidei e norma communionis costituiscono le due ‘componenti’ strutturali (interne) della *norma missionis*: i due livelli – asimmetrici – che permettono di mantenere adeguatamente distinto e differenziato ciò che riguarda l’irrinunciabile della fede (= il *depositum*) rispetto al cangiante delle modalità di sua concreta realizzazione ‘istituzionale’ nella vita della Chiesa, a partire dalla Liturgia, fino allo stesso Diritto canonico. Tale articolazione interna della *norma missionis* risponde ad una pluralità di fattori che ne facilitano sia la comprensione che l’applicazione. [1] Si tratta, prima di tutto, di prendere consapevolezza delle dinamiche più consolidate di *creazione* della ‘normatività’ ecclesiale realizzatesi nei diversi Concili e Sinodi della storia della Chiesa: una normatività che inizia sempre dal *credendum* (= dogma) per individuare – di conseguenza – un adeguato *agendum* (= disciplina), a partire dall’Assise di Gerusalemme di At 15. [2] La distinzione permette inoltre di ‘proporzionare’, all’interno dell’*agendum* ecclesiale, l’espressamente *giuridico* rispetto al morale, al liturgico, allo spirituale, ecc. mostrando come il Diritto canonico non sia né l’*unica* né la *principale* forma di doverosa comportamentaltà alla quale i fedeli debbano prestare la propria adesione/corrispondenza. [3] La chiara e formale distinzione tra il *quid* ed il *quomodo* dell’assunzione della fede cristiana si presenta, inoltre, di grande utilità nell’articolare i vari processi di istituzionalizzazione e/o di riforma richiesti dalla vita ecclesiale, sia in ragione delle nuove consapevolezze teologico-dottrinali che via via emergono e si affermano sia in ragione delle nuove/differenti circostanze antropologico-culturali nelle quali dire/vivere il Vangelo.

4.3 Communio e norma communionis

La differente caratterizzazione attribuita alla *norma fidei* ed alla *norma communionis* quali diverse concretizzazioni tecnico-formali della stessa

74 M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia*, 185-187. «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*, 176.

norma missionis (come le due facce della stessa medaglia), rende necessario integrare il discorso con qualche ulteriore specifica a riguardo della *norma communionis* per evitare il rischio di scivolare – inconsapevolmente – nelle prospettive fondazionali che, nell’ultimo mezzo secolo, hanno fatto della *communio* la quasi-identità della Chiesa⁷⁵. Sebbene, infatti, la *communio* risulti del tutto determinante nell’affrontare l’esperienza giuridica ecclesiale, nel contestualizzarla e nell’individuare le linee storiche e prospettive di sviluppo⁷⁶, nondimeno permane aperto il problema teoretico e pratico – soprattutto dal punto di vista ecclesiologico – della giusta collocazione di questa realtà/ nozione all’interno di una corretta visione e concettualizzazione della Chiesa. Vari fattori ed episodi di vita ecclesiale mostrano, infatti, come il tema risulti ben più complesso di quanto possa apparire a prima vista.

Senza dover riportare qui l’intero sviluppo della tematica nella Canonistica post-conciliare, né le posizioni dottrinali alternative o contrapposte sulle singole tematiche, pare sufficiente evidenziare alcuni tratti parzialmente critici sotto il profilo teoretico generale.

Innanzitutto va preso atto che la *communio* non è un “cosa” (= *quid*), ma un “come” (= *quomodo*): non un *valore*, non una *meta*, non un *fine*, e neppure un *principio*⁷⁷, ma un *modo*... e non un modo di “essere” ma un modo di “comportarsi”, di operare, di attuare, di realizzare, all’interno di una relazione inter-soggettiva⁷⁸. Un *modo*, per di più, importante per il Diritto, proprio perché il Diritto stesso riguarda comportamenti, attività, realizzazioni sociali⁷⁹. È l’ambito delle Scienze dell’azione e non dell’essere: deontico e non ontico, avrebbe detto T. Jiménez Urresti⁸⁰. La *communio*, poi, indica al canonista an-

75 «La norma missionis advierte que la esencia de la Iglesia no se comprende adecuadamente si de su vida interna se separa su misión ante el mundo. Es más, respecto a su configuración jurídica, la norma missionis rige y precede a la norma communionis». M.J. ARROBA CONDE, *La norma*, 82.

76 In questo non si può ignorare almeno una parte della riflessione sviluppatasi intorno ad E. Corecco e G. Ghirlanda, soprattutto per quanto concerne la forte “idealità” assiologica che connota intimamente l’Ordinamento canonico.

77 Come, invece, avrebbe voluto: G. GHIRLANDA, *Introduzione* (1993), 113; G. GHIRLANDA, *Introduzione* (2013), 147.

78 Indicare la *communio* come “modo” non significa tuttavia declassarla a mera formalità; significa, invece, farne un elemento irrinunciabile dell’attività e prassi ecclesiale, che non la *definisce* ma la *qualifica* (cfr. P. GHERRI, *Lezioni*, 310-314).

79 Di parere contrario chi pensa al Diritto come portatore e custode di “contenuti”: «Il Legislatore, nell’esercizio della sua funzione giuridica, [...] non deve primariamente risolvere problemi, quanto piuttosto assumere una realtà in continuo movimento e rispettarne la portata conflittuale. Tale funzione non può che essere svolta dal Legislatore in un ambito di docilità allo Spirito, che induce al discernimento *più che al compromesso pragmatico risolutivo di un problema*» (M. VISIOLI, *Il Diritto*, 387, corsivi non originari).

80 Cfr. T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología*, 99-100.

che una “situazione ecclesiale”, come sembrano prospettare i Cann. 96; 149; 171; 194; 204; 205 nella linea del *dovere* espressamente giuridico, che emerge dal Can. 209⁸¹.

Un adeguato approccio al tema non può neppure ignorare come il Sinodo straordinario dei Vescovi tenutosi nel 1985 per celebrare il 20° anniversario della chiusura del Concilio⁸² abbia ritenuto di dover sostituire l’originaria categoria del “Popolo di Dio” – ormai estenuata in chiave democraticistica ed anti-istituzionale – con quella di “*communio*”⁸³: una decisione tuttavia che, già dopo pochi anni, costrinse la Congregazione per la Dottrina della fede ad intervenire per precisare ulteriormente (*sic!*) in “quale modo” tale *communio* debba essere intesa⁸⁴, dovendo prendere atto che, in realtà, il rimedio sembrava risultare peggiore del problema al quale pretendeva di aver risposto.

Il vantaggio di collocare la *communio* a livello *operativo* anziché *assiologico* consiste nel poterla concepire come la “forza”, la “relazione”, il “campo” (come lo intende la Fisica moderna), che mantiene connessi i fedeli all’interno della Chiesa: ciò che “tesse la rete” tra i vari soggetti presenti ed operanti. In quest’ottica sembra particolarmente interessante aderire all’indirizzo interpretativo secondo il quale il concetto di *communio* farebbe riferimento non tanto all’etimologia *consociativa/sociale* (*cum + unio*) ma a quella della *corresponsabilità* basata sul termine (polivalente) “*munus*” (*communio = cum + munus*): un dono/compito ricevuto/esercitato insieme ad altri e con essi condiviso e/o da condividere⁸⁵.

81 In merito si rimanda alle valutazioni espresse in: P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Coll. *Utrumque Ius*, n. 32, Città del Vaticano, 2013, 186-187.

82 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis: Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, Città del Vaticano, 1985.

83 «L’Ecclesiologia di comunione è l’idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio» (SYNODUS EPISCOPORUM, *Ecclesia*, C1). In merito alla complessa vicenda (di “politica” ecclesiastica) si veda: D. VITALI, *Popolo*, 7; anche: W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985. Documenti e commento*, Brescia, 1985, 23.

84 Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Communio Notio*.

85 «*Communito*, come ha fatto notare von Balthasar in un lucido Editoriale con cui nel 1972 dava avvio alla rivista “*Communio*” contiene in sé la radice *m un* e può significare due cose: può rimandare a *maenia*, cioè alle mura cittadine, vale a dire ad una demarcazione e a una delimitazione dell’ambiente vitale in cui più persone convivono, riconoscendosi fra di loro e distinguendosi (persino proteggendosi) rispetto all’esterno; e può rimandare anche a *munus*, cioè ad un compito condiviso anche se in forme diverse, ad un servizio, ad un ministero, dunque ad una dimensione istituzionale, strutturata in ruoli diversi anche se complementari, che insieme costituiscono – ancora una volta – un unico ambiente vitale e, di più, un unico corpo vivente». M. NARO, “Ecclesia de Trinitate”: *al di là dello slogan*, in R. LA DELFA (ed.), *La Chiesa tra Teologia e Scienze umane. Una sola complessa realtà*, Roma, 2005, 109. Per il riferimento a von Balthasar: H.U. VON BALTHASAR, *Communio: un programma*, in *Communio*, I (1972), n. 1, 4.

In effetti il Vangelo ed il suo annuncio sono stati affidati da Cristo non a tanti singoli ma alla Chiesa come tale: il mandato missionario è un dono/compito “comunitario” e come tale dev’essere svolto dall’interno della Comunità di fede⁸⁶. Non per nulla nella Chiesa si parla di “*ministerium*”: un servizio svolto dal singolo all’intero corpo ecclesiale, ma anche affidato da questo stesso corpo ecclesiale al singolo che lo esercita in modo personale seppur non “privatistico”⁸⁷. Appartiene a questo contesto l’adozione del linguaggio “amministrativo” in rapporto all’esercizio ministeriale nella Chiesa⁸⁸ (vedasi p.es.: la c.d. amministrazione dei Sacramenti).

Questa linea interpretativa permette anche di dare la necessaria considerazione ad uno degli elementi assolutamente irrinunciabili del Cristianesimo: il valore e la portata della *Traditio*. Infatti: solo all’interno della consapevolezza di aver ricevuto insieme un dono che è anche impegno e compito è possibile il perpetuarsi della vera *Traditio* da una generazione all’altra, da una Comunità di fede ad un’altra.

Senza *communio* non ci sarebbe neppure *Traditio*, ma senza *Traditio* il Vangelo sarebbe solo un’opera letteraria tra le tante che solo saltuariamente riceve l’omaggio della visita interessata di qualcuno convinto o desideroso di trovarvi qualcosa di *utile* per il proprio interesse culturale o, al massimo, filosofico. In questa prospettiva è importante ricordare come la logica della missione evangelica sia proprio quella di una “*traditio*” da perpetuare, non quella di una *gnosi* alla quale essere iniziati⁸⁹; la *communio*, quindi, come corresponsabilità (*cum munus*) è la tipologia relazionale di base che coinvolge tutti i credenti nella stessa missione (*proprio modo et propria parte* – cfr. Can. 204 §1) assegnando a ciascuno una mansione peculiare (= *ministerium*). In una prospettiva gnostica, invece, ogni singolo potrebbe di propria iniziativa operare la comunicazione della conoscenza iniziatica della quale è portatore.

In tal modo, e per questi specifici motivi, la *communio* si configura come elemento costitutivo della *traditio*, rimanendole soggetta a modo di *condicio sine qua non* per la verità esistenziale dell’annuncio evangelico.

86 P.es.: «il Signore designò altri settantadue discepoli e li inviò a due a due avanti a sé» (Lc 10,1).

87 «Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere [*anagke* = *obligatio*] per me: guai a me se non predicassi il Vangelo! Se lo faccio di mia iniziativa, ho diritto alla ricompensa; ma se non lo faccio di mia iniziativa, è un incarico [*oikonomia* = *administratio*, *munus*] che mi è stato affidato» (1Cor 9,16-17; secondo l’apporto di: M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romæ, 1984, 375-376).

88 «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio» (1Cor 4,1). In merito: P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 50.

89 Interessante in merito quanto affermato dalla Lettera agli Ebrei quando scrive che «a loro la parola udita non giovò affatto, perché non sono rimasti uniti a quelli che avevano ascoltato con fede» (Eb 4,2).

Nondimeno: il vantaggio della strutturale bipartizione della *norma missionis* si colloca nella concretezza e praticità che ne derivano soprattutto dal punto di vista fisiologico, mettendo in luce – quasi di principio – il dinamismo che lega tra loro la *missione* della Chiesa, la sua *fedede* ed i suoi *strumenti* operativi.

Già si è detto come sia (stata) la missione a giustificare «lo sforzo di inculturazione che la Chiesa, ispirata dallo Spirito, ha creduto necessario attuare, nel tempo e nello spazio, per essere fedele alla propria essenza salvifica»⁹⁰ cosicché:

«la maggioranza assoluta delle Norme canoniche che la Chiesa ha creduto opportuno o necessario adottare, tanto in materia sacramentaria che gerarchica, altro non è stata che una delle molteplici determinazioni concretamente possibili (*relatività*) come, d'altra parte, la stessa storia del dogma ha mostrato con chiarezza a riguardo delle 'formule' adottate per esprimere correttamente la *fides catholica*»⁹¹,

entro una vera circolarità di *coscienza* (= la missione), *comprensione* (= la fede) ed *azione* (= la comunione) ecclesiale⁹².

5. APPROCCIO COSTITUZIONALISTICO

5.1 *Principi costituzionali e meta-costituzionali*

Sin dall'inizio delle presenti riflessioni si è parlato di “principi costituzionali” e come tali sono stati indicati la *communio*, la *iustitia* e la *salus animarum* proposti dalla dottrina del secolo scorso (sebbene con intenti e portate molto diversi tra loro). Nondimeno, in ragione delle considerazioni proposte più sopra, anche la *norma missionis* può efficacemente venir ricondotta a tale ambito della giuridicità, anzi: proprio la *norma missionis* presenta caratteristiche specificamente “costituzionali”, sia per la sua natura espressamente normativa (in quanto vera e propria “norma”⁹³), sia per la sua connessione costitutiva all'identità ecclesiale (poiché ne concerne la *missione* e, pertanto, l'identità), fattori non altrettanto ben espressi – né affatto coestensivi né equivalenti – attraverso i termini *communio*, *iustitia* e *salus animarum*.

90 M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia*, 187.

91 P. GHERRI, *Canonistica e questione epistemologica: l'apporto di T. Jiménez Urresti a 40 anni dall'Editoriale di Concilium*, in *Apollinaris*, LXXVIII (2005), 557.

92 La natura delle presenti riflessioni ed annotazioni (strutturali anziché illustrative) non permette di sviluppare qui ciò che ha già ottenuto una più ampia illustrazione in: P. GHERRI, *Lezioni*, 300-310.

93 Sostanzialmente intesa, anche se formalmente non sempre tale (v. *infra*).

L'approccio alla *norma missionis* nei termini del Diritto costituzionale vero e proprio offre poi opportunità di grande portata sia per la sistematica del Diritto canonico che, più profondamente, per la sua stessa identità (o natura, che dir si voglia)⁹⁴.

La riflessione, tuttavia, può ampliarsi ulteriormente riconoscendo alla *norma missionis* le caratteristiche e la funzione non tanto del – semplice – *principio costituzionale* (come comunemente inteso per *communio*, *iustitia* e *salus animarum*) ma, più radicalmente, del *principio meta-costituzionale*, facendo riferimento alle *istanze assiologiche previe* ad ogni Costituzione occidentale del secondo Novecento: siano esse espresse in forma enunciativa, come gli Articoli della Prima Parte della Costituzione italiana⁹⁵, oppure in forma espositiva, come accade per i c.d. Preamboli di alcune Carte fondamentali (p.es.: Costituzioni francese⁹⁶ e tedesca⁹⁷), oppure ancora in forma di “Professione nazionale”⁹⁸, come la Costituzione ungherese del 2011⁹⁹. Istanze che si pongono ad un livello *meta-costituzionale* poiché costituiscono lo ‘strato’ più profondo delle Costituzioni stesse: ciò che sta “oltre” (= *meta*) qualunque formalizzazione giuridica ma che, al tempo stesso, rende effettivamente giuridiche le differenti compilazioni costituzionali¹⁰⁰.

94 Un riferimento, sebbene solo evocativo, all'idea di *Grundnorm* che ha attraversato il Costituzionalismo della prima metà del XX secolo pare appropriato, sebbene la *norma missionis* si presenti come maggiormente concreta – e, soprattutto, fondata – rispetto alla categoria kelseniana, sostanzialmente astratta e di difficile concreta fruibilità ordinamentale (cfr. H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del Diritto*, Torino, 1977; orig.: H. KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, 1934).

95 Cfr. REPUBBLICA ITALIANA, *Costituzione della Repubblica Italiana*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, LXXXVIII (1947), n. 298, del 27 dicembre 1947, edizione straordinaria.

96 Cfr. RÉPUBLIQUE FRANÇAISE. ASSEMBLÉE NATIONALE, *Constitution de la République Française* (du 4 octobre 1958), in *Journal Officiel de la République Française*, XCI (1958), n. 0238, del 5 ottobre 1958, 9151-9173.

97 Cfr. BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (vom 23. Mai 1949), in *Bundesgesetzblatt*, I (1949), n. 1, del 23 maggio 1949.

98 Per il testo in lingua italiana si veda la traduzione “scientifica” proposta alla URL: < <http://licodu.cois.it/wp-content/uploads/2013/10/costituzione-ungheria-2011-it.pdf> > (al 05/02/2018).

99 Il particolare valore dato al Preambolo è una caratteristica tipica dei modelli dell'Est Europa; si veda in merito: V. KUTLESIC, *Les Constitutions postcommunistes européennes. Étude de Droit comparé de neuf États*, Bruxelles, 2009, 18-21.

100 «I Preamboli si rivelano perciò in parte quali “principi di fede” di una comunità politica, e ciò non solo in riferimento a Dio e alla responsabilità davanti a Lui e agli uomini, ma anche nelle altre formule di riconoscimento, che rafforzano esplicitamente la “fede profonda in queste libertà fondamentali” (così il preambolo della Convenzione europea dei diritti dell'uomo del 1950), che obbiettivizzano dichiarazioni di volontà vicine al riconoscimento oppure disciplinando desideri e speranze soggettive (ad es. la Costituzione di Berlino 1950 [...]) oppure convinzioni e dimostrazioni di volontà. [...] I Preamboli rimandano in ogni caso a verità fondamentali e/o a credenze meta-positive di una comunità politica; in alcuni casi essi descrivono una parte della “religione civile”. Presumibilmente anche Co-

D'altra parte il principio meta-costituzionale costituisce ormai uno degli elementi strutturali del neo-Costituzionalismo (soprattutto europeo): un elemento dimostratosi progressivamente irrinunciabile per indicare a priori lo stesso “perché”, non tanto della Costituzione della quale si tratta, ma – più radicalmente – dell’Ordinamento giuridico (generalmente statutale) al quale essa si riferisce. È nei principi meta-costituzionali, infatti, che si illustrano: 1) le circostanze (socio-politiche) che hanno motivato la “nascita” di un nuovo soggetto giuridico (statuale)¹⁰¹ e, con esso, dell’Ordinamento giuridico che lo reggerà; 2) i valori di riferimento per l’Ordinamento in questione¹⁰², 3) gli intendimenti (= la *mens*) di quello specialissimo Legislatore che è il c.d. Costituente¹⁰³; 4) la *ratio* globale che dovrà reggere l’Ordinamento costituzionale del quale si tratta, ecc.

Non improvvidamente, proprio in riferimento sostanziale a questi *presupposti*, si è parlato (già durante la seconda guerra mondiale – *sic!*) di “Costituzione materiale”¹⁰⁴ e (più recentemente) di “Costituzione come cultura”¹⁰⁵. Nel primo caso si voleva enfatizzare la *precedenza assiologica e politica* rispetto alla mera formalità dello strumento costituzionale di ultima generazione; nel secondo caso si voleva evocare una vera e propria *Weltanschauung* previa a qualunque possibile formalizzazione ‘giuridica’ e, nondimeno, preclusa ad eventuali apporti contrari da parte dello stesso “popolo” o Legislatore costituzionale (in riferimento alle c.d. clausole d’eternità della Costituzione)¹⁰⁶. Si

stipizzazioni senza Preamboli scritti contengono tali “verità di fede”, che vengono prima dei loro principi giuridici, poiché ogni Ordinamento giuridico positivo si spinge in tali substrati. I Preamboli cercano di razionalizzarle e di esprimerle attraverso parole in parte in forma secolarizzata, in parte in una veste “ancora teologica”. Questi fondamenti nella identità di una comunità politica, questa concentrazione sono ciò che obbliga tutti i cittadini, quasi come un “riconoscimento di fede”, che nei Preamboli viene formulato per così dire “tra parentesi” e spesso in maniera simile al contratto (nel senso della Costituzione come contratto)». P. HÄBERLE, *Lo Stato costituzionale*, Roma, 2005, 258-259 (originale: 1999).

101 Rivoluzione, guerra vinta o persa, ecc.

102 Liberalismo, Socialismo, Nazionalismo, Religione, ecc.

103 Come avviene per il non ripetersi dell’affermarsi di regimi totalitari, nel caso italiano in modo del tutto emblematico.

104 Cfr. C. MORTATI, *La Costituzione in senso materiale*, Coll. *Per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 49, (rist. inalterata con Premessa di G. ZAGREBELSKY) Milano, 1998 (originale: 1940). Per un rapido scorcio di tale prospettiva si veda: T. MARTINES, *Diritto costituzionale*, 14 ed. (interamente riveduta da G. SILVESTRI), Milano, 2017, 19-22.

105 Cfr. P. HÄBERLE, *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft. Schriften zum Öffentlichen Recht*, Berlin, 1982. La concettualizzazione sostanziale è raggiungibile in Italiano in: P. HÄBERLE, *Lo Stato*, 18-20; 25 e, più articolatamente, nel successivo: P. HÄBERLE, *Costituzione come cultura*, in A. D’ANTENA - E. LANZILLOTTA (curr.), *Da Omero alla Costituzione europea. Costituzionalismo antico e moderno*, Tivoli (Roma), 2003, 251-284.

106 Cfr. P. HÄBERLE, *Lo Stato*, 140-143; L. LANFRANCHI, *Lo Stato costituzionale e le “clausole di eternità”*, in *ivi*, XVIII-XIX.

tratta di concetti che vanno ben oltre le parole, soprattutto quelle che si possono scrivere (solo) attraverso il linguaggio tecnico utilizzabile per i testi normativi. È l'esperienza giuridica comune infatti che, sia in ambito civilistico che internazionalistico, risulta spesso ben consapevole di come nessun agglomerato – ma neppure “sistema” – di Norme riesca ad essere sufficientemente espressivo dei propri *presupposti* e delle proprie *intenzionalità* più profonde, richiedendo spesso il necessario rimando a “Premesse” o “Dichiarazioni” di principi, o anche a vere e proprie “narrazioni” di fatti, che fondino e consolidino le basi delle disposizioni meramente operative (e tali sono le Norme) nelle quali si concretizzano poi gli Ordinamenti giuridici¹⁰⁷. Significativamente tali riflessioni hanno preso corpo in Italia e in Germania a partire dal necessario *cambio* che quelle società – prima che Stati – esigevano per il proprio futuro dopo i tragici eventi, politici prima che bellici, del primo dopo-guerra del secolo scorso¹⁰⁸.

Proprio queste consapevolzze ormai mature della dottrina costituzionalistica contemporanea risultano adatte ad esprimere il livello più autentico, oltre che effettivo, al quale possono muoversi anche le questioni *costituzionali in ambito canonico*¹⁰⁹.

5.2 La Costituzione in senso materiale

Costantino Mortati (1891-1985) si dedicò fin dai primi anni d'insegnamento ad una delle problematiche più radicali concernenti l'ambito costituzionale che dal periodo interbellico aveva assunto una crescente importanza, sia in ragione delle Costituzioni di nuovo ‘stampo’ approntate dalle due maggiori Potenze uscite sconfitte dal conflitto del 1914-1918 (Germania ed Austria¹¹⁰), sia in ragione – nondimeno – delle vistose derive ed aporie alle quali il Costituzionalismo novecentesco stava pagando un pesante tributo soprattutto nella Russia bolscevica e nella Germania del dopo Weimar¹¹¹. Nell'alveo della prospettiva istituzionalistica, anziché positivistica,

107 «La reale possibilità di esprimere soltanto attraverso il linguaggio tecnico *codiciale* i contenuti *ideali, culturali, spirituali* e perfino *storici*, di una Costituzione non ottiene sufficiente credibilità... mentre un testo letterario riesce facilmente ad andare molto oltre tal genere di limitazioni, conseguendo una specifica efficacia anche dal punto di vista normativo a motivo dei contenuti». P. GHERRI, *Personalismo conciliare e canonico: una questione costituzionale*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, XXIII (2017), I, 284.

108 Cfr. P. GHERRI, *Bilancio canonistico della Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017), 180-182.

109 Cfr. O. DE BERTOLIS, *Persone, accoglienza, Diritto*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016), 143-152.

110 Somma espressione del pensiero e lavoro kelseniano.

111 Non faceva testo in materia la posizione italiana ancora retta dallo “Statuto Albertino” del 1848, espres-

che segnò la Giuspubblicistica italiana del tempo (si pensi a Santi Romano, emblematicamente)¹¹² il futuro membro dell'Assemblea costituente e Giudice della Corte Costituzionale, quasi anticipando tali incarichi, concentrò la propria attenzione sulla sostanza – o materialità – della Costituzione ben prima che sulla sua sola forma, dedicandosi realisticamente a ciò che anche in pieno regime fascista poteva essere efficacemente delineato senza scadere in sterile intellettualismo teoretico.

Cuore del suo pensiero fu la “Costituzione materiale” intesa «come fonte suprema dell'Ordinamento», operante «anzitutto come fonte di validità o di positivizzazione della Costituzione formale»¹¹³ e il cui «contenuto caratteristico è la posizione del fine generale dell'Ordinamento»¹¹⁴, in una prospettiva secondo la quale

«gli elementi, che valgono a rendere fondata la previsione dell'effettivo realizzarsi delle Norme, devono essere considerati non come semplici presupposti, ma parti costitutive dell'ordine giuridico»¹¹⁵.

In tal modo la Costituzione risulta essere «non solo Norma *sulla produzione*, ma altresì *Norma di produzione* e da essa deriva direttamente un vincolo non solo per l'Organo che l'emana, ma anche per gli altri soggetti» dell'Ordinamento, al punto che il suo particolare fondamento si mostrerebbe «non poggiante su una Norma anteriore, ma traente da se stessa la ragione della sua validità e la sua giustificazione»¹¹⁶.

D'altra parte non si può sfuggire (eccettuando il riferimento allo Stato, canonicamente non pertinente) all'osservazione che

«se l'essenza dell'Ordinamento statale è di collegare in un sistema unitario e coattivo tutte le attività che in esso si svolgono, la funzione prima, senza della quale esso non sarebbe pensabile, deve essere quella che ha per compito, in primo luogo, di *porre il criterio supremo in base al quale sia possibile di circoscrivere l'ambito di efficacia dell'Ordinamento*, di operare il collegamento unitario predetto, il criterio capace cioè di determinare la rilevanza per lo Stato dei rapporti sociali, di operare l'imputazione ad esso dei medesimi, e conseguentemente di differenziare un particolare tipo di Ordinamento non solo da quelli vigenti in

sione di un concetto radicalmente diverso di Costituzione rispetto sia a Weimar che a Vienna (e Mosca).

112 In merito alla vicinanza di prospettive sostanziali e complementarietà tra i due autori valga quanto proposto in: T. MARTINES, *Diritto*, 13-16.

113 C. MORTATI, *La Costituzione*, 124 (entrambe).

114 *Ivi*, 85.

115 *Ivi*, 124.

116 *Ivi*, 126 (entrambe; corsivi non originali).

ambiti diversi, ma anche dalle forme differenti da esso assunte nel corso del tempo; in secondo luogo, di attuare il sistema delle garanzie sufficienti a conferire validità al criterio anzidetto *e perciò di imprimergli impronta giuridica*¹¹⁷.

Al tempo stesso:

«È evidente che una Norma non rivestirebbe indole materiale se da essa, direttamente o indirettamente, non potesse trarsi un criterio suscettibile di valere come *motivo dell'azione* e in base al quale sia possibile *apprezzare la conformità ad essa di questa*. Altrimenti il vincolo della Norma sarebbe solo apparente e la sua osservanza affidata all'arbitrio dell'obbligato, o dell'Organo chiamato ad accertare l'osservanza stessa; con che verrebbe meno quel carattere sostanziale della Costituzione [...] come elemento necessario per ricondurre all'unità del sistema le attività del gruppo sociale»¹¹⁸.

Due ulteriori elementi di questa prospettiva meritano attenzione: 1) il legame strutturale della Costituzione materiale con l'identità stessa del 'popolo' di riferimento¹¹⁹, 2) la *genericità* in qualche modo *intrinseca* della Costituzione materiale rispetto alla 'precisione' delle Norme di funzionamento delle Istituzioni in essa fondate (= Costituzione in senso formale)¹²⁰.

«Questa Costituzione originaria, della quale si parla, è da ritenere pertanto *non presupposto o sostrato di quella giuridica*, ma essa stessa tale, anzi *giuridica per eccellenza*, in quanto è quella dalla quale è da *trarre il criterio per potere imprimere il carattere della giuridicità* a tutto il sistema degli atti successivi, attraverso i quali si svolge»¹²¹.

117 *Ivi*, 9 (corsivi non originari).

118 *Ivi*, 87 (corsivi non originari).

119 Dovendosi osservare, ed assumere, una concordanza dell'attività proposta con la idealità della società/popolazione/comunità di riferimento: «concordanza che non si può ritenere elemento estraneo al Diritto e attinente allo stadio pregiudiziale della formazione della volontà degli Organi stessi, ma che invece appare giuridicamente rilevante, perché condizionante in modo vincolativo l'attività di questi» (*ivi*, 125).

120 «È da osservare come sia la stessa funzione, propria dello scopo, ad esigere un notevole grado di genericità, senza di che non sarebbe possibile l'adattamento di esso alle situazioni di fatto, sempre mutevoli nel tempo. L'indeterminatezza corrisponde all'indole della Norma, che si è detta di scopo, e che, tendendo non tanto a porre principi capaci di esprimere direttamente le regole dell'operare, quanto ad additare compiti da perseguire, non abbisogna delle specificazioni, necessarie a questi ultimi. Si deve poi ricordare come la Costituzione materiale [...] non contiene solo l'indicazione di mete da conseguire, ma esprime la rilevanza di valori, di cui è portatore il gruppo dominante, e prevede un'organizzazione diretta al mantenimento di essi. È appunto la rispondenza dell'azione a questi valori che consente un'uniformità nell'adeguazione dei singoli comportamenti al fine, pur nella varietà delle situazioni particolari». *Ivi*, 206.

121 *Ivi*, 74 (corsivi non originari).

5.3 *La Costituzione come cultura*

Più vicino nel tempo, oltre che meno specifico nella problematica tecnica affrontata, è l'esito di ciò che il costituzionalista tedesco Peter Häbeler (1934-) ha presentato come vero e proprio "paradigma": la *Costituzione come cultura*, intendendo in tal senso sia illustrare la pluriformità delle realizzazioni costituzionali soprattutto europee, come pure rendere plausibile e comunemente accettabile tale diversificazione, considerandola non meramente incidentale e contingente ma espressamente costitutiva anche in riferimento ad una eventuale (o mancata) Costituzione sovranazionale europea.

Secondo l'autore, una Costituzione

«non è soltanto ordine giuridico per giuristi, essa ha un'efficacia essenziale anche come guida per i non giuristi: i cittadini. La Costituzione non è soltanto un testo giuridico o una raccolta di massime normative, ma anche l'espressione di uno stato di sviluppo culturale, un mezzo di autorappresentazione di un popolo, uno specchio della sua eredità culturale e il fondamento di nuove speranze. Le Costituzioni vive sono l'opera di tutti gli interpreti costituzionali della società aperta; sono, per forma e causa, principalmente un'espressione e strumento di mediazione culturale, un quadro per la (ri-)produzione e ricezione, un magazzino di informazioni, di esperienze, di vissuto, persino di saggezze "culturali" tramandate. Per questo sarà tanto più profonda, allora, la loro validità (culturale)»¹²².

In questa prospettiva la cultura potrebbe essere ormai considerata non solo uno degli "elementi" costitutivi dello Stato – il quarto, dopo i tre 'classici', popolazione, governo e territorio¹²³ – ma, addirittura, come il primo di essi, visto che «la libertà del singolo non si inverte nell'ambito naturale ma in quello culturale»¹²⁴, e nessuno Stato né Costituzione nascono dal nulla o sono riscontrabili "in natura". Una prospettiva tanto radicale quanto è vero

122 P. HÄBERLE, *Costituzione*, 278.

123 «Agli argomenti tradizionali della dottrina generale dello Stato appartengono i "tre elementi dello Stato": popolazione, governo (potere) e territorio dello Stato. [...] La dottrina degli elementi dello Stato deve essere coniugata con il ricordato concetto di cultura. La Costituzione è una componente della cultura [...].

A partire dal concetto di popolo inteso come "moltitudine di uomini sottoposti a Leggi giuridiche" (I. Kant), ma anche (mediante tale concetto) nel suo "*status culturalis*". Le – diverse – identità dei popoli europei sono il *genus* della cultura, e ciò costituisce la pluralità dell'odierna Europa. Il territorio dello Stato è un Paese che la cultura rende unico, uno "spazio culturale", non "*factum brutum*". P. HÄBERLE, *Lo Stato*, 25.

124 P. HÄBERLE, *Lo Stato*, 20; la dinamica di base a cui l'autore rimanda è la tensione, classica dal Novecento, tra natura e cultura.

che «il singolo principio costituzionale vive degli strati profondi del contesto culturale»¹²⁵.

Il paradigma risulta tanto più calzante in riferimento alla *norma missionis* e, soprattutto, alla sua non immediata tematizzabilità e concettualizzazione, tenendo presente che

«la Costituzione come cultura deve essere intesa ora come *entità reale*, ora in *maniera fittizia* come contratto. [...] Il popolo, [...] è sin dal principio più una grandezza *culturale* che biologica. [...] Il popolo infatti è mantenuto insieme e riunito nell'identità e nella molteplicità delle relazioni *culturali*, essendo il risultato di processi di socializzazione *culturale* che spesso durano per più generazioni»¹²⁶.

La non immediata formalizzazione ed univocità della Costituzione come cultura, il suo essere *reale e fittizia* allo stesso tempo, non porta tuttavia alcun indebolimento alla sua concreta portata giuridica, poiché

«il carattere di pretesa normativa che hanno i principi costituzionali, la loro funzione anche di delimitazione verso i fatti politici (di potere) e di supremazia economica, la loro “forza dirigente” è tangibile p.es. negli obiettivi dello Stato e nei suoi postulati di giustizia, che spesso rimangono sottoposti: tutto ciò può comprenderlo solo la Scienza culturale, che prende sul serio il fatto normativo»¹²⁷.

Non vedere come queste dinamiche siano le stesse che la *norma missionis* porta in sé ed esprime in riferimento alla Chiesa come tale costituirebbe una leggerezza sia dal punto di vista strettamente giuridico, sia da quello più ampiamente concettuale: una leggerezza che alla Tradizione scientifica dell'*Institutum Utriusque Iuris* non potrebbe facilmente sfuggire nella propria problematicità ed insufficienza.

In questa prospettiva, due paiono essere gli esiti maggiori dell'approccio costituzionalistico alla *norma missionis*:

- il porla entro un ambito teoretico e sistematico non rapportabile né riducibile ai c.d. principi costituzionali già ricordati (*communio, iustitia, salus animarum*);
- l'inevitabile superamento di tali ‘principi’ attraverso una concettualizzazione di livello superiore (= *meta*) che li assume e li supera, come ben evidenzia il concetto di *norma communionis*, all'interno della quale il Diritto canonico trova la propria esatta collocazione e specificità rispetto ad altre “norme” attive nella Chiesa, come la Morale e la Liturgia prima di tutto.

125 P. HÄBERLE, *Costituzione*, 279.

126 P. HÄBERLE, *Lo Stato*, 18; 20 (corsivi non originari).

127 P. HÄBERLE, *Costituzione*, 281-282.

6. *NORMA MISSIONIS E SALUS ANIMARUM*

Se *communio* e *iustitia*, seppure in modo molto ampio, possono trovarsi facilmente “assorbite” nella *norma missionis* in prospettiva di orto-prassi (= *norma communionis*), lo stesso non sembra poter accadere invece per la *salus animarum*, indicata dal Legislatore post-conciliare quale “*suprema lex*” all’interno della vita ecclesiale. Occorre, pertanto, chiedersi “se” ed in quale modo sia possibile ipotizzare anche per essa un realistico “assorbimento” entro la *norma missionis*, confermando la pregnanza e portata del nuovo concetto teoretico che, come ogni *nuovo paradigma scientifico*, deve non escludere ma *superare* quelli precedenti poiché più efficace¹²⁸.

In realtà la questione non sussiste poiché, a differenza della *communio* e della *iustitia*, la *salus animarum* costituisce “una” delle componenti strutturali della missione ecclesiale stessa: non tanto una “*lex*”, anche solo sostanziale, ma il *fine*, lo *scopo* stesso della missione ecclesiale che Cristo ha affidato alla Chiesa: «Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato» (*Mc* 16,16a). Purtroppo la mentalità che lungo i secoli ha creduto di “fissare” i riferimenti indubitabili dell’attività umana ed ecclesiale denominandoli “*leges*” ha creato notevoli disagi ed ostacoli sia alla loro concettualizzazione, sia alla loro concreta fruibilità: si pensi in merito alla c.d. Legge naturale¹²⁹, fruibile – come già insegnava J. Maritain – alla sola condizione di *non* pensarla come “Legge” tra le Leggi!¹³⁰

Affermare, però, che la *salus animarum* è il “fine” della missione della Chiesa (mentre non è tecnicamente “legge”) permette di porre in evidenza come, invece, il riferimento deontico (cioè: *ad agendum*) fondamentale per la Chiesa sia proprio la *norma missionis*: è questa infatti che, in quanto meta-principio costituzionale dell’Ordinamento canonico, deve costantemente guidare – criticare ed innovare – l’operare giuridico ecclesiale in vista del fine identitario e quindi costitutivo della Chiesa stessa: la salvezza.

Quanto così detto in linea puramente teoretica e sistematica, rende evidentemente necessaria ed improcrastinabile una ricomprensione del concetto di *salus animarum*: una ricomprensione in chiave espressamente antropologica che non collochi il “fine” della missione ecclesiale in una dimensione

128 Il riferimento è a quanto illustrato da S. Kuhn sui cambi di paradigmi scientifici (cfr. T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della Scienza*, Torino, 1978).

129 Cfr. P. GHERRI, *Bilancio*, in P. GHERRI (ed.), *Linguaggi*, 341.

130 Cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla Legge naturale*, (F. VIOLA, cur.) Milano, 1985, 61; 62; 63; 73.

estrinseca (= l'eternità) rispetto a quella nella quale tale missione si svolge (= la storia)¹³¹.

È il principio teologico dell'Incarnazione a postularlo senza esitazioni né sconti! Tale prospettiva, nondimeno, finisce per coincidere con l'approccio espressamente "personalistico" che le Giornate canonistiche interdisciplinari hanno perseguito e promosso fin dalle loro prime edizioni¹³², non accontentandosi di riferimenti teoreticamente "antropologici" (spesso soltanto di nome¹³³) ma volendo porre espressamente la "persona" come tale al centro della vita, dinamica e prassi ecclesiale, anche dal punto di vista giuridico¹³⁴.

7. UNA PRIMA FORMALIZZAZIONE DEL CONCETTO DI *NORMA MISSIONIS*

Il percorso sin qui articolato permette ormai di cimentarsi nel tentativo di concentrare ed esprimere in poche parole – e semplici – l'intero percorso sin qui articolato, sebbene ciò costituisca un'operazione delicata, esposta ai rischi del riduzionismo e della parzialità. Si tratterà di dare corpo ad una prima formalizzazione – ancora piuttosto operativa – del concetto di *norma missionis*, mettendone a frutto le prime tematizzazioni in gran parte di natura discorsiva. Ciò sarà utile per esplicitare il concreto contenuto al quale fanno riferimento, soprattutto negli ultimi anni, molti utilizzi della formula in modo poco più che evocativo (v. *infra*: 8).

A tale prima formalizzazione si può giungere cogliendo gli elementi caratterizzanti di un'idea – prima che di un vero concetto – proposti nel tempo (1999-2017) all'interno di discorsi più ampi i quali, proprio per la loro portata e collocazione, permettono, al contempo, sia di porre in risalto i *presupposti*, sia

131 Il tema, a lungo problematico attraverso la Modernità e più ancora la Neo-scolastica, ha trovato cittadinanza ecclesiale nel Vaticano II soprattutto con la Costituzione pastorale "*Gaudium et Spes*" (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: *Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII [1966], 1025-1120).

132 In modo particolare: "Diritto canonico, Antropologia e Personalismo" (Roma - Pont. Univ. Lateranense 2007); "Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza" (Roma - Pont. Univ. Lateranense, 2009); "Discernere e scegliere nella Chiesa" (Roma - Pont. Univ. Lateranense, 2014); "Persone, accoglienza e Diritto" (Roma - Pont. Univ. Lateranense, 2016); "Matrimonio e Antropologia. Un orizzonte per il Processo canonico" (Roma - Pont. Univ. Lateranense, 2017).

133 Si veda, significativamente: G. LO CASTRO, *Il mistero*, 8, secondo il quale «nell'uomo, come essere in relazione, e nella libertà che lo connota, il Diritto trova sia il suo metafisico fondamento, sia il suo profondo significato, sia la causa motiva e finale della sua conoscenza (*ubi homo, ibi Ius*). Esso è propriamente un trascendentale dell'essere umano».

134 Cfr. P. GHERRI (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2008.

di suggerire possibili *sviluppi* di quella che, in fondo, è nata poco più che come “intuizione” a partire dal pensiero sostanziale di Teodoro Jiménez Urresti¹³⁵.

Quattro risultano essere i testi sostanziali da prendere in considerazione per conseguire lo scopo.

«La sua realtà giuridica [della Chiesa – ndr] si presenta fin dalle origini (mandato pre-pasquale e post-pasquale) come “norma missionis” e come tale deve intendersi tutto quanto gli Apostoli e lo Spirito santo credettero opportuno stabilire»¹³⁶.

«È necessario rivalutare il concetto di missione come fondamento radicale del Diritto della Chiesa, che si è strutturata in funzione della costruzione del Regno nel mondo e della possibilità di far presente, in modo efficace, l’evento salvifico di cui è portatrice. [...] La realtà giuridica della Chiesa, sin dalle origini (nel mandato prepasquale e postpasquale), possa essere intesa come una “norma missionis” [...]. La “norma missionis” è, allo stesso tempo un parametro autorevole per valutare gli sviluppi successivi, con le eventuali disfunzioni o contaminazioni che abbiano potuto caratterizzare la normatività canonica. [...] La “norma missionis” avverte sull’insufficienza di assumere soltanto una posizione soggettiva aperta e rispettosa della libera azione dello Spirito. Ci vuole al contrario che la suddetta apertura si traduca istituzionalmente, sfoci cioè in una reale inculturazione delle strutture ecclesiali e del Diritto canonico»¹³⁷.

«Quanto già accennato circa il NT e la vita della Chiesa post-apostolica permette di riconoscere fin dalle prime origini della Chiesa stessa l’emergere e l’affermarsi di una “norma” finalizzata alla missione evangelica.

Cristo ha fondato la sua Chiesa sugli Apostoli, i “mandati”; la Chiesa di Cristo (come Cristo stesso) è “mandata”. La struttura ontologica della Chiesa è missionaria, rivolta cioè all’annuncio del *kerigma* di salvezza; gli Apostoli, prima che maestri, sono annunciatori e testimoni: “uno solo è il vostro maestro, il Cristo” (Mt 23,10)»¹³⁸.

135 «“*Societates sunt ut fines*”: ogni società ha la propria giustificazione, natura, funzioni, ragion d’essere, e principio normativo o norma originaria o fondamentale, nella propria finalità, secondo il primo principio della Logica normativa: “il principio è il fine”. Ed il fine della società della Chiesa, quale fondata da Cristo, è la missione che Cristo le affidò: *missione universale storica salvifica*. È *missione universale* per destinatari, tempo e spazio, col suo “predicare a tutti gli uomini fino alla consumazione dei secoli e fino ai confini della terra”. È *missione storica*, per compiersi attraverso gli atti sociali di predicare, battezzare e insegnare ad osservare. È *missione salvifica*, poiché “chi crederà e sarà battezzato sarà salvato: chi non crederà sarà condannato”. In ragione di questa sua missione, la Chiesa è storico-salvifica: ed esercitandola, la Chiesa *si edifica e cresce* come Chiesa storico-salvifica, umano-divina». T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología*, 250-251 (corsivi originari).

136 M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia*, 186.

137 M.J. ARROBA CONDE, *Basi ecclesiológicas e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale*, in *Folia Canonica*, X (2007), 159; 160.

138 P. GHERRI, *Lezioni*, 300-301.

«“*Norma missionis*” [è – ndr] una *categoria teoretica* che concentra in modo sintetico ed espressivo gli elementi di principio riguardanti l’identità della Chiesa, a partire dalla sua origine nell’intendimento di Cristo stesso che l’ha voluta per continuare la missione a lui stesso affidata dal Padre: “Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi” (Gv 20,21).

“Norma” e “missione” indicano, insieme, la dimensione *istitutiva* ed *istituzionale* della Chiesa: il suo stesso DNA che la struttura e ne guida la crescita e lo sviluppo. È l’essere data a se stessa della Chiesa, proprio in quanto popolo radunato, assemblea convocata (= *Ekklesia*). È, ancora, la dimensione della eterodeterminazione costitutiva della Chiesa, che non nasce da se stessa ma per determinazione di Gesù Cristo. È, ulteriormente, la dimensione del c.d. Diritto divino che “fissa” il costitutivo ed indisponibile dell’identità ecclesiale»¹³⁹.

In questa prospettiva pare potersi formulare, in modalità non più discorsiva ma sufficientemente *teoretica*, la seguente definizione:

La *norma missionis* costituisce un concetto meta-giuridico¹⁴⁰ che esprime il nucleo oggettivo ed irrinunciabile (= normativo) della *identità, vita ed attività istituzionali* della Chiesa, nella loro costitutiva finalizzazione all’*annuncio e realizzazione* della salvezza escatologica già operante nella storia umana in chiave esistenziale e sacramentale, nella sua componente sia personale che comunitaria¹⁴¹.

Un concetto di portata¹⁴² giuridico-costituzionale¹⁴³ che mette in evidenza l’intenzionalità salvifica sia dell’ortodossia che dell’ortoprassi ecclesiali nell’interazione tra persone e Chiesa.

139 P. GHERRI, *Teología y Derecho canónico: aclaraciones iniciales sobre el fundamento de la “ley”*, in *Vergentis*, III (2017), 107.

140 Evidenziare la meta-giuridicità del concetto di *norma missionis* non è superfluo nella sua formalizzazione poiché, a differenza della *Grundnorm* kelseniana e delle altre forme di Normativismo o Positivismo giuridico, che tendono a ripiegare e chiudere tutta l’esperienza giuridica su se stessa – entro dinamiche meramente formali (e formalistiche) senza nessun vero rapporto con l’esterno del mondo giuridico –, la *norma missionis* nasce, si radica e si mantiene *all’esterno e dall’esterno* delle Norme giuridiche ecclesiali, rimanendo istanza critica nei loro confronti, come (anche) il c.d. Diritto divino (naturale o positivo). Ciò risponde pienamente alle dinamiche “costituzionalistiche”, le quali attingono valori ed ideali dal mondo etico, assiologico o religioso-spirituale, di per sé *non-giuridico* (= pre/meta...) per trarne conseguenze di espresso valore giuridico in grado di strutturare interi Ordinamenti, come ben espresso da Mortati e da Häberle (v. *supra*).

141 La messa in risalto delle componenti *personale e comunitaria* non è pleonastica, potendole intendere come già “implicite” nella costituzionalità della *norma missionis*. Si tratta, infatti, di allontanarsi esplicitamente dalla prospettiva individualistico-societaria che ha caratterizzato la comprensione del Diritto ecclesiale secondo le categorie dello *Ius publicum ecclesiasticum internum* (cfr. P. GHERRI, *Introduzione*, 77-102).

142 Proprio l’essere e rimanere “esterna” all’Ordinamento (= meta-giuridicità) impedisce alla *norma missionis* di assumere “natura” (o essenza) costituzionale: la sua è ‘soltanto’ una funzione, portata, valore, in tal senso, senza poterla in qualche modo “inglobare” nell’Ordinamento stesso.

143 Sebbene in ambito civilistico generale sia assodato che il “costituzionale” è anche “giuridico”, in ambito canonico tale ‘certezza’ non è altrettanto diffusa, come ben dimostra molta parte della dottrina corrente.

8. *EXCURSUS*. I PRIMI UTILIZZI DELLA *NORMA MISSIONIS*

La presentazione del concetto di *norma missionis* non può chiudersi senza un riferimento, seppure essenziale, alle principali tappe del suo sviluppo teoretico.

Si tratta di quattro testi sufficientemente articolati, pubblicati nel quasi-ventennio 1999-2017 da due autori in forte sintonia dottrinale.

- 1) La formula – già dotata di una certa strutturazione – venne inizialmente proposta dal prof. Manuel Arroba Conde nell’anno 1999¹⁴⁴, su di una Rivista non canonistica, con l’intento di richiamare l’attenzione verso il Diritto canonico da parte di una platea genericamente disinteressata e, spesso, critica verso la sua stessa esistenza. Le poche pagine dedicate al tema delineano già la “struttura” teoretica di base della *norma missionis* articolata in *norma fidei* e *norma communionis*.
- 2) Cinque anni dopo (novembre 2004) il prof. Paolo Gherri assunse l’idea e la utilizzò per “chiudere” il proprio manuale di Teologia del Diritto canonico, proponendone una prima tematizzazione di una certa organicità (in dieci pagine)¹⁴⁵, indirizzata ad offrire agli studenti che iniziano a studiare Diritto canonico nella Pontificia Università Lateranense una “chiave sintetica di lettura” dell’intera esperienza giuridica della Chiesa¹⁴⁶.
- 3) Poco dopo (anno 2007) il prof. Arroba Conde proponeva l’idea in funzione “epistemologica” all’interno di un Convegno canonistico dedicato allo sviluppo del Diritto proprio delle Chiese particolari, soprattutto orientali¹⁴⁷. In quel contesto la *norma missionis* venne proposta per spiegare, motivare e sollecitare l’attività normativa che naturalmente si sviluppa nella vita ec-

Ci si limiti a ricordare che il primo dei principi per la revisione codiciale espressi dai Consultori e poi approvati dal Sinodo dei Vescovi del 1967 riguardava esattamente la “giuridicità” del Codice (cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Principia quæ*, 78-79). Evidenziare l’espressamente “giuridico” rimane oggi fondamentale in ambito canonistico, a fronte delle persistenti suggestioni e derive teologizzanti, carismatiche, moralistiche, naturalistiche, che la letteratura canonistica “fondamentale” continua ad esprimere.

144 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia*, 185-187.

145 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni*, 300-310.

146 Quasi immediatamente – secondo i tempi dell’editoria (= anno 2006) – il prof. Arroba Conde rilancia tale tematizzazione proponendola all’interno della 5° edizione del proprio Manuale di Diritto processuale canonico quale «solida impostazione del fondamento del Diritto canonico» (M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 5 ed., Roma, 2006, 19, nota n. 18) entro la quale collocare la comprensione di base del Diritto processuale (la precedente edizione dell’anno 2001 non menzionava ancora tale indirizzo concettuale e tematico). La cosa si confermerà con la successiva edizione dello stesso manuale (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012, 19, nota n. 18).

147 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Basi*, 153-166.

clesiale, soprattutto in vista del consolidamento dell'adesione all'annuncio evangelico ed alla sua trasmissione.

- 4) Da ultimo il prof. Gherrì (anno 2017) ha riproposto la *norma missionis* nella sua funzione “epistemologica”, quale principio di corretta impostazione dei rapporti tra Norme c.d. bibliche – soprattutto veterotestamentarie – e Norme espressamente canoniche¹⁴⁸; in tale occasione egli ne ha tentato anche una prima concettualizzazione nell'ambito della Teologia del Diritto canonico¹⁴⁹.

Il concetto – ormai stabilizzato attraverso un ultradecennale uso didattico – è stato più recentemente ripreso¹⁵⁰ soprattutto dal prof. Arroba Conde anche in occasioni, circostanze ed ambienti, piuttosto eterogenei e non sempre sensibili al Diritto canonico.

- Una prima occasione, di espressa natura e portata “pastorale” ha visto l'utilizzo della *norma missionis* come apprezzata chiave di lettura del trattamento delle ceneri derivanti da cremazione dei defunti (anno 2014) in occasione della pubblicazione della nuova edizione italiana del Rito delle Esequie¹⁵¹.
- Gli eventi legati ai Sinodi dei Vescovi sulla famiglia e, più ancora, alla riforma del Diritto processuale canonico del 2015 in tema di nullità matrimoniale¹⁵² hanno offerto al prof. Arroba Conde (padre sinodale) la possibilità di utilizzare in più ricorrenze e sedi il concetto di *norma missionis* soprattutto per inquadrare dal punto di vista anche teoretico fondamentale il fenomeno normativo in atto, offrendone un'immediata comprensibilità pure negli ambienti meno tecnici dal punto di vista giuridico e ricevendone positivi riscontri¹⁵³.
- Lo stesso autore ha utilizzato il concetto anche come “chiave ermeneutica” sia dell'esperienza sinodale sulla famiglia, sia della recente riforma

148 Cfr. P. GHERRÌ, *Teologia*, 81-111.

149 Cfr. *ivi*, 107.

150 Sebbene non ulteriormente illustrato e definito.

151 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Cremazione e conservazione dei resti cremati. Status quaestionis e potenziali sviluppi*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. UFFICIO LITURGICO NAZIONALE (cur.), *Rito delle Esequie. Umbra mortis vitae aurora. Prospettive per la riflessione e la prassi*, Roma, 2014, 141, nel quale definisce la “*norma missionis*”: «un nucleo che rapporta l'idoneità e coerenza dei vari tipi di regole canoniche alla loro capacità di garantire un efficace annuncio del Vangelo».

152 Cfr. FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*.

153 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Il Vangelo dell'amore tra coscienza e Norma. Aspetti canonici*, in URL: < <https://famiglia.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/23/2017/11/10/Relazione-Arroba-Conde.pdf> > (al 21/01/2019); intervento al III Simposio sull'*Amoris Laetitia*: “Il vangelo dell'amore tra coscienza e norma”, organizzato dall'Ufficio nazionale per la Pastorale della famiglia della C.E.I.

del Diritto processuale matrimoniale (2017 e 2018)¹⁵⁴; una proposta condivisa ed abbracciata anche in campo teologico¹⁵⁵, oltre che espressamente pastorale.

Per parte propria il prof. Gherrì (nell'anno 2015) ha utilizzato con efficacia il concetto di *norma missionis* all'interno della delineazione di base dei "fondamenti" dell'Ordinamento canonico necessari ad una corretta e rinnovata illustrazione e comprensione del Diritto amministrativo canonico in chiave (anche) comparatistica¹⁵⁶.

Oltre all'attività diretta dei due autori che maggiormente hanno contribuito alla delineazione e promozione del concetto di *norma missionis*, gli anni più vicini all'attualità (2014; 2015) hanno visto estendersi e consolidarsi il suo utilizzo anche all'interno di opere più ampie espressive della concezione del Diritto canonico proposta nell'*Institutum Utriusque Iuris* ed espressamente rivolte al mondo extra-canonico, come sono stati i due Manuali di Diritto canonico pubblicati per le Facoltà italiane di Giurisprudenza¹⁵⁷.

La XIII Giornata canonistica interdisciplinare (marzo 2018) costituisce l'ultima tappa di una gestazione durata circa vent'anni per "dare alla luce" in modo definitivo il concetto insieme ad una sua sufficiente tematizzazione.

154 Cfr. 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; M.J. ARROBA CONDE, *La norma*, 78-112.

155 Cfr. M. GRONCHI, *Il Diritto canonico come strumento del bene. Nella riforma dei Processi di nullità matrimoniale*, in *L'Osservatore Romano*, CLVII (2017), 15 giugno, 6.

156 Cfr. P. GHERRI, *Introduzione*, 33; 40-43; 185; 249.

157 Cfr. M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto canonico*, Coll. *Utrumque Ius*, n. 33, Città del Vaticano, 2014; M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione al Diritto canonico*, Milano, 2015. In particolare: A. IACCARINO, *Introduzione al Diritto canonico*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale*, 17-18; P. GHERRI, *L'Ordinamento canonico: Norme e strutture*, in *ivi*, 55; M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione*, 2-3.

*** Per un monitoraggio dell'evolvere della nozione e dell'utilizzo della *norma missionis* si vedano: URL: <<https://normamissionis.wordpress.com>>; URL: <<http://normamissionis.dirittocanonico.net>>.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore

Identità ecclesiale e *norma missionis*

PAOLO GHERRI

Abstract

Il contributo illustra che cosa sia la “*norma missionis*” che gli autori della Pontificia Università Lateranense stanno utilizzando da qualche anno come sintesi e prospettiva sia della Canonistica che dello stesso Diritto canonico in tutte le sue espressioni più significative.

La riflessione accompagna il passaggio concettuale e giuridico dalla “*missio*” alla “*norma missionis*” attraverso un approccio di carattere sostanzialmente costituzionalistico.

La *norma missionis* viene, poi, rapportata alla *salus animarum*, per giungere ad una prima formalizzazione del concetto di *norma missionis* quale “principio meta-costituzionale” dell’Ordinamento canonico. In chiusura si offre qualche cenno sulla nascita ed evoluzione del concetto ed i suoi primi utilizzi in campo dottrinale.

Parole chiave: *norma missionis*; *salus animarum*; Diritto costituzionale canonico.

Abstract

This essay illustrates what the “norma missionis” is, i.e. a concept that the Pontifical Lateran University authors have been using for some years as a synthesis and perspective of both the Science of Canon Law (Canonistic) and Canon Law itself, in all its most significant expressions.

This consideration accompanies the conceptual and legal transition from the “missio” to the “norma missionis” through a substantially constitutional approach.

The norma missionis is then compared to the salus animarum in order to arrive at a first formalization of the concept of norma missionis as the “meta-constitutional principle” of the Canonical Order. In conclusion, a brief mention is given to the birth and evolution of this concept and its first uses in the doctrinal field.

Keywords: *norma missionis*; *salus animarum*; *constitutional Canon Law*.

IV. EXCERPTA

Sezione non soggetta a *peer-review*.

Urgenze e prospettive pastorali e giuridiche emergenti nella preparazione al Matrimonio canonico oggi¹

MAREK ONDREJ

SOMMARIO 1. La preparazione prossima. 2. La preparazione immediata. 3. Conclusione.
SUMMARY 1. *The close preparation.* 2. *The immediate preparation.* 3. *Conclusion.*

Tanto si scrive e si è scritto sia sul fallimento dei Matrimoni, sia sulla loro palese diminuzione negli ultimi decenni; poco si scrive e si dice, invece, sulla preparazione al Matrimonio come possibile “anello mancante” che riavvicini singoli e società al Matrimonio come tale. In questa prospettiva, rispetto ad epoche precedenti, ai giorni nostri il problema non consiste più nel fatto che i giovani arrivino al Matrimonio non sufficientemente preparati. Infatti, a causa in parte di una visione antropologica pessimistica, destrutturante, che annulla la soggettività, molti dei giovani dubitano perfino che possa esistere nel Matrimonio un dono reale che crei un vincolo fedele, fecondo e indissolubile. Conseguenza di questa visione è, in alcuni casi, il rifiuto della stessa istituzione matrimoniale, considerata come una realtà illusoria a cui potrebbero accedere solo persone con una preparazione speciale. Da qui sorge l’importanza dell’educazione cristiana, fin dall’infanzia, a una nozione giusta e realistica della libertà in rapporto al Matrimonio, come capacità di scoprire il bene del dono coniugale e di orientarsi verso di esso².

1 *Excerptum* della Tesi di Dottorato in Diritto canonico discussa presso la Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università Lateranense e pubblicata nella Collana *Corona lateranensis* della *Lateran University Press*: M. ONDREJ, *La responsabilità nella preparazione giuridico-pastorale al Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 80, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2017, pp. 416.

2 Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, Documento su famiglia, Matrimonio e “unioni di fatto”:

Si tratta di aiutare le persone³ affinché nel cammino verso il Matrimonio, oltre ad identificare la persona dell'altro, abbiano veramente l'intenzione di cogliere l'essenziale dimensione naturale della loro futura coniugalità, «la quale implica per esigenza intrinseca la fedeltà, l'indissolubilità e la potenziale paternità/maternità, quali beni che integrano una relazione di giustizia»⁴.

La problematica della preparazione al Matrimonio non si può ridurre a qualcosa di settoriale⁵; al contrario essa necessita di una riflessione ampia ed articolata. Pertanto, non ci si può limitare alla questione dei soggetti espressamente coinvolti nella preparazione al Matrimonio, ma occorre con responsabilità discernere dinamicamente e affrontare le urgenze dei nostri tempi e le prospettive che si manifestino ai responsabili in tutte le fasi della preparazione e ciò affinché l'incarico di ognuno si possa adempiere correttamente e con più efficacia possibile. Si tratta dell'impegno serio di coinvolgere tutte le strutture della Chiesa e di spingerle a convergere verso un comune intento ordinato alla preparazione adeguata al Matrimonio, in una sorta di nuovo catecumenato⁶.

Uno dei fenomeni, 26 luglio 2000, in E. LORA (cur.), *Enchiridion Vaticanum*, n. 19, Bologna, 2004, 646-647, n. 44. Afferma Papa Francesco che: «Bisogna aiutare i giovani a scoprire il valore e la ricchezza del Matrimonio. Devono poter cogliere l'attrattività di un'unione piena che eleva e perfeziona la dimensione sociale dell'esistenza, conferisce alla sessualità il suo senso più grande, e al tempo stesso promuove il bene dei figli e offre loro il miglior contesto per la loro maturazione ed educazione» (FRANCISCUS PP., *Adhortatio apostolica post-synodalis: Amoris Laetitia*, in *AAS*, CVIII [2016], 393, n. 205; documento abbreviato d'ora innanzi in: "AL").

- 3 Le modalità pastorali di aiuto sono oggi sempre più interpretate secondo la cifra del cammino e dell'accompagnamento, dove "cammino" indica progressione-gradualità (composto cioè di una meta, di tappe intermedie, di mezzi) e "accompagnamento" presuppone una Comunità cristiana che sappia farsi compagna di viaggio, in uno spirito di autentica pastoralità e di vera fraternità cristiana (cfr. E. ZANETTI, *La cura pastorale dei fedeli in situazioni difficili e irregolari*, in M. TINTI [cur.], *Famiglia e Diritto nella Chiesa*, Coll. *Studi giuridici*, n. CVII, Città del Vaticano, 2014, 23).
- 4 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio: Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 1 februarii 2001, in *AAS*, XCIII (2001), 363, n. 7.
- 5 Alla pluralità delle situazioni concrete fa riferimento anche il Sinodo dei Vescovi del 2015 secondo il quale: «Nella formazione alla vita coniugale e familiare, la cura pastorale terrà conto della pluralità delle situazioni concrete» (SYNODUS EPISCOPORUM. CÆTUS GENERALIS XIV, *Relatio finalis*, in *AAS*, CVII [2015], 1182, n. 34).
- 6 Cfr. FRANCISCUS PP., *Allocutio: Ad Tribunal Rotæ Romanæ, occasione inaugurationis Anni iudicialis*, 22 ianuarii 2016, in *AAS*, CVIII (2016), 139. Il Sinodo dei Vescovi nel 2015 e il romano Pontefice parlano di un "cammino d'iniziazione cristiana dei fidanzati" (cfr. SYNODUS EPISCOPORUM. CÆTUS GENERALIS XIV, *Relatio*, n. 58; *AL* 206). Una specie di nuovo 'catecumenato', sollecitato dai padri sinodali e da Papa Francesco, che non sembra però si possa realizzare in una forma simile a quella della preparazione dei candidati al sacerdozio, cioè creare un'Istituzione – *quasi seminarium* – per la formazione dei futuri sposi. Anzitutto si deve ripensare l'efficacia dell'attuale Pastorale prematrimoniale, le sue urgenze e le sfide nelle diverse tappe. Coinvolgere in essa tutta la Comunità significa effettivamente dare l'adeguata importanza a questo tipo di Pastorale nei programmi delle Diocesi e delle Parrocchie. Il nuovo 'catecumenato' non può tuttavia iniziare nel periodo di fidanzamento. È troppo tardi. Non può aver inizio nemmeno nella famiglia, perché prima di costruirla, fu già rea-

1. LA PREPARAZIONE PROSSIMA

La tappa fondamentale del cammino verso la celebrazione delle nozze è la preparazione prossima: essa riguarda soprattutto i fidanzati e dovrebbe configurarsi come un itinerario di fede e di vita cristiana che conduca soprattutto ad una conoscenza approfondita del mistero di Cristo e della Chiesa, dei significati di Grazia divina e di responsabilità del Matrimonio e della famiglia. La durata e le modalità di attuazione saranno necessariamente diverse secondo le situazioni, le possibilità e i bisogni che si manifestano ai responsabili⁷, ma è auspicabile che in questo periodo della vita delle persone si offra un percorso di catechesi⁸ e di esperienze vissute nella Comunità ecclesiale, che

lizzata la decisione delle persone di sposarsi. Si pensa, dunque ad un 'catecumenato' permanente, che si svolga fin dall'inizio della vita della persona umana, con specificità diverse nelle varie tappe della vita, ma con l'unico obiettivo di preparare (aiutare a crescere) le persone nella loro vocazione personale e nella missione di membri del Popolo di Dio. Questo richiede la collaborazione stretta di tutti i soggetti responsabili della preparazione, ognuno secondo la propria condizione giuridica nella Chiesa. In altre parole si tratta della consapevolezza della propria responsabilità concreta e attiva in questo campo e della conoscenza dei doveri che sorgono dallo *status* di un soggetto concreto verso gli eventuali futuri sposi. In merito Franceschi propone una riflessione che dovrebbe interrogare le coscienze degli operatori di Pastorale: «Una delle più gravi malattie della nostra società è costituita dai Matrimoni falliti. Non occorre spendere tante parole per illustrare l'importanza di una accurata preparazione al Matrimonio. Per coloro che desiderano prendere per tutta la vita un impegno di vita religiosa o sacerdotale è previsto un periodo di seria preparazione e riflessione, che dura diversi anni: e per coloro che si sposano? È forse il loro impegno meno serio di quello sacerdotale o religioso? C'è addirittura chi trova troppo lungo un corso prematrimoniale che prevede cinque o sei incontri [...] come stupirsi allora se la Grazia sacramentale rimane infruttuosa in coloro che si sposano in chiesa unicamente perché sembra una cornice romantica o per semplice abitudine familiare?» (H. FRANCESCHI, *La preparazione al Matrimonio [Cann. 1063-1072]*, in P.A. BONNET - C. GULLO [curt.], *Diritto matrimoniale canonico*, I, Coll. *Studi giuridici*, n. LVI, Città del Vaticano, 2002, 327).

7 «Ci sono diversi modi legittimi di organizzare la preparazione prossima al Matrimonio, e ogni Chiesa locale discernerà quale sia migliore, provvedendo ad una formazione adeguata che nello stesso tempo non allontani i giovani dal Sacramento» (AL 207).

8 «Questa rinnovata catechesi di quanti si preparano al Matrimonio cristiano è del tutto necessaria, affinché il Sacramento sia celebrato e vissuto con le dovute disposizioni morali e spirituali. La formazione religiosa dei giovani dovrà essere integrata, al momento conveniente e secondo le varie esigenze concrete, da una preparazione alla vita a due, che, presentando il Matrimonio come un rapporto interpersonale dell'uomo e della donna da svilupparsi continuamente, stimoli ad approfondire i problemi della sessualità coniugale e della paternità responsabile, con le conoscenze medicobiologiche essenziali che vi sono connesse, ed avvii alla familiarità con retti metodi di educazione dei figli, favorendo l'acquisizione degli elementi di base per un'ordinata conduzione della famiglia (lavoro stabile, sufficiente disponibilità finanziaria, saggia amministrazione, nozione di economia domestica, ecc.). Infine, non si dovrà tralasciare la preparazione all'apostolato familiare, alla fraternità». H. FRANCESCHI, *La preparazione*, 331. Secondo Papa Francesco: «Non si tratta di dare loro tutto il Catechismo, né di saturarli con troppi argomenti [...]. Bisogna dare priorità – insieme ad un rinnovato annuncio del *kerygma* – a quei contenuti che, trasmessi in modo attraente e cordiale, li aiutino a impegnarsi in un percorso di tutta la vita con animo grande e liberalità. Si tratta di una sorta di "iniziazione" al Sacramento del Matrimonio che fornisca loro gli elementi necessari per poterlo ricevere con le migliori disposizioni e iniziare con una certa solidità la vita familiare» (AL 207).

preveda gli interventi particolari del sacerdote e di esperti, come pure la presenza di animatori, l'accompagnamento di qualche coppia esemplare di sposi cristiani, il dialogo di coppia e di gruppo e un clima di amicizia e di preghiera. Non si deve dimenticare di coinvolgere in questo cammino delicato anche le famiglie di origine dei fidanzati, dove è già, fin dall'infanzia, iniziato un processo di formazione della persona umana. È necessario consolidare in questo periodo la vita nelle virtù, la verità e il significato della sessualità umana e la responsabilità nei confronti di essa, il discernimento serio sulla vocazione matrimoniale e sulla persona scelta. Occorre, inoltre porre particolare cura perché in tale occasione i fidanzati ravvivino il proprio rapporto personale con Gesù, specialmente ascoltando la Parola di Dio, accostandosi ai Sacramenti, soprattutto partecipando all'Eucaristia⁹. Infine, non si deve tralasciare la preparazione all'apostolato familiare, alla fraternità e collaborazione con le altre famiglie della Comunità, all'inserimento attivo in gruppi, associazioni, movimenti e iniziative che hanno per finalità il bene umano e cristiano del Matrimonio e della famiglia¹⁰. Nonostante l'ampiezza di questa prospettiva generale, la maggior attenzione sarà qui concentrata su alcuni punti rilevanti della preparazione prossima al Matrimonio.

1.1 *Il fidanzamento*

In epoche precedenti la preparazione al Matrimonio poteva contare sul sostegno della società, la quale naturalmente apprezzava i valori e i benefici della vita matrimoniale. Erano poco frequenti sia le Separazioni sia i fallimenti matrimoniali, anche il Divorzio veniva ritenuto come una piaga sociale. Oggi invece si è testimoni di un notevole deterioramento della famiglia e di una corrosione dei valori del Matrimonio. Da un lato si riduce l'indice di nuzialità e dall'altro aumenta la quantità delle Separazioni e dei Divorzi¹¹. In tale clima torna incessantemente un'inquietudine pastorale che si riassume in un interrogativo: chi si sposa è realmente preparato al Matrimonio? Il Codice vigente prevede una serie di procedimenti preliminari, indirizzati a salvaguardare l'accostarsi al Sacramento in modo il più possibile responsabile (cfr. Cann. 1063-1071 *CIC*); ciò potrebbe rendere più efficaci le attività d'indole

9 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad plenariam Sessionem Pontificii Consilii pro Familia*, 8 februarii 2010, in *AAS*, CII (2010), 160.

10 Cfr. H. FRANCESCHI, *La preparazione*, 331.

11 Cfr. T. POCALUJKO, *La prevenzione della nullità del Matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei Tribunali ecclesiastici*, Coll. *Tesi Gregoriana, Diritto canonico*, n. 89, Roma, 2011, 213.

pastorale preventive alla celebrazione del Matrimonio¹². Così la sensibilità pastorale deve dirigersi verso una ricerca tesa a prevenire le unioni coniugali invalide in sede d'ammissione al patto matrimoniale¹³. In tutti i modi e in tutti i periodi della preparazione, attraverso una competente e incisiva opera educativa, bisogna promuovere un clima che possa assicurare il retto svilupparsi del Matrimonio e della famiglia.

L'accingersi a contrarre le nozze presume anche un vero periodo di effettivo fidanzamento¹⁴. Una migliore comprensione di quest'esperienza vissuta da due persone che aspirano a divenire marito e moglie, è indispensabile al fine di celebrare Matrimoni validi e fruttuosi, nonché evitare quelli che potrebbero fallire.

A questo proposito è opportuno ricordare che il Legislatore canonico con il termine "fidanzamento"¹⁵ si riferisce ad uno specifico istituto giuridico, cioè alla promessa di Matrimonio, sia unilaterale sia bilaterale (cfr. Can. 1062 §1 *CIC*), che può essere regolato dal Diritto particolare emanato della Conferenza episcopale, rispettando le Consuetudini e Leggi civili del territorio¹⁶. Con il Codice vigente, infatti, sono venuti meno i requisiti previsti dai §§1 e 2 del Can. 1017 del *CIC* '17 per la validità della promessa canonica di Matrimonio e ci si è limitati a rinviare alle eventuali disposizioni della Conferenza episcopale. Dove queste mancano, la promessa sarà disciplinata sulla base del Diritto naturale e della Consuetudine. Se la promessa, dalla quale non consegue l'Azione per esigere la celebrazione del Matrimonio, è stata fatta in conformità alla Legge civile, avrà il valore che questa le riconosce. Va comunque

12 Cfr. P. MONETA, *Diritto al Matrimonio e Impedimenti matrimoniali*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Gli Impedimenti al Matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani*, Coll. *Studi giuridici*, n. XIX, Città del Vaticano, 1989, 28.

13 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Allocutio: Ad Rotæ Romanæ Tribunal*, 28 ianuarii 2006, in *AAS*, XCVIII (2006), 138.

14 Secondo Martino, oltre a considerare «il ruolo insostituibile del vissuto familiare in quanto scuola di fidanzamento, risulta necessario altresì educare i genitori alla gestione del cammino di fidanzamento dei propri figli, organizzando dei corsi per i padri e le madri a proposito» (C. MARTINO, *Essere fidanzati nella cultura di oggi*, in *Presenza Pastorale*, LX [1990], 600-601).

15 Il termine latino è "sponsalia", dal verbo "spondeo": promettere. La promessa di Matrimonio è un'usanza molto antica praticata già dagli Ebrei, dai Greci, dai Romani e da altri popoli e che la Chiesa non mancò di accogliere nella sua prassi pastorale e giuridica, spogliandola delle superstizioni che l'accompagnavano e donandole un significato religioso (cfr. L. CHIAPPETTA, "Can. 1062", in L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, II, 3 ed., [F. CATOZZELA ET ALII, curr.], Bologna, 2011, 281).

16 Nella situazione socio-religiosa italiana l'istituto della promessa formale di Matrimonio ha scarso rilievo pratico, al punto che la Conferenza Episcopale Italiana ha deliberato di non stabilire in merito alcuna regola applicativa (cfr. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto: 23 dicembre 1983 - Prot. N. 1035/83, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, XVII [1983], 210).

fatto salvo quanto stabilito al §2 del Can. 1062 *CIC*, che l'eventuale Azione di riparazione dei danni può essere esercitata sia dinanzi alla giurisdizione ecclesiastica, sia dinanzi a quella civile¹⁷. Resta tuttavia fermo in ogni modo, ad oggi, che la promessa di Matrimonio non può costituire titolo giuridico per esigere la celebrazione del Matrimonio, ossia per limitare la libertà del soggetto nell'esercizio dello *ius connubii*¹⁸. Questo istituto giuridico, che prende corpo con un atto positivo di volontà, pubblicamente manifestato, e si realizza nel tempo antecedente delle nozze, potrebbe diventare, inoltre, un periodo di verifica delle intenzioni dei fidanzati, della fedeltà vicendevole, della capacità e della sincerità di mantenere la promessa data, ecc.¹⁹

Poiché anche il "Rituale Romano" riconosce un'importanza peculiare al fidanzamento, risulta che non si tratta di un semplice rapporto privato tra i due fidanzati. Infatti, il fidanzamento di fedeli cristiani rappresenta un evento importante per le loro famiglie,

«ed è opportuno celebrarlo con un rito particolare e con una preghiera comune perché, ottenuta la benedizione di Dio, ciò che viene ben cominciato abbia a suo tempo felicemente il suo compimento»²⁰.

La celebrazione di questo rito dovrà essere adattata alle particolari situazioni del momento e può essere presieduta anche da uno dei genitori. «Se invece è presente un sacerdote o un Diacono, allora più opportunamente spetta a lui l'ufficio di presiedere»²¹. L'affermazione del Rituale Romano sulla presenza di un ministro sacro, dove sia possibile, e sulla benedizione dei fidanzati con un rito stabilito dalla Chiesa²², evidenzia che la Chiesa stessa riconosce importanza a questo istituto. Perciò la Comunità ecclesiale dovrebbe offrire un aiuto nel cammino di maturazione e di discernimento ai fidanzati

17 Cfr. J. HERVADA, "Can. 1062", in J.I. ARRIETA (dir.), *Codice di Diritto Canonico e Leggi complementari commentato*, 3 ed., Coll. *Testi legislativi*, n. 5, Roma, 2004, 706.

18 Cfr. P. BIANCHI, "Can. 1062", in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (cur.), *Codice di Diritto Canonico commentato*, Brescia, 2004, 861.

19 La promessa di Matrimonio, è un patto risolutivo, perciò può essere sciolto per vari motivi: a) per decisione consensuale delle parti; b) per denuncia della parte che ha accettato la promessa, qualora questa sia unilaterale; c) per il sopravvenire di una grave malattia, soprattutto mentale; d) per il sorgere di un motivo grave che impedisca il Matrimonio; e) per il mutamento notevole delle circostanze; f) per l'inadempienza di una condizione apposta alla promessa; g) perché si teme fondatamente che il Matrimonio non avrà esito felice, ecc. (cfr. L. CHIAPPETTA, "Can. 1062", in L. CHIAPPETTA, *Il Codice*, 281).

20 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Benedizionale*, Città del Vaticano, 1992, n. 606.

21 *Ivi*, n. 607.

22 «Questo rito può essere usato anche quando, dopo l'inizio del fidanzamento ufficiale, i fidanzati si riuniscono per la necessaria preparazione catechistica da farsi prima della celebrazione del Matrimonio» (*ivi*, n. 610).

che formalizzano un fidanzamento *coram Ecclesia*. Sembra che sia utile far rinascere oggi questa forma istituzionale, sancita responsabilmente dalla Legislazione particolare, per attribuire di nuovo un valore prezioso al tempo del fidanzamento stesso.

1.1.1 Il fidanzamento nei tempi odierni

L'idea di fidanzamento non sempre rientra nel linguaggio corrente degli adolescenti e giovani: del resto le esperienze di coppia non devono, per forza, avere le caratteristiche proprie di questo concetto tradizionalmente inerente all'itinerario prematrimoniale²³. Sembra che il fidanzamento vada oggi considerato sotto due visuali: da un lato come un tempo di Grazia, nella convinzione cristiana, dall'altro come tempo sfuggente, non facilmente determinabile, secondo la percezione ormai diffusa, il quale si autodefinisce, cioè si dà senza un necessario nesso con il Matrimonio²⁴. In questo modo l'iniziale prevalenza del profilo 'istituzionale' del fidanzamento viene posta in secondo piano rispetto alla liberazione dell'aspetto 'istintuale', che è una delle caratteristiche della cultura odierna. Va detto, però, che l'esaltazione delle dimensioni istintivo-sentimentali offre una visione riduttiva dell'uomo e porta, di conseguenza, ad un principio unico che è quello del piacere. In tale ottica, ancor prima di interrogarsi sul perché o sul come, l'istinto tende a creare automatismi e soddisfare bisogni come se fosse un fattore semplicemente privato e individualistico. Al tempo stesso, il seguire l'istinto come fatto individualistico viene spesso richiamato come un diritto. Un'altra riduzione moderna, riguardante il sentimento, consiste nello sperimentare tutto quanto in uno stato d'animo superficiale e passeggero, sebbene si sottolinei l'importanza di ciò che un soggetto sente nei confronti dell'altro soggetto. Il sentimento diviene una sensazione effimera che si consuma per proprio conto anziché aprirsi a cogliere la presenza dell'altra persona.

Tutto ciò comporta ovviamente delle conseguenze, in particolar modo rispetto al fidanzamento. Prima tra queste è quella che si può chiamare "fretta di concludere", di bruciare le tappe, di passare subito, in quanto coppia, nell'area dell'esperienza dell'amore e della vita sessuale. La fretta nell'accorciare

23 Cfr. R. FALCIOLA - D. LAURIA, *Chiamati all'amore, dimensione vocazionale e preparazione al Matrimonio*, in *Presenza Pastorale*, LXIV (1994), 404.

24 Cfr. S. LANZA, *L'approccio pastorale ai nubendi: possibilità e limiti della loro conoscenza da parte dei Pastori e della preparazione alle nozze*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del Matrimonio*, Coll. *Monografie giuridiche*, n. 26, Milano, 2005, 49-50.

le tappe, da fidanzati ma anche prima, conduce però a un appiattimento verso il basso dell'importanza che hanno i gesti d'affetto reciproco²⁵. È per questo che sottostimare l'istituzione del fidanzamento, inteso come periodo atto a predisporre i cardini sottostanti al Matrimonio, è un atteggiamento irresponsabile e presuntuoso²⁶. Un'altra conseguenza da evidenziare è una sorta di dissociazione tra i vari aspetti della vita dell'uomo e della donna, ad esempio, tra il cammino complessivo del progetto sponsale e le espressioni affettivo-sessuali²⁷. Infine vi è un terzo esito di quanto fin qui detto che può essere chiamato dei "tempi prolungati". Si tratta della drammatizzazione del Matrimonio in riferimento alla sdrammatizzazione del gesto sessuale. Ritenendo pesante il patto matrimoniale senza riserve, si pensa di ridurre questo rischio: ci si vuole assicurare ad ogni modo da sorprese. Ne deriva il sempre più frequente costume di essere fidanzati "all'infinito", il che rende più difficile la percezione della scelta coniugale così carica di senso, come se le nozze fossero uguali alla perdita della propria individualità e della libertà del soggetto²⁸. La convivenza prematrimoniale dei fidanzati, che diverge da quella di tipo maritale, acquista una sua autonomia. Al tempo d'oggi, l'amore si autolegittima, prende consistenza in se stesso e non necessita della finalizzazione coniugale. Proprio per questa tendenza all'autolegittimazione, il progetto comune di vita di una coppia si è talmente privatizzato ed ha perso ogni dimensione sociale, sia nei confronti della società civile, sia rispetto alla Chiesa, che il fidanzamento scompare nel suo significato tipicamente istituzionale²⁹.

25 Cfr. G. MORESCHINI, *Fidanzati, per una significativa realizzazione affettiva ed una matura esperienza di fede*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990), 610-616.

26 Cfr. M. COZZOLI, *Il cammino dell'amore*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990), 659.

27 Detto in altri termini: «Mentre sul piano affettivo-sessuale si bruciano le tappe, la coppia è cosciente di essere in cammino verso le nozze e seppure i gesti esprimano uno stato d'animo sentimentale, non sono rivestiti di un vero contenuto di senso. In fin dei conti, il rischio di banalizzare un gesto altamente significativo può ripercuotersi in una banalizzazione del Matrimonio medesimo, siccome non vi è nessuna differenza tra il prima delle nozze e il dopo» (T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 216).

28 Cfr. G. MORESCHINI, *Fidanzati*, 616-618.

29 Secondo Aznar Gil le tipologie attuali di fidanzamento possono tratteggiarsi come segue: a) il fidanzamento normale, cioè quello durante il quale non si ha nessuna difficoltà particolare; b) il fidanzamento superficiale, durante il quale i fidanzati non si conoscono abbastanza bene; c) il fidanzamento menzognero, in cui il fidanzato o la fidanzata si ingannano l'un l'altro, nascondendo difetti, vizi, malattie, ecc.; d) il fidanzamento vissuto per l'unica ed esclusiva ragione dell'attrazione fisica; e) il fidanzamento molto conflittuale, ossia quello fatto di relazioni cattive, rotture, infedeltà, liti, idee differenti sul Matrimonio, mancanza di dialogo e comunicazione; f) il fidanzamento "redentore", in cui uno dei fidanzati, generalmente la donna, conosce i difetti o vizi dell'altra parte e si sposa, nonostante tutti gli avvertimenti, per il fatto che non si rende conto della gravità della situazione in vista della futura vita matrimoniale oppure perché crede di poter aiutare, sanare, cambiare l'altro (cfr. F.R. AZNAL GIL, *La atención pastoral prematrimonial: algunas reflexiones críticas sobre la regulación y práctica en la Diócesis españolas*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LVII [2000], 496-498).

Risulta evidente che l'amore prematrimoniale vissuto in modo ingenuo e idealistico può portare prima o poi allo scoraggiamento o all'abbandono di fronte agli inevitabili problemi in seno alla relazione coniugale. Se le coppie non sanno discernere tra l'innamoramento, l'amore, la convivenza o il patto matrimoniale, se pensano che l'accettare la realtà dell'altro si acquisisca col passar del tempo, se ritengono che l'amore sia un sentimento spontaneo indipendente dalla volontà dei soggetti, ciò vuol dire che si basano soltanto su un'affettività. Sorge così una domanda: cosa fanno queste persone durante il periodo del fidanzamento da non essere in grado di conoscere minimamente il futuro coniuge? La radice di questa ignoranza, però, è il fidanzamento vissuto male³⁰. Perciò si dovrebbe considerare il cammino dei fidanzati sotto due prospettive: da un lato appare come una sfida per i Pastori il fidanzamento come tale, il quale va preso come esperienza di per sé significativa, tanto più che attualmente viene sottovalutato e impoverito nel suo contenuto; dall'altro invece si tratterà della sua apertura ad una peculiare scelta qual è quella della vita coniugale, non vista tuttavia in astratto, ma con una persona concreta³¹.

1.1.2 Le finalità del fidanzamento

La riscoperta dell'istituto del fidanzamento, quell'itinerario finalizzato ad un possibile Matrimonio, in tutte le sue dimensioni, dovrebbe porsi diversi obbiettivi fondamentali. La finalità principale del fidanzamento potrebbe essere chiamata "un cammino a due", legato all'accettare le differenze nella capacità di reciprocità; imparare a fare esperienza dell'altro, decentrandosi da sé, lasciandosi trasformare dalla comparte. Se questa relazione è ben vissuta, arricchisce e protegge il fidanzamento, portando a vari risultati:

«La migliore conoscenza tra i fidanzati; l'accertamento delle capacità di scambio affettivo [...]. Il progressivo sviluppo della comunicazione tanto verbale quanto extra verbale [...]. Il collaudo delle possibilità reciproche a predisporre e iniziare i progetti comuni, che poi si evidenzia da un lato come collegialità e dall'altro come individualizzazione dei ruoli. La creazione di una cultura comune, ovvero si tratta di un confronto sui valori e della scelta di quelli a cui ispirarsi nella fondazione della loro futura convivenza. Il chiarire la disponibilità di ciascuno dei

30 Cfr. F.R. AZNAR GIL, *La atención*, 505. A riguardo Papa Francesco afferma: «Purtroppo molti arrivano alle nozze senza conoscersi. Si sono solo divertiti insieme, ma non hanno affrontato la sfida di mostrare sé stessi e di imparare chi è realmente l'altro» (AL 210).

31 Cfr. G. GERVASIO, *La Comunità cristiana e il cammino spirituale dei fidanzati*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990), 669.

protagonisti alla generazione e all'educazione dei figli. Definire in anticipo quale tipo di relazione si prevede di avere con le famiglie di origine, perché queste ultime non invadano eccessivamente lo spazio affettivo della coppia. Lo scoprire, se le persone sono battezzate e praticanti, la dimensione religiosa della relazione coniugale – un cammino aperto all'Altro, dal quale emergono i nuclei e i compiti profondi della vocazione matrimoniale: la preghiera comune, l'approfondimento della chiamata familiare, il perfezionamento dell'uno per l'altro, ecc. Sebbene, infatti, l'amore autentico passi per una parte dell'uomo e della donna, tuttavia li coinvolge integralmente, chiedendo loro di scrutarsi davanti a Dio, alla Comunità, ai genitori o agli amici. La sottolineatura dell'aspetto vocazionale porta a ribadire, in un'atmosfera di libertà, che il vincolo del fidanzamento non è per forza duraturo e di conseguenza può anche non sfociare nella celebrazione delle nozze. È proprio per questa ragione che lo spazio psicologico dell'essere fidanzati deve essere contraddistinto dall'attesa dell'atto sessuale»³².

A proposito di quanto sopra analizzato, si può giungere ad una rivitalizzazione del tempo del fidanzamento, inteso soprattutto come un periodo privilegiato di crescita nella fede e nelle virtù, nella partecipazione alla vita liturgica e alla carità cristiana, nella preghiera; dall'altro lato, dal punto di vista meramente umano, nel tempo in cui matura la capacità di vivere in due, si riconoscono le proprie doti e i difetti al fine di consolidare la convivenza di tutta una vita³³.

In questa prospettiva

«la preparazione di quanti hanno già formalizzato un fidanzamento, quando la Comunità parrocchiale riesce a seguirli con buon anticipo, deve anche dare loro la possibilità di riconoscere incompatibilità e rischi» (AL 209)³⁴.

32 T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 221.

33 Cfr. V. LA ROSA, *È possibile prevenire le nullità matrimoniali per mancanza di un vero Consenso? Prospettiva pastorale*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione*, 352. Come afferma Loda: «In tale contesto necessita valorizzare il tempo del fidanzamento, come momento privilegiato di Grazia e di crescita nella fede, di preghiera, di partecipazione alla vita liturgica della Chiesa, e di impegno nella carità cristiana; tempo nel quale si matura la capacità di vivere insieme, di progettare, ci si allena alle fatiche della vita a due, si precisano e si consolidano le convinzioni in grado di reggere la convivenza di tutta la vita, tempo e occasione preziosa per conoscere le proprie doti e i propri difetti, che non leghi sentimentalmente i ragazzi in modo molto precoce con il pericolo di arrivare al Matrimonio per forza d'inerzia e demotivati nell'amore; tempo per superare chiusure, passioni, egoismi; tempo di responsabilità che si esprime nel dare stabilità alla relazione nutrendo e potenziando con un amore casto il rapporto di coppia» (N. LODA, *La preparazione al Matrimonio*, in G. DALLA TORRE - C. MIRABELLI [curr.], *Verità e metodo in Giurisprudenza. Scritti dedicati al Cardinale Agostino Vallini in occasione del 25° anniversario della consacrazione episcopale*, Città del Vaticano, 2014, 351).

34 In questo senso il Pontefice ritiene che «i fidanzati dovrebbero essere stimolati e aiutati a poter esprimere ciò che ognuno si aspetta da un eventuale Matrimonio, il proprio modo di intendere quello che è l'amore e l'impegno, ciò che si desidera dall'altro, il tipo di vita in comune che si vorrebbe progettare [...]. Non si deve mai incoraggiare una decisione di contrarre Matrimonio se non si sono approfondite altre motivazioni che conferiscano a quel patto possibilità reali di stabilità» (AL 209).

In questo caso non si dovrebbe incoraggiare la decisione di contrarre il Matrimonio.

Il fidanzamento nella Chiesa potrebbe addirittura essere considerato come una sorta di ministero, riconoscendone lo *status* ecclesiale, in cui i fidanzati acquistano una nuova identità personale orientata verso la celebrazione del Matrimonio. Secondo questa visione il momento in cui la coppia decide di celebrare le nozze acquisterebbe il significato di una sorta di benedizione che fornisce al fidanzamento una nuova identità da viverci non soltanto a livello privato, ma anche nella Comunità ecclesiale e per il bene di tutta la Chiesa³⁵. Perciò Papa Francesco invita «le Comunità cristiane a riconoscere che accompagnare il cammino di amore dei fidanzati è un bene per loro stesse» (AL 207).

1.2 La “formazione progressiva” e una coerente formazione della persona cristiana libera

Parlando della formazione continua e coerente di una persona, si deve evidenziare che, già molto prima della preparazione ultima ed immediata alle nozze, la famiglia, la Comunità ecclesiale, la scuola, la catechesi, i gruppi di giovani devono introdurre – sotto le stesse linee direttrici – la grande avventura cristiana: educare, formare la persona libera e responsabile³⁶. Occorre una proposta formativa di educazione all’amore, alle virtù e alla vita e questo non riguarda solo gli adolescenti al loro primo innamoramento³⁷. Se non si impara ad amare, non si può imparare a fare coppia e a fare famiglia e, se non si impara a “dare la vita” in senso ampio, non si imparerà ad essere una coppia stabile dove le persone si donano giorno dopo giorno³⁸. Oggi più di prima è necessaria la giusta ed integrale preparazione alla celebrazione del Matrimonio, per cui bisogna analizzare, tra l’altro, il tema dei contenuti con i quali andrebbe riempita l’azione pastorale che mira ad aiutare i giovani fidanzati a conoscere la realtà matrimoniale.

35 Cfr. M. MARTÍNEZ PEQUE, *Hacia un “status” eclesial de Noviazgo*, in *Revista Española de Teología*, LVI (1996), 436.

36 Al riguardo si veda: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione al Sacramento del Matrimonio*, Città del Vaticano, 1996, nn. 43-45.

37 «Inoltre i nubendi siano aiutati preventivamente in modo da poter poi mantenere e coltivare l’amore coniugale, la comunicazione interpersonale-coniugale; le virtù e le difficoltà della vita coniugale; e come superare le inevitabili “crisi” coniugali». *Ivi*, n. 46.

38 Cfr. L. SANTOLINI, *Le situazioni matrimoniali irregolari: frutto di malessere religioso e sociale*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (CUI.), *Crisi coniugali: riconciliazione e contenzioso giudiziario*, Coll. *Studi giuridici*, n. LIV, Città del Vaticano, 2001, 128.

L'amore, concentrato sulla realizzazione di sé anziché sulla donazione di sé, profondamente radicato nella società di oggi, favorisce una cultura centrata sulla concezione soggettivo-individualistica che comporta l'indebolimento del valore della relazione. In questa prospettiva è indubbio che uno dei contenuti che spicca nell'affrontare un cammino di formazione e preparazione al Matrimonio sia rappresentato dalle questioni attinenti alle dinamiche del rapporto di coppia in vista della *communitas vitae et amoris*. In concreto, i temi salienti che concernono la persona nella relazione di coppia dovrebbero essere: l'identità, la parità, la specificità dei ruoli; quelli riguardanti la relazione nella integrazione della persona: problematicità, fragilità; quelli relativi al Matrimonio e i suoi costitutivi: unità, fedeltà, indissolubilità, fecondità³⁹.

L'individualismo porta inevitabilmente alla fragilità dell'oblatività, per cui si forma un tipo di persona caratterizzata da una scarsa educazione alla convivenza che, oltre ad un progetto personale, ne abbia uno sociale, aperto all'altro⁴⁰. Frequentemente accade che i coniugi non sono uniti con un vincolo di amore oblativo, ma da un egoismo vissuto a due e per questo motivo parecchi Matrimoni falliscono.

Pare così di tutta evidenza la necessità di mettere in rilievo nella Pastorale dei fidanzati le seguenti caratteristiche dell'amore: la totalità e la pienezza del dono di sé, che include la vita e l'essere dell'altro; la gratuità espressa nell'intento di sacrificarsi, come pure l'aspetto salvante che sa perdonare. Il sacrificio e la croce si chiariscono nel quadro dell'amore di Cristo verso la sua Chiesa. Sarebbe difficile recuperare una visione dell'amore, specialmente in alcune manifestazioni dal sapore giuridico come la fedeltà e l'indissolubilità, se non per il tramite del rapporto Gesù-Chiesa⁴¹.

Perciò la fede personale soccorre i futuri sposi nello scoprire i valori e le ricchezze dell'amore, affinché sappiano scegliere consapevolmente tale stato di vita e donare se stessi. Al di là dei principi spirituali ed etici sull'amore, non può mancare in tale contesto anche un cenno circa la sessualità, che va senza dubbio inclusa come parte integrale del processo formativo alla vita coniugale⁴².

39 Cfr. S. LANZA, *L'approccio*, 68. «Il risultato finale di questo periodo di preparazione prossima sarà perciò costituito dalla chiara consapevolezza delle note essenziali del Matrimonio cristiano». PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 45.

40 Cfr. C. MARTINO, *Essere fidanzati*, 600.

41 Cfr. L. GALLI, *Il fidanzamento, tempo di dialogo e di discernimento, esperienza di comunione nello Spirito*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990), 639.

42 Cfr. T. VANZETTO, *La preparazione al Matrimonio, compito di tutta la Comunità cristiana ed esigenza attuale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XV (2002), 352.

1.2.1 La necessità di una formazione seria alla fede e la proposta catecumenale

I contenuti della formazione prematrimoniale dovranno privilegiare non solo la Morale, ma, prima di tutto, la fede secondo la situazione concreta dei fidanzati. Al giorno d'oggi siamo di fronte ad un crescente numero di battezzati "non credenti" che, nonostante ciò, chiedono la celebrazione del Matrimonio in chiesa. Le prevedibili difficoltà ricadono su coloro che sono responsabili della preparazione al Matrimonio e che hanno il non facile compito di armonizzare gli aspetti umani con quelli soprannaturali. Frequentemente questi ultimi appaiono giustapposti ai primi e perciò si deve cercare di cogliere le occasioni giuste per catechizzare e/o riavvicinare i fidanzati alla fede⁴³. In riferimento alla celebrazione del Matrimonio non si tratta soltanto di sposarsi in chiesa, ma di sposarsi in Cristo (cfr. *Ef* 5,22-24) come annunzia san Paolo Apostolo, cosicché un amore umano possa rispecchiare e partecipare all'amore di Dio verso la sua Chiesa⁴⁴. Il Matrimonio di due battezzati, cioè di due persone già inserite nel mistero di salvezza, è perciò stesso un evento di Grazia, partecipando allo stesso mistero, e pertanto si modella sull'unione che lega Cristo alla Chiesa e la Chiesa a Cristo⁴⁵. Purtroppo al giorno d'oggi, molti giovani, benché non comprendano né la realtà di Dio, né quella della Chiesa, intendono sposarsi canonicamente senza avere un'iniziazione alla fede, ammettendo che, pur essendo stati battezzati, essi non professano alcun credo religioso, o non credono nella divinità di Gesù Cristo⁴⁶.

43 Ad esempio: approfittare del corso prematrimoniale per la catechesi delle coppie. Molte volte i corsi si incentrano invece esclusivamente attorno agli aspetti umani. La sfida consiste perciò nell'integrare le due visuali: quella umana (psicologico-sociale) e quella soprannaturale (fede, partecipazione ai Sacramenti, celebrazione liturgica, ascolto della Parola di Dio, ecc.), due dimensioni che scaturiscono dalla natura specifica del Sacramento del Matrimonio (cfr. A. CATTANEO, *Gli "incontri per fidanzati": importanza, problemi e spunti di soluzione al fine di prevenire nullità matrimoniali*, in M.A. ORTIZ [cur.], *Ammissione*, 369-370).

44 San Paolo afferma che come Cristo per amore verso suo Padre ama la sua Chiesa e la Chiesa ama Cristo, così deve avvenire degli sposi, i quali debbono amarsi tra di loro ed in tale amore realizzare la loro sottomissione al Padre. Si tratta di un amore totale, di un'unione definitiva, ultima, perfetta e quindi indissolubile, in cui ciò che conta è il bene dell'altro (cfr. A. SILVESTRELLI, *Matrimonio, fede e Sacramento*, in P.A. BONNET - C. GULLO [cur.], *Sacramentalità e validità del Matrimonio nella Giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXXVI, Città del Vaticano, 1995, 128-129).

45 Cfr. *ivi*, 129.

46 Afferma Silvestrelli che ci si è chiesto da parte di teologi e soprattutto di pastoralisti se, per il solo fatto che si tratti di battezzati, si possa consentire loro la celebrazione del Matrimonio religioso. Non sono pochi coloro che ritengono la cosa discutibile e quindi invocano modifiche alla Legislazione vigente. Il medesimo autore afferma: «Risulta evidente che sebbene l'attitudine del battezzato in rapporto alla fede abbia importanza decisiva sul piano pastorale, essa non incide sul rapporto Battesimo-Matrimonio Sacramento» (*ivi*, 131-132).

Tale situazione, per naturale conseguenza, dovrebbe essere un'opportunità privilegiata per annunciare il Vangelo, tanto più che è ben nota la positiva correlazione tra la preparazione al Matrimonio e l'educazione religiosa. «La sfida consisterà nel far vedere ai giovani la bellezza della fede in Gesù Cristo e la libertà del credente, in un universo multi-religioso»⁴⁷. Pertanto tutta la Comunità ecclesiale guidata dai Pastori dovrebbe favorire i programmi di tale preparazione alla vita matrimoniale compaginati con una proposta di formazione religiosa, con la finalità di formare cristianamente i fidanzati⁴⁸. Emerge dunque la necessità di itinerari di fede che possano essere altresì autentici cammini verso la maturazione umana e cristiana. In siffatta impostazione il Matrimonio può essere visto più quale Sacramento d'iniziazione, mentre la preparazione venir proposta come una tappa d'e-vangelizzazione. La sua organizzazione potrebbe essere modellata a seconda delle indicazioni del «Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti»⁴⁹. Se, infatti, è lecito considerare il Matrimonio un Sacramento d'iniziazione alla vita cristiana, forse non è del tutto infondato pensare ai fidanzati come catecumeni guidati verso una piena incorporazione in Cristo⁵⁰. Tale analogia tra il tempo di fidanzamento e il catecumenato, apparsa durante il Sinodo dei Vescovi del 1980, è stata accolta nell'Esortazione apostolica «*Familiaris Consortio*»⁵¹ ma, sebbene alcuni studiosi ipotizzino la configurazione del catecumenato e, in questa linea, del fidanzamento in un'ottica più sacramentale⁵², la ricerca finora svolta circa la qualità del percorso verso il

47 CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Instrumentum laboris: Educare oggi e domani. Una passione che si rinnova*, in *Seminarium*, LIV (2014), n. 1-2, 110.

48 Lo ribadisce pure il romano Pontefice dicendo: «I giovani [...] devono sentire la vicinanza e l'attenzione della famiglia e della Comunità nel loro cammino di crescita nella fede» (FRANCISCUS PP., *Litteræ encyclicæ de fide: Lumen Fidei*, in *AAS*, CV [2013], 591, n. 53).

49 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti*, Città del Vaticano, 1994.

50 Cfr. T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 265-266.

51 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica: Familiaris Consortio*, in *AAS*, LXXIV (1982), 159-162, n. 66 (documento abbreviato d'ora innanzi in: «FC»). Sotto l'aspetto di un'analisi storico-genetica, suddetta analogia emerge da due differenti luoghi. Dapprima, in ambito italiano il ricorso all'analogia tra fidanzamento e catecumenato fu suggerito con una motivazione strategica: la preparazione alla vita coniugale diventava in questa visione un'occasione per rimotivare la scelta religiosa dei fidanzati. Per quanto invece concerne gli Episcopati africani e asiatici, la scelta aveva una ragione piuttosto strutturale, ovvero cercare una migliore integrazione tra i fattori tradizionali e quelli canonici (cfr. T. CASTIGLIONI, *Un catecumenato prematrimoniale?*, in *La Scuola Cattolica*, 137 [2009], 333-334).

52 «Da un lato il catecumenato è qualcosa di molto diverso da una speciale istruzione religiosa, è parte di un Sacramento: non elemento a priori, ma elemento integrante del Sacramento stesso. D'altra parte il Sacramento non è soltanto esecuzione liturgica, ma un processo, una via lunga che richiede tutte le forze dell'uomo, intelligenza, volontà e sentimenti». J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, in *Communio*, XXVII (1976), 31.

Matrimonio sembra che sia ancora piuttosto acerba. Stando così le cose, va detto pure che l'esperienza del catecumenato non è pienamente 'trasferibile' alla preparazione dei fidanzati⁵³. Perciò l'analogia tra il catecumenato e il fidanzamento non va intesa in termini stretti, ma piuttosto quale principio d'ispirazione utilizzando il "Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti" come metodologia di introduzione progressiva dei candidati nei contenuti della fede, al fine di avvicinare la vita delle persone alle esigenze della vita cristiana, anche nel caso di persone già battezzate⁵⁴. Nel caso dei fidanzati si segue lo stesso obiettivo: quello di avvicinarli all'esperienza della fede vissuta insieme agli altri, in modo tale da sentirsi chiamati ad amarsi l'un l'altro, spinti da una vocazione⁵⁵. Riguardo a queste necessità si deve sottolineare l'esigenza

«di un radicamento della preparazione al Matrimonio nel cammino di iniziazione cristiana, sottolineando il nesso del Matrimonio con il Battesimo e gli altri Sacramenti» (AL 206).

Riassumendo quanto si è detto sul nesso tra l'ispirazione tratta dal catecumenato e la preparazione dei fidanzati al Matrimonio, va concluso che tale itinerario di fede tende a coniugare diverse attenzioni, che sono quanto mai urgenti nell'odierna situazione socio-ecclesiale:

«La necessità di legare la formazione al Matrimonio con una esperienza di fede; l'intento di offrire una proposta non limitata alla formazione dottrinale; la possibilità di introdurre nel cammino una certa gradualità; l'impegno perché la formazione continui anche dopo la celebrazione del Sacramento e si evolva in un cammino di spiritualità familiare»⁵⁶.

53 Cfr. T. CASTIGLIONI, *Un catecumenato*, 334. «Una tale catechesi post-battesimale, però, non è mai un catecumenato. Il termine catecumenato, perciò, dovrebbe evitarsi in questo contesto riservandolo solo ai "veri" catecumeni» (SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Riflessioni sul capitolo IV dell'Ordo Initiationis Christianæ Adulorum*», in *Notitia*, IX [1973], 274).

54 Si evidenzia che Holmes nella sua proposta compone la formazione dei fidanzati, intrecciando le successive tappe della preparazione prematrimoniale con i corrispondenti riti liturgici. Quindi, dopo la preparazione remota avrebbe luogo il "rito di accettazione nell'ordine del fidanzamento". In seguito, la preparazione prossima sfocerebbe nel "rito d'elezione" durante il quale ufficialmente si riconosce l'intenzione dei fidanzati di contrarre il Matrimonio sacramentale. Infine, la preparazione immediata concluderebbe tutto il percorso formativo attraverso il "rito di celebrazione delle nozze" (cfr. P.A. HOLMES, *A Catechumenate for Marriage: Presacramental Preparation as Pilgrimage*, in *Journal of Ritual Studies*, VI [1992], n. 2, 93-113).

55 Cfr. A. FONTANA, *Per iniziare un cammino di fede con i fidanzati. Evangelizzare i fidanzati a partire dalla loro esperienza di coppia*, in *Catechesi*, LXII (1993), n. 7, 32-34.

56 P. CASPANI, *Condizioni di accesso al Sacramento del Matrimonio*, in *La Scuola Cattolica*, 137 (2009), 362.

1.2.2 La proposta delle virtù e la maturazione della vita affettivo-sessuale

Nel contesto della cultura odierna dovrebbe essere inserita nei programmi di preparazione al Matrimonio anche la formazione alle virtù. In un testo classico sant'Agostino definisce le virtù cardinali (prudenza, giustizia, forza e temperanza) rispetto all'amore: esse sono importanti perché si tratta delle quattro virtù su cui poggiano tutte le altre. Per lui queste virtù cardinali sono quattro modalità di amore⁵⁷. Infatti: «L'ordine dell'amore è la virtù»⁵⁸. Per san Tommaso le virtù sono il frutto di un'amicizia: si tratta esattamente, dell'amicizia con Dio che la tradizione cristiana chiama "carità"⁵⁹. La carità significa l'amore stesso di Dio che «è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato» (*Rm 5,5*). Questo "amore" arrivando all'uomo, ordina i suoi desideri, generando le virtù. In tal modo si vede che acquisire la virtù – ossia l'integrazione delle dimensioni che l'amore scopre all'interno dell'uomo – è possibile soltanto se ci si addentra nel 'campo magnetico' del vero amore, dell'amicizia che Dio offre agli uomini. Senza questo dono primordiale, qualsiasi tentativo di integrare pienamente le forze che muovono il cuore è condannato al fallimento. Ciò significa che lo sforzo per conseguire la virtù deve essere preceduto dall'amore e deve tendere al suo rafforzamento. Per tale ragione la virtù non è semplicemente una perfezione personale, una realizzazione della persona stessa che la innalza al di sopra degli altri. In gioco non c'è un perfezionismo narcisista, ma la capacità della persona concreta di amare veramente, affinché possa donarsi totalmente all'altra persona⁶⁰. Come rileva Papa Francesco nell'Esortazione apostolica *Amoris Lætitia*:

«La virtù è una convinzione che si è trasformata in un principio interno e stabile dell'agire. La vita virtuosa, pertanto, costruisce la libertà, la fortifica e la educa, evitando che la persona diventi schiava di inclinazioni compulsive disumanizzanti e antisociali. Infatti, la dignità umana stessa esige che ognuno "agisca

57 «Il fatto di dire che la virtù è quadripartita, lo si dice, per quanto comprendo, in considerazione della varietà delle disposizioni che lo stesso amore assume. Così queste famose quattro virtù [...] non esisterei a definirle anche così: la temperanza è l'amore integro che si dà a ciò che si ama; la forza è l'amore che tollera tutto agevolmente per ciò che si ama; la giustizia è l'amore che serve esclusivamente ciò che si ama e che, a causa di ciò, domina con rettitudine; la prudenza è l'amore che distingue con sagacia ciò che è utile da ciò che è nocivo». AGOSTINO D'IPPONA, *I costumi della Chiesa cattolica*, in SANT'AGOSTINO, *Polemica con i Manichei*, Coll. Opera omnia di Sant'Agostino, (L. ALICI - A. PIERETTI, curr.) n. XIII/1, Roma, 1997, 53, 1.15.25.

58 J. HERVADA, *Studi sull'essenza del Matrimonio*, Coll. Monografie giuridiche, n. 17, Milano, 2000, 175.

59 Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1.

60 Cfr. C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Chiamati all'amore. La Teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Milano, 2010, 182-183.

secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali”» (AL 267).

In questo modo le virtù: da un lato sono concepite come complesso di capacità per contrarre il Matrimonio, donandosi reciprocamente *ad constituendum totius vitae consortium*; dall'altro sono acquisite con l'autodisciplina in un processo di maturazione della persona che diventa urgente dal punto di vista della capacità ad emettere l'*actum voluntatis*, «*quo vir et mulier fœdere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum Matrimonium*» (cfr. Can. 1057 §2 CIC). Risulta molto significativo il fatto che il Diritto matrimoniale canonico si sia limitato prioritariamente a studiare le patologie coniugali, i vizi del Consenso, le cause di nullità ed i procedimenti per riconoscerla, mentre allo stesso tempo si è disinteressato di una seria riflessione sulla “capacità” in quanto realtà previa al Matrimonio e condizione necessaria per la sua nascita⁶¹. Vi sono Matrimoni che sono stati contratti invalidamente, tuttavia avrebbero potuto non essere tali, qualora si fossero prese le debite misure per superare gli ostacoli nel percorso della formazione dei nubendi⁶². Se infatti il Consenso è un atto virtuoso, ne consegue l'importanza della virtù per un Matrimonio valido e fruttuoso. Il punto nodale sta nel determinare se, nel momento del Consenso, il grado del vizio era talmente forte che il contraente non disponeva di se stesso nella misura minima per donarsi all'altra persona. Che cosa può dare all'uomo questa attitudine a sapersi donare, cosicché con una decisione volontaria si instauri la tendenza a dedicarsi in quanto coniuge? Si ritiene che siano proprio le abitudini virtuose che l'uomo assorbe come frutto di un processo di sviluppo naturale delle proprie tendenze. Esse sono i mezzi che consentono la maturazione armonica dei progetti ontologici al fine di realizzare le azioni rette, vale a dire: conseguire la capacità dell'autodominio sino a poter donarsi totalmente e reciprocamente. In effetti, emerge l'importanza di prendere in considerazione le virtù morali nella preparazione alla vita sponsale, senza le quali è impossibile parlare della capacità al Matrimonio e del cammino verso l'edificazione della vita coniugale⁶³. Così si può delineare un altro ambito di contenuti formativi da annoverare nella preparazione

61 Cfr. H. FRANCESCHI, *La Teoría de las virtudes como aportación al concepto de capacidad para el Consentimiento matrimonial*, in *Cuadernos Doctorales. Derecho Canónico, Derecho Eclesiástico del Estado*, X (1993), 85-156.

62 «Anche se è difficile e dubbioso, in un primo approccio, considerare una persona incapace a cagione dell'esistenza di vizi, non è infondato che nella misura in cui esistano vizi radicati nei futuri sposi ci sarà un maggior pericolo di simulazione nel Consenso, dato che si rende difficile assumere delle esigenze che chiedono all'uomo una basilare rettitudine della vita». T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 233.

63 Cfr. H. FRANCESCHI, *La Teoría*, 113-115; 125-126.

prematrimoniale, cioè una rivitalizzazione del valore delle virtù teologali, morali e dei consigli evangelici⁶⁴.

«Questo periodo, perciò, non sarà soltanto un approfondimento teoretico, ma anche un cammino di formazione, in cui i fidanzati, con l'aiuto della Grazia e fuggendo ogni forma di peccato, si preparano a donare se stessi come coppia a Cristo che sostiene, purifica, nobilita il fidanzamento e la vita coniugale. Acquista così pieno senso la castità prematrimoniale e squalifica le convivenze previe, i rapporti prematrimoniali, ed altre espressioni come il *Mariage coutumier* nel processo di crescita dell'amore»⁶⁵.

La motivazione della necessità di mettere in rilievo la virtù della castità nel processo formativo dei fidanzati va considerata principalmente sotto l'aspetto della crescita dell'amore. Essa, in quanto implica il dono sincero di sé nella vita coniugale, è fortificata dalla disciplina dei sentimenti, delle pulsioni sessuali, degli affetti, che aiuta a giungere all'autodominio. In tal senso la castità diventa l'energia spirituale che sa liberare l'amore dall'egoismo, rendendo l'uomo padrone della propria sessualità⁶⁶. Così l'educazione alla castità dei giovani diventa, in modo naturale, una preparazione alla paternità e alla maternità responsabili⁶⁷. Si evidenzia che nel contesto odierno, da un lato la caduta della delegittimazione sul piano sociale del vivere rapporti sessuali fuori del Matrimonio e, dall'altro lato, l'impostazione soggettivistico-permissiva inducono ad un'espressione principalmente genitale dell'incontro prematrimoniale. Il fenomeno dei rapporti sessuali prima del fidanzamento e prima del Matrimonio fa capire che in essi la sessualità non è al servizio della crescita nell'amore, giacché l'esperienza pulsionale e sentimentale si antepone ai valori della libertà e dello spirito. La crescita spirituale e integrale dell'uomo è asincrona rispetto alla capacità istintiva e sentimentale⁶⁸: se questo sviluppo viene stravolto e si fa della sessualità un'avventura sperimentale riducibile alla mera genitalità⁶⁹ scissa dalla visione integrale della persona, pur sublima-

64 Per approfondire la tematica riguardo alle virtù dei fidanzati si veda: L. ALICI, *L'itinerario interiore dei fidanzati: ascesi, virtù e strumenti*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990), 654-656.

65 PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 37.

66 Cfr. H. FRANCESCHI, *La Teoria*, 129. La virtù della castità che rende i fidanzati «capaci di dominio sull'istintività egoista, nel rispetto della dignità personale, che fa attenti i giovani a riservare solo al domani il dono totale di sé, perché unicamente nel Matrimonio esso raggiunge la pienezza del suo significato» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e Sacramento del Matrimonio*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, IX [1975], 130, n. 76).

67 Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato*, Città del Vaticano, 1995, nn. 131-132.

68 Cfr. M. COZZOLI, *Il cammino*, 660.

69 Come afferma Bonnet: «Più specificamente la sessualità è non un qualche cosa, anche di estremamente

ta da un autentico coinvolgimento emotivo, lo stesso percorso dei fidanzati ne risulta rovesciato. Si deve constatare che un rimedio all'odierna concezione individualistica della sessualità, incentrata sulle pulsioni dell'individuo, appare una necessità urgente a causa di questa deformazione dell'istinto sessuale usato prevalentemente in funzione di sé. In effetti risulta che principalmente le mancanze d'integrazione dell'istinto sessuale stanno all'origine di molte cause d'immaturità psicologica. Per affrontare il problema occorre una buona integrazione sessuale nella personalità del giovane, sin dal tempo della sua adolescenza. Si tratta, dunque, della fusione e della coordinazione di tutti i fattori istintuali che sorgono dalla sessualità con le dimensioni affettiva, intellettuale e volitiva, in un sistema unitario e maturo di personalità⁷⁰.

In questa prospettiva è opportuno offrire un cammino formativo che sappia condurre i fidanzati alla scoperta del valore sia della sessualità che della castità. La maturazione della vita affettivo-sessuale sorge infatti dal dominio di sé, il che presuppone virtù come il pudore, la temperanza, il rispetto, l'apertura all'altra persona. Infine bisogna evidenziare che l'educazione alla castità si sviluppa insieme all'impegno di coltivare le altre virtù, in modo speciale l'amore cristiano-carità, il valore del rispetto, dell'altruismo e del servizio⁷¹. Già i bambini e i giovani devono essere incoraggiati a stimare e praticare l'autocontrollo e il ritegno, a vivere in modo ordinato, a fare sacrifici personali in uno spirito di amore per Dio, di autorispetto e di generosità per gli altri, senza soffocare i sentimenti e le tendenze ma incanalandoli in una vita virtuosa⁷².

1.3 I corsi prematrimoniali

I documenti conciliari e postconciliari, gli atti del Magistero ed anche la Legislazione universale e particolare abbondano di indicazioni e suggerimenti e costituiscono un materiale di grande aiuto alla Pastorale prematrimoniale. In essi domina il problema della preparazione, alla quale vengono finalizzati

importante come la stessa genitalità, che l'uomo possiede, ma esprime "ciò che l'uomo è", contrassegnandone tanto profondamente l'esistenzialità da non riuscire neppure ad immaginarla senza» (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, 206).

70 Cfr. F. POTERZIO, *È possibile prevenire le nullità matrimoniali per incapacità consensuale?*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione*, 331.

71 «Sono anche importanti quelle virtù che la Tradizione cristiana ha chiamato le sorelle minori della castità (modestia, attitudine al sacrificio dei propri capricci), alimentate dalla fede e dalla vita di preghiera». PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità*, n. 55.

72 Cfr. *ivi*, n. 58.

la scelta e l'uso dei mezzi che la devono rendere efficace. Tra essi emergono i corsi o gli itinerari di preparazione al Matrimonio⁷³, che dovrebbero rientrare nel progetto educativo di ogni Chiesa particolare⁷⁴. La preparazione al Matrimonio va vista ed attuata come un processo graduale e continuo che inizia fin dall'infanzia nell'ambiente familiare, purtroppo però in molti casi la famiglia, per le proprie lacerazioni e controtestimonianze, non è più in grado di preparare i giovani alla vita coniugale, o costituisce addirittura uno degli ostacoli per un sereno e positivo approccio al Matrimonio. In una cultura e in una società che rifiutano gli elementi essenziali del Matrimonio cristiano, la Chiesa dovrà quindi prodigarsi affinché nella Pastorale ordinaria ci sia il dovuto spazio per favorire un'adeguata preparazione dei giovani al Matrimonio. Risulta quindi facile comprendere l'enorme rilevanza dei c.d. corsi di preparazione al Matrimonio, che diventano di fatto l'unica vera e grande occasione per colmare le immense lacune dimostrate da tanti giovani che si accingono a sposarsi⁷⁵. Pur senza addentrarsi in una analisi dettagliata della questione è necessario fare almeno un rapido cenno ai contenuti e agli obiettivi dei corsi prematrimoniali e, in seguito, offrire qualche suggerimento per migliorarne la parte giuridica.

1.3.1 Gli obiettivi e i contenuti dei corsi

Il corso di preparazione, nonostante la sua importanza di mezzo formativo, non è spesso sufficientemente utilizzato a causa di varie difficoltà nella realizzazione di un percorso formativo di questo tipo. Uno dei problemi sorge dall'errore di pensare che i corsi di preparazione al Matrimonio siano

73 L'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio* inserisce i corsi prematrimoniali nella preparazione immediata del Matrimonio, che deve avere luogo negli ultimi mesi o settimane che precedono le nozze. Il Pontificio Consiglio per la famiglia nel documento "Preparazione al Sacramento del Matrimonio" li tratta nella tappa prossima. Sembra infatti che sia meglio considerare i corsi prematrimoniali come tappa prossima poiché i corsi hanno più un carattere formativo che informativo. Inoltre, se nell'esame degli sposi che precede la celebrazione si presentassero carenze e difficoltà nella dottrina e nella pratica, ai nubendi potrebbe essere offerto un percorso verso la maturazione (è necessario garantire il tempo sufficiente) inquadrato nel corso prematrimoniale (cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 48).

74 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma, 1993, n. 56. Secondo Giovanni Paolo II: «Né va tralasciata, nel contesto dell'educazione, la questione essenziale della scelta vocazionale e, in essa, in particolare della preparazione alla vita matrimoniale. Notevoli sono gli sforzi e le iniziative messi in atto dalla Chiesa a favore della preparazione al Matrimonio, ad esempio sotto forma di corsi organizzati per i fidanzati. Tutto ciò è valido e necessario. Ma non va dimenticato che la preparazione alla futura vita di coppia è compito soprattutto della famiglia» (IOANNES PAULUS PP. II, *Litteræ familiis datæ ipso volvente sacro familiæ Anno MCMXCIV: Grati-simam Sane*, in *AAS*, LXXXVI [1994], 902-903, n. 16).

75 Cfr. A. CATTANEO, *Gli "incontri"*, 363-364.

“obbligatori” per chi vuole sposarsi in chiesa e quindi senza la partecipazione al corso non ci si può sposare. Occorre chiarire anzitutto che obbligatorio e indispensabile non è il corso ma un’adeguata preparazione al Matrimonio⁷⁶. Tuttavia la partecipazione ai corsi, in quanto moralmente obbligatoria, non dovrebbe essere dispensata facilmente⁷⁷. Ciò richiede un opportuno sforzo di sensibilizzazione dei fidanzati affinché, spiegando loro l’importanza dell’impegno matrimoniale e delle responsabilità che assumono, siano essi i primi ad essere convinti della necessità di accurata formazione verso il Matrimonio⁷⁸. Nel caso dell’eventuale omissione di tale preparazione «è necessario tuttavia venire incontro alle difficoltà dei fidanzati prevedendo per loro forme diversificate di accompagnamento»⁷⁹.

76 Come afferma Egeh: non è previsto alcun obbligo di formazione prematrimoniale per gli sposi. Non si tratta di un requisito per la lecita o tanto meno valida celebrazione della nozze. «L’onere giuridico è solo dei Pastori, che devono provvedere ai fedeli affidati alla loro cura pastorale l’assistenza necessaria per lo stato matrimoniale [...]. Tuttavia, l’obbligo di adeguata preparazione al Matrimonio – nel senso di vagliare la fondamentale idoneità, conoscenza, volontà e disposizione matrimoniali – è assoluto, e si distingue dai mezzi utili a tale scopo (come un corso oppure un percorso formale di formazione prematrimoniale) che ne costituiscono strumenti soltanto facoltativi» (B.N. EJEH, *Ammissione alle nozze. La “misericordia preventiva” della Normativa e della Pastorale prematrimoniale*, in C.J. ERRÁZURIZ - M.A. ORTIZ [curr.], *Misericordia e Diritto nel Matrimonio*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 13, Roma, 2014, 52).

77 A riguardo dell’obbligatorietà dei corsi di preparazione afferma Giovanni Paolo II: «Benché il carattere di necessità e di obbligatorietà della preparazione immediata al Matrimonio non sia da sottovalutare – ciò che succederebbe qualora se ne concedesse facilmente la dispensa – tuttavia, tale preparazione deve essere proposta e attuata in modo che la sua eventuale omissione non sia di impedimento per la celebrazione delle nozze» (FC 66). Secondo Egeh: «Sarebbe, ad esempio pastoralmente imprudente procedere a un Matrimonio che già in partenza presentasse palese dubbio sull’adeguata preparazione della coppia, la quale, ciò nonostante, rifiutasse senza alcun valido motivo un corso formativo oppure qualche altra seria alternativa di assistenza prima o dopo le nozze [...]. Bisogna usare cautela anche nei confronti degli sposi che, con la pretesa di essere “fedeli praticanti” oppure di saperne già abbastanza sul Matrimonio e sulla famiglia, rifiutano i corsi. Infatti, sono invece di solito gli stessi fidanzati, seriamente impegnati nel cammino di fede, i primi a chiedere e a cercare di prepararsi al meglio per la vita matrimoniale, sapendo che essa richiede formazione adeguata in virtù delle sue impegnative responsabilità coniugali, familiari, sociali ed ecclesiali» (B.N. EJEH, *Ammissione*, 53).

78 Cfr. A. CATTANEO, *Gli “incontri”*, 365.

79 H. FRANCESCHI, *Preparazione al Matrimonio e prevenzione della nullità*, in H. FRANCESCHI - M.A. ORTIZ (curr.), *Verità del Consenso e capacità di donazione. Temi di Diritto matrimoniale e processuale canonico*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 5, Roma, 2009, 84. L’autore riguardo all’obbligatorietà dei corsi afferma: «Sarebbe perciò un abuso vietare la celebrazione liturgica a coloro che non abbiano partecipato ai corsi preparatori della Diocesi o della Parrocchia in questione. Come in tutto, si richiede discernimento pastorale dinanzi al singolo caso, insieme a un atteggiamento di ascolto e di accoglienza dei nubendi, che venga incontro alle oggettive difficoltà di coloro che vogliono celebrare il Matrimonio: possibilità di fare altrove i corsi, colloqui più approfonditi da parte del Parroco, ricorrere all’aiuto di coppie specialmente formate che possano seguire i giovani che desiderano contrarre il Matrimonio, ecc. Quello che non si deve fare è esigere, senza nessun’altra possibilità, la frequenza al corso organizzato dalla Parrocchia come requisito necessario per celebrare in essa il Matrimonio, perché questo potrebbe ledere lo *ius connubii* dei fedeli» (H. FRANCESCHI, *La preparazione*, 338).

I corsi prematrimoniali, come afferma Benedetto XVI, «devono essere un cammino di riscoperta, per reimparare quanto il nostro essere ci dice», stimolando così «una vera decisione per il Matrimonio secondo il Creatore e il Redentore»⁸⁰. Per raggiungere tali obiettivi bisogna proporre catechesi prematrimoniali e consentire ai fidanzati di prendere parte attiva agli incontri. In tal modo è possibile oltrepassare una riduttiva pratica, tendenzialmente teoretica e troppo avulsa della realtà, affinché i corsi prematrimoniali abbiano più un carattere formativo che informativo⁸¹. È da evitare che il corso diventi una formalità. Invece deve essere flessibile in modo da tener conto delle necessità di ogni individuo e delle precedenti esperienze che una persona porta con sé alla vita coniugale. Come l'intera attività della preparazione alla vita coniugale così i corsi prematrimoniali devono essere adatti alle esigenze di ogni singola persona.

Sarebbe utile altresì introdurre nelle Chiese particolari la possibilità di diversi itinerari verso il Matrimonio⁸², adeguati al modo di fare e alle necessità dei vari gruppi, che corrisponderebbero ai differenti livelli ai quali si trovano i fidanzati⁸³.

In questa prospettiva risultano utili alcune sottolineature più pratiche.

- Prima di tutto, la durata dei corsi non dovrebbe essere troppo breve. La proposta dell'itinerario di preparazione al Matrimonio va fatta per tempo, ad esempio un anno prima della celebrazione delle nozze, in modo da cogliere in pieno l'opportunità pastorale che si offre. Infatti tale largo anticipo potrà costituire anche una verifica rispetto al progetto che i fidanzati, più o meno consapevolmente, hanno costruito nel tempo⁸⁴. Si mettono poi in

80 BENEDICTUS PP. XVI, *Incontro con il clero delle Diocesi di Belluno-Feltre e di Treviso ad Auronzo di Cadore*, 24 luglio 2007, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Enchiridion della famiglia e della vita. Documenti magisteriali e pastorali dal Concilio di Firenze (1439) a Papa Francesco*, Città del Vaticano, 2014, 2818 (entrambe).

81 Cfr. A. CATTANEO, *Gli "incontri"*, 366.

82 La soluzione della sfida riguardante la diversità del grado di preparazione dei fidanzati non va cercata mediante percorsi differenziati secondo la logica di adeguarsi a ogni individuo. Secondo Cattaneo i partecipanti dei corsi che sembrano più preparati dovrebbero essere stimolati e coinvolti ad aiutare gli altri nel cammino verso l'impegno coniugale, offrendo una testimonianza a quanti mostrano gravi lacune formative (cfr. A. CATTANEO, *Gli "incontri"*, 378).

83 Cfr. J. TASERRA, *Consideraciones pastorales sobre la preparación al Matrimonio*, in C. MELERO MORENO (ed.), *El Matrimonio in España en el Año internacional de la familia (problemática sociológica y jurídica)*. XIV Jornadas de la Asociación española de canonistas, Salamanca, 1995, 21.

84 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota della Commissione episcopale per la famiglia e la vita: *Orientamenti pastorali sulla preparazione al Matrimonio e alla famiglia*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, XLVI (2012), 250, n. 15.

evidenza altri tre accorgimenti: a) assicurare che il numero dei partecipanti al corso non sia eccessivo in modo tale da consentire la loro interazione; b) offrire l'opportunità di uno spazio per il dialogo con il sacerdote o con gli altri collaboratori che intervengono; c) lasciare un sufficiente intervallo tra gli incontri consecutivi, con l'obiettivo di facilitare l'assimilazione dei contenuti proposti nel corso, rendendo possibile la riflessione personale e il dialogo di coppia⁸⁵.

- Per quanto riguarda i contenuti proposti in tale corso di preparazione si deve cercare l'equilibrio fra i diversi aspetti – dottrinali, pedagogici, giuridici e medici – che interessano il Matrimonio, strutturandoli in modo che quanti vi si preparano, al di là di un approfondimento intellettuale, si sentano spinti ad inserirsi vitalmente nella Comunità ecclesiale. In tale ottica vanno tenuti presenti e approfonditi: a) la verità e il significato del proprio essere persona e della propria sessualità; b) la riscoperta del rapporto col Signore Gesù Cristo come senso della propria vita e della stessa esperienza di coppia matrimoniale; c) le caratteristiche e il valore dell'amore e in particolar modo dell'amore coniugale; d) il significato dell'istituto matrimoniale e il suo valore sociale e istituzionale; e) il bene della fedeltà e della definitività dell'impegno e dell'amore; f) il rapporto intrinseco del *foedus* matrimoniale con la trasmissione della vita e la riscoperta del valore della procreazione; g) le responsabilità nei confronti della società e della Comunità ecclesiale che derivano dalla vita matrimoniale; h) la sacramentalità del vincolo matrimoniale tra due persone battezzate, che costituisce la novità dell'esperienza cristiana; i) le dimensioni e le esigenze propriamente ecclesiali della vita matrimoniale e familiare. Di conseguenza, a livello metodologico, non ci si esima dalla proposta completa e sistematica dei contenuti, dei valori e delle mete.
- Non si tralasci neppure di proporre esperienze di preghiera, eventuali momenti di ritiro o di esercizi spirituali, la partecipazione alla celebrazione dei Sacramenti, in particolare al Sacramento della Penitenza e dell'Eucaristia.
- Lo stile dello svolgimento sia quello dell'accoglienza e dell'animazione⁸⁶. A tale riguardo risultano decisive lungo tutto il cammino di preparazione sia la disponibilità di coppie di sposi appositamente preparati, sia la presen-

85 Cfr. A. CATTANEO, *Gli "incontri"*, 368-369.

86 In merito all'accoglienza dei fidanzati, che metta a proprio agio i nubendi e superi il preconetto di obbligatorietà del corso, si evidenzia la necessità che si tratti di «accoglienza umana, gioiosa, fraterna, che permetta di conoscere la situazione della coppia: l'età, il lavoro, la pratica religiosa, la presenza di altri vincoli, se sposati civilmente, divorziati, conviventi. Un'accoglienza che potrà diventare preludio di ulteriori colloqui e di richiesta di direzione spirituale, se è fondata sulla stima del sacerdote» (V. LA ROSA, *È possibile*, 354).

za di una équipe educativa di specialisti che agiscano in modo unitario e siano veramente capaci di accompagnare e di animare⁸⁷.

1.3.2 Per migliorare la parte giuridica dei corsi

Il nucleo e la finalità dei corsi preparatori devono consistere nell'offrire la sicurezza del contenuto, in un'ottica che renda più consapevoli i futuri sposi della celebrazione del Matrimonio e di tutto quello che ne deriva circa la responsabilità della famiglia.

Nel discorso di conclusione dell'Assemblea plenaria per la famiglia nel 1991 Giovanni Paolo II parlando della cura pastorale nell'ottica del Matrimonio ha accennato alla rilevanza dei corsi prematrimoniali, delineando il loro contenuto anche giuridico riferendosi all'unità e all'indissolubilità del Matrimonio e, in seguito, alla procreazione della prole ed a tutto ciò che attiene alla missione propria dei genitori, cioè il dono della vita da accettare in modo responsabile⁸⁸. Così risulta che «la partecipazione al corso è importante per approfondire la tematica del Matrimonio Sacramento, unitamente alla sue proprietà fondamentali»⁸⁹. Perciò è utile far emergere alcuni contenuti giuridici di ciò che dovrebbe essere incluso nello svolgimento di corsi prematrimoniali⁹⁰.

87 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, nn. 58-60. A riguardo Papa Francesco afferma che: «Nella preparazione dei fidanzati, si deve poter indicare loro luoghi e persone, Consultori o famiglie disponibili, a cui potranno rivolgersi per cercare aiuto quando si presentassero delle difficoltà» (AL 211).

88 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Alla IX Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 4 octobris 1991, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Enchiridion*, 1564-1565, n. 7. Come ribadito da D'Alleva: «Si comprende allora che gli argomenti che il giurista è chiamato a trattare parlando del Matrimonio, dovrebbero riguardare, oltre che l'aspetto civilistico, anche quello canonistico, inerente soprattutto l'essenza, i fini e la proprietà essenziali di tale istituto, per poi passare alla spiegazione di eventuali Impedimenti e motivi di nullità che potrebbero compromettere la validità del Consenso che dà vita al Matrimonio» (V. D'ALLEVA, *La partecipazione dei laici nella preparazione giuridico-pastorale al Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 44, Città del Vaticano, 2010, 178-179).

89 Cfr. A. CATTANEO, *Gli "incontri"*, 354.

90 Come notava Benedetto XVI: «In effetti, da una parte si osserva come nei corsi di preparazione al Matrimonio le questioni canoniche occupino un posto assai modesto, se non insignificante, in quanto si tende a pensare che i futuri sposi abbiano un interesse molto ridotto per problematiche riservate agli specialisti. Dall'altra, pur non sfuggendo a nessuno la necessità delle attività giuridiche che precedono il Matrimonio, rivolte ad accertare che "nulla si oppone alla sua celebrazione valida e lecita" (cfr. Can. 1066 CIC), è diffusa la mentalità secondo cui l'esame degli sposi, le Pubblicazioni matrimoniali e gli altri mezzi opportuni per compiere le necessarie investigazioni prematrimoniali (cfr. Cann. 1066-1067 CIC), tra i quali si collocano i corsi di preparazione al Matrimonio, costituirebbero degli adempimenti di natura esclusivamente formale. Infatti, si ritiene spesso che, nell'ammettere le coppie al Matrimonio, i Pastori dovrebbero procedere con larghezza, essendo in gioco il diritto naturale delle persone a sposarsi» (BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Rotae Romanae*, 22 ianuarii 2011, in *AAS*, CIII [2011], 109).

Si ribadisce innanzitutto che i corsi dovrebbero diventare un mezzo efficace per trasmettere la conoscenza dottrinale⁹¹ circa la Teologia del Sacramento del Matrimonio, per spiegare quello che la vita coniugale è nella sua convivenza, come cercare il modo di superare le sue difficoltà, e chiarire l'Antropologia cristiana. Senza dubbio, i programmi dei corsi devono tenere conto degli argomenti dottrinali riguardanti i requisiti giuridici che si esigono per la celebrazione valida e lecita del Matrimonio. In altre parole:

«Non si può, in sostanza, trascurare di trasmettere ai fidanzati l'importanza e la bellezza anche degli aspetti giuridici del Matrimonio, così come essi sono proposti dalla Tradizione e dall'attuale Magistero. Tanto più che alcuni profili richiedono, oggi forse più che mai, una particolare attenzione: si pensi, ad esempio, alla riscoperta della vera natura del Matrimonio come pure del senso e della portata dell'amore sponsale e delle virtù che lo sostengono, al bisogno di far comprendere l'indissolubilità come esigenza intrinseca del vincolo nonché alla necessità di una scelta libera e consapevole, alle implicazioni della procreazione ed ai significati di una "procreazione responsabile"»⁹².

Di fatto è troppo tardi parlare con il Parroco delle esigenze del Diritto durante l'esame degli sposi, che si svolge poche settimane, anzi pochi giorni, prima della celebrazione ormai già fissata. Nei corsi non devono essere tralasciate le tematiche che riguardano le cause per le quali i Matrimoni falliscono o sono celebrati invalidamente, tanto più che molti fedeli ignorano la tematica relativa alle dichiarazioni di nullità⁹³. Da un lato è vero che la grande maggioranza delle persone ha la capacità di contrarre Matrimonio anche senza percorrere un itinerario speciale, ma dall'altro va anche riconosciuto il pericolo di emettere un Consenso matrimoniale viziato per il fatto di lasciarsi trascinare dal disordine dell'inclinazione del soggetto contraente e non assumendo il Matrimonio con le sue esigenze naturali, come avviene ad esempio in molti casi di simulazione del Consenso matrimoniale⁹⁴.

Un'altra circostanza potenzialmente problematica che sembra presentarsi, purtroppo, sempre più spesso, è il crescente numero, fra i partecipanti ai corsi prematrimoniali, di coloro che già convivono: per essi la celebrazione potrebbe ridursi ad una mera formalità⁹⁵. Non si deve sottovalutare la visione

91 «È indispensabile che alla preparazione dottrinale vengano dati il tempo e la cura necessaria». IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: 4 octobris 1991, n. 7.

92 A. SAMMASSIMO, *Definizione giuridica del Matrimonio e preparazione ad esso*, in O. FUMAGALLI CARULLI - A. SAMMASSIMO (curt.), *Famiglia e Matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, Milano, 2015, 419.

93 Cfr. T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 263.

94 Cfr. H. FRANCESCHI, *La Teoria*, 149.

95 Cfr. A. CATTANEO, *Gli "incontri"*, 369.

del Matrimonio da parte di queste persone: la convinzione di convivere (anche da qualche anno) come se ci fosse il Matrimonio ma volendo essere liberi dagli obblighi che potrebbero sorgere dal patto veramente matrimoniale, non è da tralasciare.

A riguardo delle problematiche accennate, è necessario illustrare gli specifici temi ed offrire le chiarificazioni circa il contenuto dottrinale che possono correggerne le cause. Queste materie rientrano nell'ambito più vasto che alcuni autori ritengono indispensabile includere nei corsi prematrimoniali: quello degli elementi essenziali del Matrimonio⁹⁶. Si deve interrogare bene sulla capacità della persona di sposarsi e sulla vera intenzionalità nel costruire il Matrimonio canonico. Si ritiene che anche qui si debba fare una riforma. Già nello svolgimento dei corsi prematrimoniali si deve ampliare l'orientamento per ottenere migliori risultati allo scopo di evitare i Matrimoni nulli. A tale proposito, ad esempio in riferimento al Can. 1095 *CIC*, potrebbe essere utile l'apporto di uno psicologo o psichiatra che intervenga nei corsi per tenere un colloquio particolare anche con ognuno dei nubendi⁹⁷. Emerge infatti la crescente necessità di affrontare tali tematiche giuridiche nel cammino di preparazione. Se questo tema verrà esposto, mettendo a fuoco le esigenze e le fondamenta del Consenso matrimoniale, non vi è dubbio che si potrà dare ai futuri sposi l'opportunità di maturare la consapevolezza dell'importanza del gesto che stanno per compiere con il *foedus* irrevocabile⁹⁸. A questo scopo è opportuno rinvigorire la cooperazione degli agenti della Pastorale prematrimoniale con i giuristi⁹⁹.

2. LA PREPARAZIONE IMMEDIATA

La preparazione prossima al Matrimonio e, ancora di più, quella immediata dovrebbe innanzitutto mirare a far emergere la responsabilità e la

96 Cfr. M. LÓPEZ MARTÍNEZ, *Cursillos prematrimoniales, fe y Sacramento del Matrimonio*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, XLIV (1987), 575.

97 Cfr. F. GIL DE LAS HERAS, *Valutazione della capacità per sposarsi nell'ammissione al Matrimonio*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione*, 97.

98 Cfr. T. VANZETTO, *La preparazione*, 353.

99 Ciò sarà possibile innanzitutto superando un certo numero di diffidenze o pregiudizi nei loro confronti, soprattutto tenendo conto che il "giurista ecclesiale" si occupa della dimensione "giuridica" – e non solo o tanto "legale" – del vivere quotidiano delle diverse realtà e Comunità cristiane; il suo *proprium* non è affatto l'applicazione del Diritto, identificato con la *Lex*, ma la ricerca/creazione dell'attuale miglior soluzione alle situazioni problematiche e/o conflittuali del vivere comunitario. D'altra parte, il "giurista" in senso proprio non è né il Giudice né il Legislatore, né chi governa, ma il "giureconsulto" (cfr. P. GHERRI, *Il ruolo ecclesiale del canonista contemporaneo*, in *Apollinaris*, LXXXVII [2014], 84-85).

consapevolezza nei nubendi riguardo alla decisione che stanno per assumere. L'aver coscienza della motivazione e del significato di ciò che si sta operando è uno dei punti sostanziali che riguarda la scelta del Matrimonio. Non di rado accade che la preparazione immediata diventa l'ultima occasione per colmare le gravi omissioni con cui molte persone si accingono a sposarsi¹⁰⁰; essa infatti ha luogo in prossimità del Matrimonio.

Tenendo conto di ciò, oltre alle investigazioni prematrimoniali o all'esame dei fidanzati previsti dal Diritto canonico, essa potrebbe comprendere una catechesi sul rito del Matrimonio e sul suo significato, il ritiro spirituale e la cura affinché la celebrazione del Matrimonio sia percepita dai fedeli, e particolarmente da quanti vi si preparano, come un dono per tutta la Chiesa, un dono che contribuisce alla sua crescita spirituale¹⁰¹.

In tale ottica si affronteranno ora le principali questioni relative alle urgenze e le prospettive che si possono manifestare ai responsabili della preparazione in fase immediata.

A partire dalle investigazioni prematrimoniali potranno sorgere delle esigenze che possono dare occasione ad un miglioramento dell'esame degli sposi, usando anche altri mezzi per poter attestare che nulla si opponga alla celebrazione valida e lecita del Matrimonio canonico. In seguito si metterà in evidenza la questione di grande importanza che può sorgere dall'esame degli sposi, cioè la responsabilità di non ammettere o rinviare la celebrazione del Matrimonio a causa della presenza di un elemento per il quale la celebrazione rischierebbe di essere invalida¹⁰². Infine si rifletterà sulla celebrazione rituale del Matrimonio e si cercherà di farla percepire come un dono per tutta la Chiesa: da ciò sorge la responsabilità di tutta la Comunità ecclesiale nel partecipare attivamente alla preparazione e al rito della festa delle nozze.

2.1 *Per migliorare le investigazioni prematrimoniali*

Al fine di assicurare che il Sacramento del Matrimonio sia fruttuoso e giuridicamente valido, l'Ordinamento canonico dispone che le nozze siano precedute da sollecitudini, non soltanto pastorali ma anche giuridiche. Perciò

100 Cfr. A. CATTANEO, *Gli "incontri"*, 373.

101 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Allocutio*: 8 februarii 2010, 161.

102 I presupposti e requisiti per l'ammissione alle nozze che emergono dalle Fonti normative e dottrinali possono essere riassunti nei seguenti: a) la formazione al Matrimonio; b) la disposizione interna – volitiva e spirituale – per la celebrazione matrimoniale; c) le verifiche pre-matrimoniali (cfr. B.N. EJEH, *Ammissione*, 50).

il Legislatore ricorda la responsabilità del Parroco che ha l'obbligo di investigare sulla debita preparazione dei nubendi al fine di evitare la presenza di Impedimenti o vizi del Consenso, che potrebbero provocare l'invalidità o illiceità della celebrazione matrimoniale¹⁰³. Tra tutti i Procedimenti giuridico-amministrativi possibili da svolgere nelle investigazioni prematrimoniali, il sistema canonico adopera principalmente due mezzi: 1) l'esame dei contraenti e 2) le Pubblicazioni. Questi mezzi hanno come finalità, sia essere uno strumento tecnico-formale mediante il quale constatare la certezza circa i requisiti del Can. 1066 *CIC*, sia avere una funzione documentale, per mezzo della quale è possibile l'attestazione dell'effettuata preparazione¹⁰⁴. Inoltre, «il responsabile delle investigazioni prematrimoniali può servirsi, in caso di necessità, delle proprie ricerche e degli altri strumenti di prova supplementari»¹⁰⁵. In questa prospettiva è da evitare una visione puramente formale ed una pratica burocratica delle investigazioni prematrimoniali, accontentandosi della firma dei contraenti sui moduli d'accertamento della volontà nuziale, anzi ci si deve sforzare maggiormente per riconoscere il reale stato e le disposizioni dei fidanzati. Purtroppo tante volte sorge l'impressione che né i futuri sposi, né il Parroco responsabile per la preparazione al Matrimonio, valorizzino l'importanza di questo momento, sia pastoralmente sia giuridicamente¹⁰⁶. La serietà dei fidanzati e del Parroco, con la quale vanno trattate le investigazioni prematrimoniali, sebbene non si debba configurarle a guisa di un Processo, è indispensabile, perché la Comunità ecclesiale aiuti i fidanzati a sposarsi realmente¹⁰⁷.

103 È cura del Parroco nel primo colloquio «accogliere la richiesta di celebrazione del Matrimonio cristiano, aiutando la coppia a chiarire le ragioni di tale scelta e invitandola a partecipare agli itinerari per i fidanzati programmati dalla Parrocchia o dalla Diocesi. Il Parroco deve tener conto della diversa situazione spirituale dei singoli fidanzati, che richiede molte volte approcci differenziati, e favorire, sin da allora, anche forme personalizzate di riscoperta della fede, avvalendosi della collaborazione di famiglie che siano di riferimento per queste giovani coppie» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Orientamenti*, n. 20).

104 Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *El Matrimonio cristiano: Sacramento de la Creación y de la Redención; claves de un debate teológico-canónico*, Coll. *Estudios canónicos*, n. 1, Pamplona, 1997, 48.

105 G.P. MONTINI, *La responsabilità del Parroco nell'indagine prematrimoniale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, I (1988), 111.

106 «Sarebbe opportuno, anche per un fine prettamente pastorale, che l'istruttoria matrimoniale venga svolta dal Parroco della Parrocchia di appartenenza di uno dei due nubendi, ove questi, di comune accordo, hanno scelto di celebrare il rito nuziale. Questo consentirà di unire più armoniosamente l'ambito prettamente "investigativo" di questo momento, con quello, più pastorale, volto a verificare o, nel caso a supplire, la preparazione cristiana al Matrimonio». G. FUSCO ET ALII (curr.), *Commento giuridico-pastorale al Decreto generale sul Matrimonio canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. CIV, Città del Vaticano, 2014, 22.

107 Cfr. T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 271.

2.1.1 L'esame dei fidanzati

L'esame dei fidanzati costituisce la fase centrale e insieme la più delicata del compito investigativo del quale è incaricato il Parroco: un'attività per la quale è necessaria diligenza e cautela, atteso che non si tratta semplicemente di un mero adempimento giuridico¹⁰⁸. In tale contesto

«il Parroco che conduce l'esame deve manifestare un particolare atteggiamento soggettivo, quello della diligenza che richiede che egli non si comporti da mero esecutore materiale di un compito ma senta la responsabilità dell'adempimento e la preoccupazione per il bene delle persone e della santità del vincolo matrimoniale»¹⁰⁹.

Egli deve pertanto indagare sul grado di consapevolezza dei nubendi, sulla loro libertà in vista della serietà della scelta del Matrimonio e sulla sincerità del Consenso matrimoniale da emettere; altresì sulla volontà di sposarsi secondo la natura, i fini e le proprietà essenziali del Matrimonio¹¹⁰. Infatti, l'*examen sponsorum* è lo strumento giuridico che il Legislatore offre per conoscere la capacità di soggetti, la volontà dei futuri sposi circa i temi dell'indissolubilità, della fedeltà, dell'unità, della procreazione responsabile e accertare eventuali riserve, condizionamenti e Impedimenti che possono un giorno far contestare il vincolo matrimoniale¹¹¹. Deve trattarsi quindi di un autentico esame personale che dovrebbe essere tale in senso sia soggettivo che oggettivo: un momento della verifica dell'idoneità di due determinate persone a diventare sposi e genitori¹¹².

108 Cfr. L. SABBARESE, *Il Matrimonio canonico nell'ordine della natura e della Grazia*, Città del Vaticano, 2006, 172. Sull'argomento della dimensione pastorale dell'esame degli sposi Franceschi afferma che «l'esame dei contraenti non si può limitare a compilare un modulo riguardante gli elementi essenziali del Consenso matrimoniale, ma deve diventare un momento privilegiato della preparazione al Matrimonio, nel quale il Pastore, di norma il Parroco al quale viene affidata la celebrazione del Matrimonio, approfitta per confermare e rinforzare un'autentica volontà matrimoniale nei nubendi, venendo incontro alle mancanze e alle difficoltà che si possono ancora trovare in essi, soprattutto nei casi di nubendi allontanatisi dalla fede o con una carente formazione catechetica, che abbiano chiesto la celebrazione del Matrimonio canonico per motivi diversi da quelli di fede: ragioni sociali, familiari, ecc.» (H. FRANCESCHI, *La preparazione*, 338).

109 G. FUSCO ET ALII (CURR.), *Commento*, 36.

110 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, n. 66. Tra i diversi elementi e requisiti da accertare, l'istruttoria e, di conseguenza, lo stesso esame vanno indirizzati in due direzioni: la prima che si riferisce all'intenzione matrimoniale e la seconda agli Impedimenti e Proibizioni (cfr. M.E. OLMOS ORTEGA, *Sentido del expediente matrimonial en la sociedad de hoy*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LXIV [2007], 571).

111 A questo scopo si deve elaborare un esame molto concreto, tecnico (per cui serve l'aiuto di giuristi, psicologi e psichiatri), che cerchi di approfondire la personalità dei contraenti, dei possibili turbamenti e anomalie psichiche, dell'intenzione con cui si giunge al Matrimonio, ecc. (cfr. F. GIL DE LAS HERAS, *Valutazione*, 91).

112 Cfr. T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 271.

A questo punto, pur senza addentrarsi in un'analisi dettagliata, sarà utile suggerire i diversi ambiti delle domande per lo svolgimento dell'esame. Il sacerdote, interrogando separatamente i nubendi, potrà verificare la sincerità delle intenzioni e, se del caso, avvertire il *partner* perché non debba un giorno trovarsi nella necessità di avviare una Causa di nullità matrimoniale¹¹³. Per quanto concerne il Consenso matrimoniale, si esige che esso sia pieno, libero, non condizionato, senza minacce fisiche o psicologiche, senza timore reverenziale verso i genitori o altri, senza minacce di suicidio, ecc. Il Consenso matrimoniale potrebbe essere invalido quando una persona difetta di discrezione di giudizio, non disponendo in misura adeguata di capacità critica, volitiva, di consapevolezza e libertà interiore, oppure si rivela incapace di assumere le responsabilità e i doveri matrimoniali. Ovviamente, non sono da sottovalutare le domande sull'indissolubilità e l'unità del vincolo. Un'altra domanda riguardo a ciò che può inficiare la validità del vincolo matrimoniale riguarda il dolo e l'errore, nascondendo qualcosa che possa gravemente turbare la vita matrimoniale e provocare la nullità della celebrazione¹¹⁴. Infine si deve indagare sulla procreazione responsabile e prevenire la nullità del vincolo a causa di esclusione della prole¹¹⁵.

Di grande importanza risultano anche gli atteggiamenti che debbono informare l'esame degli sposi: a) la cura per un vero dialogo; b) consentire alla persona di potersi esprimere liberamente e francamente; c) mettere in rilievo la serietà dell'esame; d) condurre il dialogo con atteggiamento "maieutico"; e) identificare con ocularità le reazioni in vista dei passaggi critici; f) prestare attenzione ad alcune possibili spie (o indizi) di non verità o autenticità del Consenso¹¹⁶.

In tale contesto si ricorda che il Can. 1071 §1 *CIC* prevede il divieto al Parroco di assistere alla celebrazione del Matrimonio «di chi è vincolato da obblighi naturali derivati da una precedente unione verso l'altra parte o i figli»¹¹⁷. Il Canone non impone il divieto in relazione solo a coloro che abbiano formalizzato una unione, ma in relazione a coloro che sono tenuti a obblighi

113 Cfr. V. LA ROSA, *È possibile*, 356. Per un'analisi di alcuni problemi circa l'esame dei fidanzati e del formulario dell'esame dei nubendi si veda: P. BIANCHI, *L'esame dei fidanzati: disciplina e problemi*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XV (2002), 354-394.

114 Come, per esempio, eventuali malattie ereditarie, ricoveri in cliniche psichiatriche, tendenze omosessuali, ecc.

115 Cfr. V. LA ROSA, *È possibile*, 355-356.

116 Per l'approfondimento dell'argomento si veda: P. BIANCHI, *La valutazione dell'esistenza di un vero Consenso nell'ammissione al Matrimonio*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione*, 187-211. Si presume infatti la corrispondenza tra ciò che dicono i contraenti al momento dell'esame prematrimoniale e la verità interna del loro Consenso (cfr. Can. 1101 §1 *CIC*, esteso per analogia all'esame dei nubendi di cui al Can. 1067 *CIC*).

117 L'espressione "obblighi naturali" si è voluta spesso intendere in senso riduttivo, in relazione esclusivamente ai figli. È del tutto evidente invece, stando al testo del Canone, che gli obblighi naturali

naturali rispetto all'altro o ai figli derivati da una precedente unione: si tratta dei casi di Matrimoni civili o di convivenze precedenti, ormai realtà molto diffuse. A tal proposito: in primo luogo l'esame deve escludere che i contraenti abbiano formalizzato una convivenza non matrimoniale, civilmente riconosciuta o no, predisponendo apposita domanda¹¹⁸; in secondo luogo è doveroso che l'altro contraente, se diverso dal convivente della precedente convivenza non matrimoniale, sia a conoscenza non solo dell'esistenza di tale unione, ma anche degli obblighi naturali, che il suo promesso coniuge ha in relazione al precedente convivente. È necessario che colui che è tenuto agli obblighi naturali manifesti sincera volontà di onorarli e che l'altro nubendo non solo sia a conoscenza di tale circostanza, ma che intenda anche non opporsi a tale adempimento. Se il Parroco verificasse nell'esame degli sposi una convivenza civile legalmente riconosciuta, già sciolta o ancora in essere, dovrà chiedere all'Ordinario del luogo la relativa Licenza di celebrare le nozze¹¹⁹.

Un'altra problematica deriva dai Matrimoni misti. Già nella preparazione al Matrimonio e poi durante l'esame dei nubendi il sacerdote

«chiederà al fedele cattolico di essere pronto ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede promettendo sinceramente di fare quanto è in suo potere affinché i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica»¹²⁰.

possono essere riferiti, oltre che ai figli, anche all'altra parte della precedente unione (cfr. J.I. ALONSO PÉREZ, *La celebrazione*, 708).

118 «Premesso che la convivenza non matrimoniale legalmente riconosciuta [o no] non sempre è iscritta nei Registri di stato civile, perché di fatto non riguarda lo stato civile dei contraenti, preme urgentemente che le Conferenze dei Vescovi adattino la propria Legislazione in materia di esame dei nubendi affinché l'indagine previa al Matrimonio sia adatta a verificare l'eventuale formalizzazione di una precedente convivenza legale. La riforma in questo senso delle Procedure amministrativo-canoniche previe alla celebrazione del Matrimonio è estremamente auspicabile». J.I. ALONSO PÉREZ, *La celebrazione del Matrimonio canonico di coloro che hanno formalizzato una convivenza non matrimoniale civilmente riconosciuta*, in *Ius Ecclesiae*, XXIII (2011), 717. In tale contesto l'autore propone di aggiungere alcuni requisiti nella Legislazione particolare delle Conferenze episcopali nella Procedura dell'esame dei nubendi: «a) giuramento dei nubendi circa la non formalizzazione di un'unione civile; b) Certificato negativo di non formalizzazione di unione civile del Registro dove si iscrivono tali unioni, lì dove esiste; c) dichiarazione del nubendo vincolato da obblighi naturali derivati da una precedente unione impegnandosi ad assolverli adeguatamente; d) dichiarazione del nubendo non vincolato di conoscere gli obblighi che riguardano l'altro e di impegnarsi a non ostacolarne l'adempimento» (J.I. ALONSO PÉREZ, *Studio giuridico-canonico della convivenza non matrimoniale. Unioni civili, convivenze registrate, unioni di fatto*, Roma, 2012, 302).

119 Cfr. J.I. ALONSO PÉREZ, *La celebrazione*, 719. Circa gli adempimenti ulteriori che il Parroco deve assolvere prima di trasmettere la richiesta di Licenza all'Ordinario del luogo e circa gli elementi che l'Ordinario del luogo deve esaminare prima di concedere la Licenza si veda: J.I. ALONSO PÉREZ, *Studio*, 294-296.

120 N. LODA, *La preparazione*, 364.

Nel caso delle richieste presentate per Matrimoni interreligiosi tra persone battezzate nella Chiesa cattolica e coniugi appartenenti a Religioni non cristiane, e quindi non battezzati

«è doveroso richiamare i nubendi cattolici sulla difficoltà cui potrebbero andare incontro in ordine all'espressione della loro fede, al rispetto delle reciproche convinzioni, e alla educazione dei figli»¹²¹.

Le considerazioni sin qui fatte non esauriscono l'argomento della possibile verifica previa alla celebrazione del Matrimonio, della verità o autenticità del Consenso, della libertà e della volontà di sposarsi secondo la natura, i fini e le proprietà del Matrimonio. Ovviamente si potrebbero porre in luce anche altri momenti e modalità di tale verifica, nel senso che altre osservazioni o suggerimenti potrebbero apportarsi, anche in relazione al mezzo di verifica cui si è dedicata attenzione. Sarebbe utile offrire direttive più concrete da parte dell'Autorità responsabile e potrebbe aiutare avere, offerto da canonisti, un elenco di domande che riguardano la validità e la liceità del Matrimonio.

2.1.2 Altri mezzi per completare le investigazioni prematrimoniali

Oltre agli strumenti fondamentali relativi all'esame prematrimoniale, esistono "altri mezzi" di prova supplementari, menzionati esattamente così dal Can. 1067 *CIC*¹²², ai quali potrebbe ricorrere il Parroco per contribuire alla ricerca della verità sulla reale situazione dei nubendi.

a) *La testimonianza della famiglia*. A questo riguardo l'intervento dei familiari sembra essere uno strumento idoneo per giungere alla verità, perché sono loro che ordinariamente vengono chiamati anche nei Processi matrimoniali, a testimoniare a favore della nullità del Matrimonio dei loro figli o fratelli. Va quindi incentivato il coinvolgimento della famiglia che deve pure collaborare per evitare la celebrazione invalida, che è anche un obbligo di giustizia e carità. Tramite un colloquio sia con il Parroco che con un esperto, i familiari potrebbero dare informazioni importanti e una valutazione sulla personalità del contraente, rispondendo ad un questionario tecnicamente

121 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, n. 89.

122 Il Can. 1067 *CIC* si riferisce ad essi ma non specifica quali potrebbero essere tali mezzi opportuni d'investigazione. Come osserva Benedetto XVI: «Con i vari mezzi a disposizione per un'accurata preparazione e verifica, si può sviluppare un'efficace azione pastorale volta alla prevenzione della nullità matrimoniali» (BENEDICTUS PP. XVI, *Allocutio*: 22 ianuarii 2011, 111).

corretto¹²³. La collaborazione della famiglia, che sembra indispensabile nei casi di gravidanza della contraente per verificare se ella giunga al Matrimonio senza costrizione, deve essere tale anche nei casi di anomalia psichica. I familiari devono essere consapevoli del fatto che lo scopo dell'investigazione non è di impedire il Matrimonio ma evitare che sia nullo e preparare la persona in modo da evitare il fallimento del suo Matrimonio. Per tale motivo devono sapere quando il Matrimonio è nullo¹²⁴.

- b) *La testimonianza dei testi*¹²⁵. L'ascolto di testimoni è un altro mezzo di cautela onde evitare la celebrazione invalida del Matrimonio, innanzitutto dal punto di vista dell'indagine circa la conoscenza dello stato libero dei nubendi. Ci sono Paesi dove i moduli dell'esame prematrimoniale prevedono espressamente che vengano interrogati i testi presentati dai contraenti, ciò non impedisce ovviamente di chiamare qualcun altro a testimoniare per assicurarsi su una questione incerta. La convocazione di tali testimoni può apparire poi, nella tappa dell'eventuale Processo di nullità, veramente decisiva¹²⁶. Se il Parroco osservasse una circostanza o un indizio che metta in dubbio l'integrità delle investigazioni, sarebbe conveniente ampliare il numero dei testi convocando anche altre persone, in particolare i familiari che non sono stati interrogati¹²⁷.

123 Cfr. F. GIL DE LAS HERAS, *Valutazione*, 94. L'autore propone di elaborare un interrogatorio «per i testimoni, ricordando loro la necessità di rispondere con sincerità, per aiutare sia i coniugi che le Comunità cristiane. Anche questo interrogatorio servirebbe a scoprire qualsiasi causa che rendesse nullo il Matrimonio». Egli evidenzia pure che «a volte, i testimoni possono pensare che manifestare la verità può recare un danno agli sposi, come un sorta di tradimento; ma in realtà la verità aiuta sempre, è sempre un bene per la Comunità e per i coniugi» (F. GIL DE LAS HERAS, *Valutazione*, 92 – entrambe).

124 Cfr. *ivi*, 94-95.

125 «La Conferenza Episcopale Spagnola prevede anche l'esame dei testi [sia familiari che altri] su alcune circostanze che possono incidere sulla valida o lecita celebrazione del Matrimonio del quale devono fare pubblica fede. In particolare, le domande ai testi, secondo quanto disposto dalla Legge complementare spagnola, riguardano possibili Impedimenti, l'esistenza di situazioni che necessitano la Licenza dell'Ordinario del luogo a norma del Can. 1071 §1 CIC, la maturità sufficiente degli sposi e la loro capacità di compiere gli obblighi matrimoniali, la presenza di elementi capaci di perturbare la convivenza matrimoniale, qualche riserva particolare sulle proprietà e sui fini essenziali del Matrimonio, la presenza di condizioni anteposte al Matrimonio, la libertà e spontaneità del Matrimonio, la fede o la sua mancanza totale da parte dei contraenti, la normalità o meno del Matrimonio». B.N. EJEH, *Ammissione*, 59-60. Si veda anche: J.T. MARTÍN DE AGAR - L. NAVARRO (CUR.), *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, Coll. *Testi legislativi*, n. 4, Roma, 2009, 1160-1161.

126 Cfr. M.E. OLMOS ORTEGA, *Sentido*, 583. In merito Gil de las Heras afferma che nel caso in cui i testi avessero dichiarato durante l'esame prematrimoniale il contrario rispetto a quanto dicono più tardi nel Processo giudiziale, le loro testimonianze meriterebbero poca o nessuna credibilità. Se consta, invece, che l'istruttoria prenuziale è stata realizzata bene, la Rota Romana considera questa Prova come argomento di grande valore (cfr. F. GIL DE LAS HERAS, *Preparación para el Matrimonio: aspectos jurídicos y pastorales*, in R. RODRÍGUEZ-OCAÑA [ed.], *Forma jurídica y Matrimonio canónico*, Pamplona, 1998, 27-28).

127 Cfr. M.E. OLMOS ORTEGA, *Sentido*, 584.

- c) *L'intervento di specialisti prima della celebrazione del Matrimonio.* Un grande ruolo potrebbero svolgere anche gli interventi di specialisti delle Scienze mediche, psicologiche e psichiatriche, che collaborando nei corsi prematrimoniali, oltre al solo chiarire ai fidanzati la rilevanza della loro capacità, nonché come tradurre in atto la vita in comune, potrebbero fare un colloquio con ogni contraente al fine di indicare al Parroco se qualcuno sia affetto da una malattia psichica, quale sia la sua natura e la sua gravità¹²⁸. Si presume che, se nei Processi di nullità è relativamente semplice scoprire delle anomalie, dovrebbe esserlo pure prima della celebrazione matrimoniale.
- d) *L'esperienza dei Tribunali ecclesiastici.* Un altro strumento efficace con cui è possibile migliorare le investigazioni allo scopo di prevenire la celebrazione nulla del Matrimonio è quello di incrementare la collaborazione tra Tribunali ecclesiastici e Pastori. Una delle ragioni di urgenza di tale collaborazione è il fatto che, non di rado, è difficile per il Parroco o l'Ordinario del luogo discernere sulla presenza o meno di requisiti necessari per compiere ciò che è prescritto nel Can. 1066 *CIC*¹²⁹. Il Giudice ecclesiastico invece può far conoscere con facilità agli operatori della Pastorale prematrimoniale i motivi di nullità più ricorrenti, così, per la natura del proprio compito, può aiutare a chiarire quali siano i requisiti indispensabili per sposarsi validamente al giorno d'oggi¹³⁰. Questa è la ragione principale per cui i Pastori responsabili della formazione prematrimoniale dovrebbero tener conto degli ammonimenti dei Tribunali, ossia dei Giudici, nella preparazione alle nozze¹³¹. Le modalità di questa collaborazione giuridico-pastorale

128 Cfr. *ivi*, 581. La modalità di questo mezzo potrebbe consistere in un colloquio con ogni nubendo, nel quale gli viene chiesto di rispondere a domande ben preparate e studiate. Lo psicologo basandosi sugli elementi raccolti anche nelle altre indagini, potrebbe fare una diagnosi di disturbo della personalità, identificare un eventuale disturbo e il grado della sua influenza sulla vita matrimoniale (cfr. F. GIL DE LAS HERAS, *Valutazione*, 97-98).

129 Come afferma Benedetto XVI, ad esempio: «Nell'ambito delle nullità per l'esclusione dei beni essenziali del Matrimonio (cfr. Can. 1101 §2 *CIC*) occorre altresì un serio impegno perché le pronunce giudiziarie rispecchino la verità sul Matrimonio, la stessa che deve illuminare il momento dell'ammissione alle nozze» (BENEDICTUS PP. XVI, *Allocutio*: 22 ianuarii 2011, 112-113).

130 «Tutto ciò richiede, inoltre, che l'operato dei Tribunali ecclesiastici trasmetta un messaggio univoco circa ciò che è essenziale nel Matrimonio, in sintonia con il Magistero e la Legge canonica, parlando ad una sola voce». BENEDICTUS PP. XVI, *Allocutio*: 22 ianuarii 2011, 112.

131 Cfr. T. POČALUJKO, *La prevenzione*, 284-285. Dalla considerazione di molte Cause di nullità matrimoniale emerge come evidente il fatto «relativo ad alcuni Pastori d'anime che non aiutano a far chiarezza in coloro che hanno un approccio inadeguato al Matrimonio o, peggio ancora, diventano per i fedeli fonte d'incertezze e di errori. In verità, il più delle volte, il Presbitero non riesce ad accorgersi che uno dei nubendi nutre delle idee che possono compromettere una valida celebrazione del Matrimonio [...]. In alcuni casi particolari è emerso un dato ancora più sconcertante: gli stessi Presbiteri sono stati la fonte, almeno indirettamente, di una non valida celebrazione. Mi riferisco

possono essere le più varie. A questo riguardo qualcuno propone, ad esempio di preparare i moduli d'esame dei nubendi, sull'esempio dell'Istruttoria del Processo per nullità matrimoniale, al fine di decifrare quali siano le autentiche intenzioni e le capacità dei fidanzati nella tappa previa al contrarre il Matrimonio¹³².

2.2 *Lo ius connubii e la responsabilità dell'ammissione o meno alle nozze*

Come detto: lo scopo delle investigazioni prematrimoniali è condurre il Parroco alla certezza morale riguardo all'oggetto dell'esame stesso che, per sé,

«è uno dei mezzi deputati a verificare il retto esercizio dello *ius connubii*, che trova limitazione nel suo esercizio dove lo si voglia attuare in contrasto con i contenuti essenziali dell'istituto matrimoniale»¹³³.

Perciò la serietà di tali investigazioni è indispensabile affinché la Chiesa aiuti le persone a sposarsi realmente. In seguito all'esito dell'indagine, infatti, si pongono varie alternative ai responsabili della preparazione al Matrimonio: a) ammissione alle nozze; b) sconsigliare, oppure rinviare, la celebrazione; c) rimandare la questione all'Autorità competente; d) [la quale potrà anche] vietare di contrarre il Matrimonio. Si deve però subito sottolineare che la Chiesa non rifiuta la celebrazione delle nozze a chi è *bene dispositus*, anche se imperfettamente preparato, purché abbia la retta intenzione di sposarsi¹³⁴. «È vero che qualora non si abbia la certezza su un possibile Capo di nullità che renderebbe nullo il Matrimonio, le persone possono esercitare il loro *ius*

soprattutto a veri e propri errori dottrinali trasmessi agli sposi» (G. ERLEBACH, *È possibile prevenire le nullità matrimoniali per mancanza di un vero Consenso? Prospettiva giurisprudenziale*, in M.A. ORTIZ [cur.], *Ammissione*, 347).

132 Cfr. T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 286-286. L'autore evidenzia: se «le domande degli interrogatori del Processo probatorio agevolano la ricerca della verità in oggetto, non si vede una particolare contraddizione per non poter valersi dei contenuti tratti da detti interrogatori allo scopo di adeguarli all'interrogatorio del Processo dell'ammissione al Matrimonio, il quale è orientato, in realtà, a scoprire la stessa verità che viene cercata poi nei Processi di nullità, solo che in questa situazione [ci si trova] antecedentemente alle nozze» (*ivi*, 287-288).

133 A. SAMMASSIMO, *Definizione*, 427.

134 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Iudices*, 30 ianuarii 2003, in *AAS*, XCV (2003), 397, n. 8. «Bisogna adoperarsi affinché si interrompa, nella misura del possibile, il circolo vizioso che spesso si verifica tra un'ammissione scontata al Matrimonio, senza un'adeguata preparazione e un esame serio dei requisiti previsti per la sua celebrazione, e una dichiarazione giudiziaria talvolta altrettanto facile, ma di segno inverso, in cui lo stesso Matrimonio viene considerato nullo solamente in base alla constatazione del suo fallimento». BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: 22 ianuarii 2011, 111-112.

connubii»¹³⁵; è tuttavia anche vero che lo stesso *ius connubii* a volte può essere invocato come titolo per un'indiscriminata ammissione alle nozze di chiunque voglia sposarsi in chiesa. La realtà però non è questa, anzi si deve tener presente che:

«Lo *ius connubii* è un diritto fondamentale della persona e del fedele e il suo contenuto non va stabilito dal sistema giuridico, dai Pastori o dalla Comunità ecclesiale, ma dalla stessa natura del Matrimonio e, nel caso dei battezzati, dalla sua dimensione sacramentale e, quindi, dalla vocazione matrimoniale della maggioranza dei fedeli»¹³⁶.

Il diritto a sposarsi, limitato dalla stessa realtà essenziale dell'unione coniugale, aiuta a comprendere che non si tratta in alcun modo di favorire inutili rifiuti da parte dei Pastori, bensì di una situazione in cui non è la Chiesa ma sono gli stessi nubendi a impedire la celebrazione matrimoniale, che pure domandano. Lo *ius connubii* non è soltanto il diritto di celebrare una cerimonia, ma è il diritto di fondare, mediante una decisione libera e personale, il vero Matrimonio e la famiglia e il diritto a che questi vengano riconosciuti e difesi dalla società sia ecclesiale che civile¹³⁷. Si parla di un diritto naturale della persona come conseguenza della *inclinatio naturalis*: proprio dalla complementarità tra uomo e donna nasce quel diritto, che non è riconosciuto soltanto ai fedeli ma a tutti gli uomini¹³⁸ e che, in quanto diritto fondamentale, è inalienabile, irrinunciabile e perpetuo. Vale però la pena ricordare che tale diritto non può essere interpretato come un semplice diritto di libertà, senza cioè tener conto della verità sul Matrimonio e sulla famiglia, così come istituiti da Dio¹³⁹.

Infatti, Benedetto XVI in una delle sue Allocuzioni alla Rota Romana ha precisato che:

«Il diritto a contrarre Matrimonio presuppone che si possa e si intenda celebrarlo davvero, dunque nella verità della sua essenza così come è insegnata dalla

135 C.J. ERRÁZURIZ, *Introduzione ai lavori*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione*, XXIV.

136 Cfr. H. FRANCESCHI, *Una comprensione realistica dello ius connubii e dei suoi limiti*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione*, 7-9.

137 Cfr. FC 68.

138 «Ogni uomo e ogni donna, che ha raggiunto l'età del Matrimonio e ne ha la necessaria capacità, ha il diritto di sposarsi e di formare una famiglia senza alcuna discriminazione». SECRETERIA STATUS SEU PAPALIS, *Carta dei diritti della famiglia*, in *Communicationes*, XV (1983), 144, Art. 1a.

139 Cfr. H. FRANCESCHI, *Una comprensione*, 12-16. L'autore afferma che lo *ius connubii* non è un diritto alla libertà nell'esercizio della sessualità, bensì il diritto a contrarre Matrimonio come l'unica strada umana ed umanizzante dell'uso della sessualità. Purtroppo nei tempi odierni, lo *ius connubii*, più che un diritto alla realizzazione della vocazione all'amore nel Matrimonio è inteso come diritto all'assoluta libertà di scelta – senza nessun rapporto con le verità dell'uomo – nell'esercizio della sessualità (cfr. *ivi*, 19).

Chiesa. Nessuno può vantare il diritto a una cerimonia nuziale. Lo *ius connubii*, infatti, si riferisce al diritto di celebrare un autentico Matrimonio. Non si negherebbe, quindi, lo *ius connubii* laddove fosse evidente che non sussistono le premesse per il suo esercizio, se mancasse, cioè, palesemente la capacità richiesta per sposarsi, oppure la volontà si ponesse un obiettivo che è in contrasto con la realtà naturale del Matrimonio»¹⁴⁰.

La Chiesa riconosce il diritto al Matrimonio di tutti gli uomini, benché in alcuni casi, motivata dall'esigenza di proteggere beni maggiori, come quello della fede o la costituzione di un vero *totius consortium vitae*, stabilisca per i fedeli divieti o proibizioni¹⁴¹ che a prima vista potrebbero sembrare una limitazione dell'esercizio dello *ius connubii*. Però la Chiesa, tenendo conto della condizione dei contraenti del Matrimonio tra cristiani, lo fa proprio per il rispetto del suo contenuto naturale. Infatti, è questo il motivo di alcune delle limitazioni all'esercizio del diritto di sposarsi tra i fedeli cristiani¹⁴². La natura dello *ius connubii*, come diritto fondamentale della persona e del fedele, fa sì che l'interpretazione di tutte le Norme giuridiche che implicano una limitazione del diritto di sposarsi debba sempre farsi in modo stretto e, pertanto, che le Autorità ecclesiali non possano creare divieti non specificati nell'Ordinamento canonico, anzi lo stesso sistema giuridico obbliga a riconoscere il diritto al Matrimonio di ogni uomo e ogni donna, finché non sia stabilita l'incapacità o l'incapacità, le quali non rispondono ad una decisione arbitraria del Legislatore ma alle esigenze intrinseche dell'istituto matrimoniale e delle condizioni dei fedeli nella Chiesa¹⁴³.

Quando ci si riferisce alla prima possibilità, cioè all'ammettere alle nozze, si deve ricordare che i nubendi hanno il diritto e l'obbligo di celebrare il Matrimonio valido, lecito e fruttuoso e da parte della Chiesa occorre la

140 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: 22 ianuarii 2011, 109-110.

141 Si veda il Can. 1058 *CIC*: «Tutti possono contrarre il Matrimonio, se non ne hanno la proibizione dal Diritto». Lo stesso Canone presume la capacità, fondata sulla inclinazione naturale delle persone e sul loro sviluppo normale nel tempo.

142 Si parla ad esempio, dei requisiti di capacità, dell'Impedimento dell'età, di quello di vincolo precedente, come esigenze di Diritto naturale; o degli Impedimenti di disparità di Culto, Voto pubblico di castità, Ordine sacro (cfr. H. FRANCESCHI, *Una comprensione*, 21). A tale riguardo si afferma nella Carta dei diritti della famiglia: «Restrizioni legali all'esercizio di questo diritto, sia di carattere permanente che temporaneo, possono essere introdotte solamente quando sono richieste da gravi ed oggettive esigenze dello stesso istituto matrimoniale e della sua rilevanza sociale e pubblica; e devono, in ogni caso, rispettare la dignità ed i diritti della persona» (SECRETERIA STATUS SEU PAPALIS, *Carta*, 144).

143 Qualsiasi limitazione del diritto al Matrimonio va ritenuta eccezionale e necessariamente prevista dalla Legge. Nel dubbio di fatto o di Diritto sulla capacità o sull'abilità di una persona, non si deve proibire il Matrimonio né dichiararne la nullità (cfr. H. FRANCESCHI, *Una comprensione*, 24).

certezza che sia veramente così. Se niente impedisce la celebrazione valida e lecita, si deve procedere all'ammissione al Matrimonio e al completamento della preparazione. Nei casi in cui, invece ci sono dubbi sulla capacità o sull'abilità dei soggetti si deve sconsigliare la celebrazione o rimandare la questione all'Autorità competente, non escludendo la possibilità di vietare tale celebrazione ed interrompere la preparazione al Matrimonio¹⁴⁴.

2.2.1 Sconsigliare e rinviare la celebrazione

Uno degli esiti possibili di un esame degli sposi è quello della perplessità: nel senso di non essere in grado di assumere una decisione rispetto all'ammettere o no alla celebrazione delle nozze. E ciò: o poiché sussiste un tempo di ripensamento offerto ai fidanzati, oppure perché c'è la necessità di acquisire altre informazioni. In tal caso, la naturale soluzione da praticare è quella della sospensione di ogni decisione in merito all'ammissione alla celebrazione del Matrimonio, che si può effettuare in due modalità: sconsigliare le nozze oppure deferire il caso all'Ordinario del luogo¹⁴⁵.

Nella prima ipotesi si tratta dei casi in cui il Pastore, senza negare totalmente la celebrazione, consiglia ai nubendi di non celebrare un Matrimonio, che già dall'inizio, pare portato all'insuccesso. Il Pastore deve stare attento, nel suo discernimento, a non toccare il diritto fondamentale alle nozze: una cosa è sconsigliare e tutt'altra vietare (competenza, questa, propria del solo Ordinario)¹⁴⁶. In tal caso conviene stabilire per i fidanzati almeno un periodo di ripensamento, dopo averli informati che è emerso un fatto meritevole di riflessione e ripensamento, invitando chi dei due ha qualcosa da spiegare o chiarire a confrontarsi con la comparte. In seguito alla ripresa degli incontri, il Parroco dovrà assicurarsi che il confronto tra i fidanzati si sia realmente effettuato e che il chiarimento dichiarato da parte loro sia veramente autentico e non solo strumentale. Ovviamente può capitare che al momento di questa verifica né il differimento del Matrimonio né il periodo di ripensamento portino alla decisione di celebrare le nozze, qualora risultasse che i nubendi non sono capaci o manca loro la volontà di apportare le indispensabili modifiche nella loro vita¹⁴⁷. Inoltre, per quanto riguarda la determinazione dell'esisten-

144 L'altra parte dovrà essere informata dell'interruzione, anche senza spiegare i contenuti dell'esame, ma indicando che tale fatto deriva da quanto dichiarato dell'altro nubendo.

145 Cfr. P. BIANCHI, *La valutazione*, 203-204.

146 Cfr. H. FRANCESCHI, *Una comprensione*, 36.

147 Cfr. T. POCALUIKO, *La prevenzione*, 291. Ad esempio perché il soggetto non è disponibile a modificare una vera volontà contraria all'istituto; oppure non accede alla manifestazione all'altra parte di

za o meno della capacità psichica per contrarre il Matrimonio, non sembra possibile l'acquisizione della certezza sulla incapacità di una persona senza un'accurata analisi, che di solito necessita dell'aiuto di Periti. Per questo si pensa che il Parroco possa sconsigliare la celebrazione ma non possa impedirgliela per la mancanza degli elementi tecnici che gli permettono di avere la certezza sull'incapacità. D'altra parte, se il Pastore si rendesse conto di gravi mancanze personali, dovrebbe agire come Pastore e fare in modo di evitare un Matrimonio che già al momento celebrativo si vede improntato alla nullità.

«Soltanto quando i nubendi manifestino una volontà che chiaramente non è matrimoniale, perché escludono qualche elemento o proprietà essenziale del Matrimonio (cfr. Can. 1101 §2), il Pastore dovrà rifiutare la celebrazione»¹⁴⁸.

Invece quando non ci siano motivi seri per pensare all'incapacità, il Matrimonio non può essere rifiutato, ma la cosa più prudente sarà portare la questione all'esame e decisione dell'Ordinario del luogo, il quale per evitare la celebrazione nulla, dovrà servirsi dell'aiuto di Periti che confermino la reale incapacità del soggetto¹⁴⁹.

2.2.2 Rimandare la questione all'Autorità competente e vietare la celebrazione del Matrimonio

L'altra modalità di sospensione della celebrazione del Matrimonio è quella di deferire il caso all'Ordinario del luogo. A prescindere dai casi previsti dal Can. 1071 §1 *CIC* si possono elencare le altre ipotesi in merito: a) nel caso della persistenza del dubbio fondato sull'oggetto principale dell'esame, pur dopo aver interrogato i testimoni e, in caso di bisogno, gli stessi nubendi; b) nella situazione in cui la residenza di uno o dei due nubendi, dopo la pubertà, si sia prolungata per oltre sei mesi in altro luogo, o anche in presenza di uno spazio di tempo inferiore, e nel Parroco ci sia il sospetto di un Matrimonio già contratto; c) nel caso in cui i Parroci dei fidanzati siano di due Diocesi diverse¹⁵⁰; d) nella situazione in cui non sia chiaramente destituita di fondatezza

un aspetto, finora celato, della propria personalità e di rilievo per il consorzio di vita coniugale. In tale caso, la soluzione pertinente è quella di negare l'ammissione al Matrimonio e interrompere la prosecuzione della preparazione ad esso (cfr. P. BIANCHI, *La valutazione*, 202).

148 H. FRANCESCHI, *Una comprensione*, 44. Da quanto si è detto sulla natura dello *ius connubii*, questo diritto fondamentale non può essere inteso come assoluto. In tale concezione, il diritto appare come pretesa soggettiva il cui oggetto sarebbe quello che le parti vogliono, staccandosi dalla verità del Matrimonio.

149 Cfr. *ivi*, 36.

150 In quell'ipotesi si richiede il permesso della Curia (in realtà: dell'Ordinario), il cosiddetto *nihil obstat*.

l'opposizione esibita al Parroco dall'Anagrafe civile in riferimento all'esistenza di Impedimento¹⁵¹ di natura civilistica (per i Matrimoni con valore non solo canonico).

È necessario deferire il caso all'Autorità competente soprattutto laddove occorranza o un potere d'indagine prematrimoniale più sviluppato, oppure delle conoscenze non facilmente acquisibili a livello della Parrocchia, oppure ancora dove si prospetti l'eventualità dell'applicazione del divieto di celebrare le nozze «per una causa grave e fintanto che questa perduri» (cfr. Can. 1077 CIC). L'opportunità di tale ricorso si dimostra particolarmente utile nell'ipotesi d'incapacità, cioè di persone che manifestano indizi d'imaturità psichica o segni di disturbi della personalità, atteggiamenti nevrotici, infermità mentali, ecc. Si noti che il Parroco non può esigere ma soltanto proporre ai fidanzati di sottoporsi a Perizia, invece l'Ordinario del luogo ha diritto di servirsi di tali mezzi. Nel caso in cui ci fossero indizi seri per sospettare l'incapacità matrimoniale, sarà prudente, da parte del Parroco, deferire il caso all'esame e alla decisione dell'Ordinario del luogo, il quale, per vietare la celebrazione del Matrimonio, dovrà tener conto delle Perizie di esperti, che comprovino la fondata incapacità di uno o entrambi coniugi¹⁵².

Un'altra ipotesi in cui sarebbe opportuno ricorrere all'Ordinario del luogo è la situazione in cui ci si trovi di fronte alla reticenza di uno dei nubendi che non vuole rivelare al futuro sposo una qualità negativa che potrebbe gravemente turbare la vita matrimoniale, ai sensi del Can. 1098 CIC¹⁵³.

Passando all'ambito dell'eventuale necessità di rifiutare la celebrazione della nozze si ricorda l'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio* dove Giovanni Paolo II afferma:

«Quando al contrario, nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il Matrimonio dei battezzati, il Pastore d'anime non può ammetterli alla

151 Cfr. G.P. MONTINI, *La responsabilità*, 112-113.

152 Cfr. G. CABERLETTI, *La collaborazione tra Pastori d'anime e Tribunali ecclesiastici in relazione alle Cause di nullità*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XX (2007), 426-427. «È vero che non tutti i motivi di un'eventuale dichiarazione di nullità possono essere individuati oppure manifestati nella preparazione al Matrimonio, ma, parimenti, non sarebbe giusto ostacolare l'accesso alle nozze sulla base di presunzioni infondate, come quella di ritenere che, al giorno d'oggi, le persone sarebbero generalmente incapaci o avrebbero una volontà solo apparentemente matrimoniale. In questa prospettiva appare importante che vi sia una presa di coscienza ancora più incisiva circa la responsabilità in questa materia di coloro che hanno cura d'anime». BENEDICTUS PP. XVI, *Allocutio*: 22 ianuarii 2011, 112.

153 Cfr. G. CABERLETTI, *La collaborazione*, 429.

celebrazione. Anche se a malincuore, egli ha il dovere di prendere atto della situazione e di far comprendere agli interessati che, stando così le cose, non è la Chiesa ma sono essi stessi ad impedire quella celebrazione che pure domandano» (FC 68).

Infatti, se si rivelasse possibile già al livello parrocchiale raggiungere la certezza morale su qualche ipotesi del vizio del Consenso o sulla presenza di un Impedimento non dispensabile alla celebrazione lecita e valida, si potrebbe rifiutare l'accesso alle nozze in virtù del Can. 1066 *CIC*, senza ricorrere all'Autorità competente. Invece in caso di dubbio oppure dell'impossibilità di raggiungere quella certezza morale si deve rimandare la questione all'Ordinario del luogo per avviare il Procedimento dell'eventuale divieto ai sensi del Can. 1077 §1 *CIC*¹⁵⁴.

«Qualora risultasse, dopo aver intrapreso le misure adeguate al livello curiale, che sia necessario non ammettere al Matrimonio, rimane l'ultima alternativa in seguito al risultato dell'indagine: negare l'ammissione alla celebrazione del Matrimonio»¹⁵⁵.

Tale ipotesi rientra tra i molteplici compiti di responsabilità dell'Ordinario del luogo nella cura prematrimoniale dei nubendi. Infatti, il Legislatore conferisce a lui la competenza di porre i divieti al Matrimonio per i propri sudditi in modo puramente personale, seppure dimorino temporaneamente fuori dal loro domicilio, nonché per coloro che dimorano temporaneamente nel territorio di sua competenza. Questi divieti hanno incidenza solo temporanea nei confronti di un caso concreto e comportano un'efficacia giuridica nell'ambito della liceità-illiceità ma non in quello della validità-invalidità del Matrimonio, dato che una clausola *ad validitatem* potrebbe essere aggiunta solo dalla suprema Autorità della Chiesa¹⁵⁶. Si osserva che per la legittimità di tale divieto deve esistere la grave causa; in questo contesto la non ammissione alle nozze

154 Il Can. 1077 §1 *CIC* stabilisce che: «L'Ordinario del luogo può vietare il Matrimonio ai propri sudditi, dovunque dimorino, e a tutti quelli che vivono attualmente nel suo territorio, in un caso peculiare, ma solo per un tempo determinato, per una causa grave e fin tanto che questa perduri». Secondo Caberletti: «Gli Ordinari del luogo possono vietare un Matrimonio, ma solo in casi particolari, per un grave causa, temporaneamente, senza apporre al divieto una clausola dirimente» (G. CABERLETTI, *Gli Impedimenti matrimoniali*, in M.J. ARROBA CONDE [ed.], *Manuale di Diritto canonico*, Coll. *Utrumque Ius*, n. 33, Città del Vaticano, 2014, 192). Sull'argomento si vedano: J. GARCÍA MARTÍN, *Il vetitum di contrarre Matrimonio ai sensi dei Cann. 1077 e 1684, §1*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LXXI (2014), 599-614; P. SCOPONI, *I divieti matrimoniali in casi singoli*, Roma, 2011, 74-78.

155 T. POCALUJKO, *La prevenzione*, 293.

156 Cfr. S. GHERRO, *Il divieto al Matrimonio stabilito dall'Ordinario ex Can. 1077*, in S. GHERRO (cur.), *Studi sulle Fonti del Diritto matrimoniale canonico*, Padova, 1988, 133. A riguardo si veda il Can. 1077 §2 *CIC*: «Solo l'Autorità suprema della Chiesa può aggiungere al divieto una clausola dirimente».

si dovrebbe collegare con l'arrecare un serio danno alle parti, al bene della Comunità¹⁵⁷ o alla dignità del Sacramento¹⁵⁸.

Al termine di queste riflessioni sull'opera pastorale nell'arco delle investigazioni prematrimoniali vale la pena evidenziare che una siffatta impostazione responsabilizza notevolmente ed esige una forte coscienza della delicatezza del ministero pastorale che si è chiamati a svolgere nella preparazione alle nozze, nonché una notevole conoscenza della dottrina matrimoniale della Chiesa e dei propri fedeli¹⁵⁹.

2.3 *La celebrazione rituale del Matrimonio*

Il culmine della preparazione svolta dai fidanzati è la celebrazione del Matrimonio, che diventa sorgente ed origine della loro vita coniugale¹⁶⁰. L'atto del Consenso, con il quale inizia ad esistere la realtà matrimoniale, si effettua in via ordinaria¹⁶¹ durante la celebrazione liturgica¹⁶², quale evento unico, che si vive in un contesto familiare e sociale di festa. Per questo anche la preparazione della celebrazione del Matrimonio deve occupare per un congruo tempo l'attenzione di tutti i soggetti coinvolti, innanzitutto dei futuri sposi. La festa di nozze, infatti, rappresenta un tempo prezioso non solo per i nubendi, ma anche per le famiglie di origine, i loro amici, e per tutta la Comunità. La festa nuziale si deve arricchire della sua dimensione propriamente spirituale ed ecclesiale¹⁶³. Si ricorda però che

157 Considerando il *vetitum* dell'Ordinario del luogo come Atto amministrativo è possibile distinguere una duplice modalità: quella che si riferisce a un'esigenza di bene pubblico e quella nella quale la causa principale del divieto assume esigenza di bene privato (cfr. A. GIRAUDO, *Il divieto alle nozze: tutela del diritto al Matrimonio [Can. 1077 §1]*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XVIII [2005], 293-294).

158 A riguardo afferma Papa Francesco che: «Bisogna aiutare a comprendere che il Sacramento non è solo un momento che poi entra a far parte del passato e dei ricordi, perché esercita la sua influenza su tutta la vita matrimoniale, in modo permanente» (*AL* 215).

159 Cfr. G.P. MONTINI, *La responsabilità*, 116.

160 Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 60.

161 Quando si tratti di un Matrimonio tra parte cattolica e parte battezzata non cattolica, la celebrazione si svolgerà a norma delle disposizioni liturgico-canoniche; a riguardo si veda: CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Rituale romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum, auctoritate Pauli PP. VI editum, Ioannis Pauli II cura recognitum, Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Città del Vaticano, 1991, nn. 79-117.

162 «La Chiesa normalmente richiede per i suoi fedeli la Forma ecclesiastica della celebrazione del Matrimonio, tra l'altro perché il Matrimonio sacramentale è un atto liturgico. E quindi conviene che venga celebrato nella Liturgia pubblica della Chiesa». M.A. ORTIZ, *La Forma canonica quale garanzia della verità del Matrimonio*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione*, 159.

163 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM. CŒTUS GENERALIS XIV, *Relatio*, n. 59.

«la celebrazione del Matrimonio non deve illudere gli sposi che ormai il loro amore è completo, sicuro e immune da pericoli e tentazioni. Sarebbe un'amara delusione! Perché il Consenso perseveri e si formi una famiglia cristiana, ogni giorno deve aumentare l'amore che ha condotto gli sposi alla celebrazione del Matrimonio Sacramento»¹⁶⁴.

Anche per questo motivo, durante la preparazione del rito matrimoniale, si deve ribadire la responsabilità attiva dei partecipanti. Inoltre, nella celebrazione del Matrimonio inserita nella Liturgia eucaristica, quale culmine di tutta l'azione della Chiesa, deve essere coinvolta in modo attivo e responsabile tutta la Comunità ecclesiale. Nello specifico, il Can. 1063 *CIC* prevede che la collaborazione dei fedeli, sia chierici che laici debba sussistere affinché la celebrazione liturgica del Matrimonio sia fruttuosa¹⁶⁵. È lo stesso Canone «che indica la cura della celebrazione liturgica come uno degli obblighi dei Pastori d'anime in vista di un'adeguata assistenza circa il Matrimonio»¹⁶⁶. Tuttavia il Legislatore non affida direttamente al Parroco questo e altri compiti circa l'assistenza dei futuri coniugi, ma alla Comunità cristiana sotto la responsabilità e guida dei Pastori. A proposito si ricorda la responsabilità dell'Ordinario del luogo di promuovere e di vigilare sull'effettiva attuazione delle prescrizioni del "Rito del Matrimonio". Spetta all'Ordinario emanare Decreti generali e Istruzioni (cfr. Cann. 29-34 *CIC*), affinché le linee del Rito del Matrimonio vengano ribadite o precisate anche nel contesto delle Consuetudini e delle esigenze delle Chiese locali¹⁶⁷.

2.3.1 La preparazione alla celebrazione nuziale

La preparazione e la celebrazione delle nozze, che riguarda in primo luogo gli stessi nubendi¹⁶⁸ e le loro famiglie, «per quanto attiene alla dimensione pastorale e liturgica, è competenza del Vescovo, del Parroco e dei suoi Vicari e, in qualche modo almeno, di tutta la Comunità ecclesiale»¹⁶⁹. In tale percor-

164 V. LA ROSA, *È possibile*, 358-359.

165 Secondo le modalità prescritte dal Can. 1065 *CIC*: ricevere il Sacramento della Confermazione prima della celebrazione del Matrimonio ed accostarsi ai Sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia.

166 F. GRAZIAN, *Competenze dell'Ordinario, del Parroco e dei nubendi nella celebrazione del Matrimonio*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XIX (2006), 245.

167 Cfr. *ivi*, 259.

168 Come rileva Cattaneo: «La celebrazione liturgica porterà gli auspicati frutti spirituali se gli sposi la prepareranno con cura» (A. CATTANEO, *Matrimonio d'amore. Tracce per un cammino di coppia*, Milano, 1997, 69).

169 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio*, Città del Vaticano, 2008, *Premesse generali*, n. 12.

so la figura del sacerdote assume un ruolo fondamentale; proprio al Parroco, infatti,

«è affidato il compito più delicato: il sapiente accompagnamento degli sposi in vista di una fruttuosa celebrazione e di una proficua interiorizzazione del dono, soprattutto sacramentale»¹⁷⁰.

Si deve anzi dire, per quanto riguarda la fase rituale di tale preparazione, che ci sono atti da compiere riservati proprio a lui. A norma dei Cann. 1108 e 1115 *CIC* risulta che il Parroco proprio, quello legittimato cioè a preparare e celebrare le nozze, è il Parroco di uno dei due nubendi o di entrambi¹⁷¹. Perciò sono favoriti, necessari e insostituibili, incontri personali dei fidanzati con il Parroco, o con un altro sacerdote (eventualmente anche un Diacono), che assisterà alla celebrazione del Matrimonio¹⁷². In tali incontri con i fidanzati il sacerdote ha il compito di sintetizzare il percorso del cammino precedente, ma anche di proporre l'attuazione di esperienze di preghiera (ad esempio: ritiri spirituali ed esercizi per i futuri sposi) «in cui l'incontro con il Signore possa far scoprire la profondità e la bellezza della vita soprannaturale»¹⁷³. È anche necessario trovare occasioni adatte per iniziare i nubendi al rito matrimoniale e prepararli a prendere parte attiva e consapevole ad esso¹⁷⁴. È importante che il sacerdote che segue la formazione

170 F. GRAZIAN, *Competenze*, 259.

171 Nel "Rito del Matrimonio" vi sono tuttavia alcune sottolineature a riguardo. Anzitutto il già citato n. 12 dei *Prænotanda* affida una competenza sulla preparazione e celebrazione del Matrimonio al Parroco e ai Vicari parrocchiali, per quanto riguarda la dimensione pastorale e liturgica. Inoltre il n. 23 sottolinea: «È opportuno che lo stesso sacerdote prepari i fidanzati, e nella stessa celebrazione del Sacramento, tenga l'omelia, riceva il Consenso e presieda l'Eucaristia» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio, Premesse generali*, n. 23).

172 Come rileva Grazian: «Si chiede che sia una persona sola ad agire nei confronti degli sposi, a nome della Chiesa, dall'accompagnamento iniziale alla presidenza della Celebrazione eucaristica. Pur rimanendo fermo il principio che il Parroco è il responsabile ultimo dell'accompagnamento dei nubendi, prevale qui il principio che essi, sotto la vigilanza del Parroco, siano seguiti personalmente da un solo sacerdote. Non vengono indicate preferenze o precedenze. Il Canone [l'autore si riferisce ai Cann. 1108 e 1115 *CIC*] pare sconsigliare anche che vengano affidate a diversi sacerdoti presenti alla celebrazione varie parti della stessa, perdendo di vista il significato della unitarietà della presidenza. Si vuole infine assicurare agli sposi un autentico accompagnamento, prima, durante e dopo la celebrazione». Riferendosi al caso in cui ad accompagnare i nubendi sia un Diacono, l'autore precisa: «In questa eventualità pare più opportuno che sia lui ad accogliere il Consenso, mentre ovviamente un sacerdote presiederà all'Eucaristia» (F. GRAZIAN, *Competenze*, 253 – entrambe).

173 Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 50. Coloro che accompagnano i fidanzati «nella preparazione al Matrimonio dovrebbero orientarli in modo che sappiano vivere questi momenti di preghiera che possono fare loro molto bene» (AL 216).

174 Cfr. FC 66. «Oltre ad approfondire la dottrina cristiana sul Matrimonio e la famiglia con particolare riguardo ai doveri morali, i nubendi debbono essere guidati a prendere parte consapevole ed attiva alla celebrazione nuziale intendendo anche il significato dei gesti e dei testi liturgici». PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 52.

dei nubendi ridesti e alimenti la loro fede riferendosi ai testi liturgici affinché ciò consenta ai fidanzati di sviluppare una comprensione migliore dei significati delle espressioni che loro stessi pronunceranno e ascolteranno nell'atto della celebrazione delle loro nozze. I nubendi vanno illuminati «perché vivano con grande profondità la celebrazione liturgica, aiutandoli a comprendere e a vivere il senso di ciascun gesto» (AL 213). Perciò «la Liturgia nuziale dovrebbe essere preparata attraverso una catechesi mistagogica che faccia percepire alla coppia che la celebrazione della loro alleanza si compie “nel Signore”»¹⁷⁵.

Inoltre, i nubendi dovranno essere aiutati nella comprensione del loro ruolo all'interno della celebrazione rituale del Matrimonio; come ricorda la Conferenza Episcopale Italiana, infatti: «Gli sposi, nell'esprimere il loro Consenso, sono ministri della Grazia di Cristo»¹⁷⁶. La loro ministerialità si manifesta attraverso la partecipazione attiva alla celebrazione del rito matrimoniale¹⁷⁷; anche per questa ragione, non si trascuri nemmeno la scelta delle Letture bibliche. Durante le fasi finali della preparazione questa preoccupazione trovi il modo di manifestarsi:

«Si invitino i fidanzati a leggere, personalmente e in coppia, le pagine scritturistiche proposte nel “Rito del Matrimonio”; li si aiuti nello scegliere, per la celebrazione del rito, le Letture più consone alla loro situazione spirituale»¹⁷⁸.

Il Parroco non trascuri di esortare i nubendi ad accostarsi ai Sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia (cfr. Can. 1065 §2 *CIC*). Rientra nella cura pastorale della Chiesa e innanzitutto dei Presbiteri, sia sensibilizzare i fidanzati perché celebrino le loro nozze partecipando al Sacrificio eucaristico, ricevendo il Corpo e il Sangue di Cristo, dopo aver ottenuto attraverso il Sacramento della Penitenza un rinnovamento della loro vita nella riconciliazione con Dio e con i fratelli, sia guidare poi i presenti alla celebrazione delle nozze unendosi agli sposi nella Comunione eucaristica¹⁷⁹. Non è escluso però che,

175 SYNODUS EPISCOPORUM. CÆTUS GENERALIS XIV, *Relatio*, n. 59. Si tratta di una catechesi «che aiuti i fidanzati a ripercorrere consapevolmente il loro itinerario sacramentale. È importante che essi sappiano che si uniscono nel Matrimonio in quanto battezzati in Cristo, che nella loro vita familiare si debbono comportare in sintonia con lo Spirito santo» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 53).

176 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio, Presentazione*, n. 8.

177 «Per quanto riguarda le Chiese orientali, i nubendi dovranno invece essere aiutati a comprendere tutto il rituale inerente la celebrazione nuziale, ed in particolare il rito della Benedizione compiuto dal sacerdote come ministro di Dio. Infatti, a differenza della Chiesa latina, l'insegnamento orientale sul Matrimonio vede come ministro del Sacramento del Matrimonio non gli sposi, ma il sacerdote». V. D'ALLEVA, *La partecipazione*, 224-225.

178 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, n. 71.

179 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione*, n. 83. Come afferma il Sinodo: «La celebra-

tenute presenti le necessità della cura pastorale e le modalità di partecipazione degli sposi e degli invitati alla vita della Chiesa, il Parroco, secondo criteri stabiliti, possa proporre ai fidanzati di celebrare il Matrimonio nella Liturgia della Parola piuttosto che durante la Messa¹⁸⁰.

Si ritiene utile che negli ultimi incontri, che precedono la celebrazione, coppie animatrici della preparazione in collaborazione con il sacerdote sottolineino che celebrare il Matrimonio in chiesa significa sia prepararsi ad una cerimonia che non è mai una realtà statica e predefinita, sia che il percorso di formazione non termina con il rito in chiesa, ma continua in un cammino verso la vita di donazione reciproca¹⁸¹. In questo senso le coppie responsabili direttamente della preparazione al Matrimonio potranno dare nuovo spunto di riflessione ai nubendi, nella misura in cui divengono testimonianza viva di ciò che rappresenta la vita coniugale. In spirito di collaborazione tra il sacerdote e le coppie animatrici, sarà utile aiutare i fidanzati «nella scelta delle formule del Consenso, delle formule per invocare la Benedizione, nonché nella scelta delle Letture»¹⁸² per poter celebrare fruttuosamente il loro Matrimonio.

2.3.2 La celebrazione liturgica

Si è visto che la responsabilità circa la preparazione alla celebrazione del Matrimonio riguarda primariamente i nubendi, invitati dai responsabili a prepararsi per tempo alla celebrazione liturgica; in merito si afferma che «per

zione nuziale è occasione propizia di invitare molti alla celebrazione dei Sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucaristia» (SYNODUS EPISCOPORUM. CŒTUS GENERALIS XIV, *Relatio*, n. 59).

180 Come fa rilevare Dal Maso questo potrebbe accadere laddove gli sposi o gran parte dell'assemblea non sono praticanti, o anche nel caso di un Matrimonio misto o per mancanza di un sacerdote. «Nei casi indicati e in alcuni altri, le nozze – chiamate Rito del Matrimonio nella Celebrazione della Parola – presentano uno svolgimento più semplice e più breve, e utilizzano un linguaggio più immediato. Dopo i riti d'inizio e la Liturgia della Parola si celebra la Liturgia del Sacramento nuziale; quest'ultima è seguita dalla recita del Padre nostro, dalla consegna della Bibbia e dalla Benedizione conclusiva» (A. DAL MASO, *Prometto di amarti e onorarti*, Brescia, 2004, 14). Nel caso in cui «la Celebrazione della Parola di Dio è affidata ad un Diacono per mancanza di un sacerdote è necessario valutare l'opportunità di distribuire la santa Comunione (cfr. "Rituale del Matrimonio", n. 136); sebbene non si indichi a chi spetti tale valutazione, ciò spetterà all'Amministratore parrocchiale o all'Ordinario» (F. GRAZIAN, *Competenze*, 255). In merito alla distribuzione della Comunione fuori della Messa si veda il Can. 918 *CIC*: «Si raccomanda vivissimamente che i fedeli ricevano la sacra Comunione nella stessa Celebrazione eucaristica: tuttavia a coloro che la chiedono per una giusta causa fuori della Messa venga data, osservando i riti liturgici».

181 Come riconosce Cattaneo: «è necessario far comprendere ai nubendi che il "sì" pronunciato all'altare dev'essere ripetuto dai coniugi nella vita di ogni giorno, perché le nozze non sono che l'inizio di un cammino che va poi percorso passo a passo» (A. CATTANEO, *Matrimonio*, 76).

182 V. D'ALLEVA, *La partecipazione*, 227.

sua intima natura, la celebrazione liturgica del Sacramento del Matrimonio è realtà pienamente evangelizzante ed ecclesiale»¹⁸³. Come ricorda l'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio* il celebrare le nozze è, innanzitutto, «proclamazione nella Chiesa della buona novella sull'amore coniugale»¹⁸⁴; come tale, la celebrazione del Matrimonio è annuncio della fede cristiana ed esige di essere vissuta nella fede.

L'inserimento della celebrazione delle nozze nella Liturgia eucaristica è un'ulteriore espressione di tutto ciò: viene messo in risalto il legame stretto che intercorre tra il Sacramento del Matrimonio e l'Eucaristia, sacrificio della nuova Alleanza in cui gli sposi cristiani trovano il fondamento dal quale scaturisce, è interiormente plasmata e continuamente vivificata la loro alleanza coniugale¹⁸⁵. Infatti, non solo gli sposi, ma tutta la Chiesa «attraverso i segni liturgici si associa in intima comunione a Cristo suo sposo»¹⁸⁶. Proprio perché il Matrimonio è Sacramento della Chiesa, la sua celebrazione si qualifica come realtà ecclesiale che

«coinvolge l'intera Comunità nella quale gli sposi sono inseriti e alla cui vita e missione prendono parte, tanto da fare di tale Comunità il luogo normale della celebrazione della nozze»¹⁸⁷.

Da parte dei responsabili occorre l'impegno a realizzare una celebrazione veramente evangelizzante ed ecclesiale; è evidente, infatti, il carattere comunitario della celebrazione¹⁸⁸ ed anche come la realtà stessa del Matrimonio sia

183 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, n. 69.

184 «Nella celebrazione delle nozze infatti, il Matrimonio dei battezzati, diventando segno e fonte di salvezza, si fa annuncio della Parola che salva ed eleva l'amore umano, arricchisce il Popolo di Dio di nuove Chiese domestiche e costituisce la famiglia cristiana immagine dell'insondabile comunione di amore che esiste nel mistero trinitario della stessa vita divina» (FC 51).

185 Cfr. FC 57. Si ricorda che nei casi previsti dalle Norme liturgiche, la celebrazione del Matrimonio avviene senza la Messa. In particolare si tratta dei Matrimoni tra un cattolico e un battezzato non cattolico e tra un cattolico e un non battezzato: nel primo caso, il Matrimonio può essere celebrato durante la Messa solo con il Consenso dell'Ordinario del luogo; nel secondo caso il Matrimonio deve essere celebrato senza la Messa e seguendo l'apposito rito (cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio, Premesse generali*, n. 36).

186 J. DUBINA, *I riti peculiari del Triduo pasquale in Slovacchia. Storia, celebrazione, Teologia*, Coll. *Thesis ad Lauream*, n. 42, Roma, 2012, 249.

187 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione*, n. 83.

188 A questo proposito il Can. 837 §1 CIC afferma: «Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa stessa, che è "Sacramento di unità", cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei Vescovi; perciò appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano». Visto che le azioni liturgiche hanno carattere comunitario, prosegue, il Can. 837 §2 CIC, esse: «vengano celebrate, quando ciò è possibile, con la presenza e la partecipazione attiva dei fedeli».

finalizzata alla santificazione di tutto il Popolo di Dio rendendo grazie e lode al Signore¹⁸⁹. Essa richiede perciò la partecipazione attiva e piena di tutti i presenti, secondo lo *status* e il compito di ciascuno¹⁹⁰: degli sposi come ministri e soggetti della Grazia del Sacramento del Matrimonio; del ministro sacro in quanto presidente dell'assemblea liturgica e teste qualificato della Chiesa; dei testimoni, che non sono solo garanti di un atto giuridico, ma rappresentanti qualificati della Comunità cristiana¹⁹¹; dei parenti, amici e degli altri fedeli, membri di un'assemblea che manifesta e vive il mistero di Cristo¹⁹².

La partecipazione attiva e responsabile da parte di tutti si può effettuare nei momenti di introduzione e di conclusione della celebrazione, nello svolgimento del rito stesso, nel leggere le Letture, nella preghiera dei fedeli, ecc. Occorre studiare i modi per favorire l'intervento attivo dei presenti e per mettere in atto le condizioni necessarie affinché l'intera Comunità presente partecipi al silenzio, all'ascolto, al canto¹⁹³, alla preghiera. Tutto questo comporta ovviamente la disponibilità di diversi animatori e ministri¹⁹⁴.

Nell'introdurre l'intera Liturgia del Matrimonio è responsabilità dei Pastori dare una spiegazione circa i gesti del rito e curare in modo intelligente e diligente la Liturgia della Parola, sia nella scelta e proclamazione delle Letture bibliche, sia con una loro adeguata spiegazione nell'omelia¹⁹⁵. Il Sinodo dei Vescovi del 2015 a proposito ricorda ai Pastori delle anime che

«frequentemente, il celebrante ha l'opportunità di rivolgersi ad un'assemblea composta da persone che partecipano poco alla vita ecclesiale o appartengono ad altra Confessione cristiana o Comunità religiosa. Si tratta di una preziosa occasione di annuncio del Vangelo di Cristo, che può suscitare, nelle famiglie presenti, la riscoperta della fede e dell'amore che vengono da Dio»¹⁹⁶.

189 Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 62.

190 «Come è necessario per ciascuna azione liturgica, occorre porre ogni attenzione e compiere ogni sforzo perché, senza rinunciare alla gioia e alla festa che devono connotare questi momenti, sia garantito un clima di raccoglimento, di partecipazione e di corresponsabilità». CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, n. 72.

191 La Comunità cristiana partecipa per mezzo dei testimoni «ad un atto sacramentale che la riguarda, poiché una nuova famiglia è una cellula della Chiesa. Per il suo essenziale carattere sociale il Matrimonio richiede una partecipazione della società e questa viene espressa dalla presenza dei testimoni» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 55).

192 Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, n. 70.

193 «Le musiche e i canti siano di aiuto a vivere il mistero che viene celebrato e favoriscano la preghiera e la partecipazione di tutti. Non siano, invece, occasione di distrazione o di esibizionismo per singole persone». CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio*, n. 80.

194 Cfr. *ivi*, n. 72. Per approfondire l'argomento delle modalità di attiva partecipazione dei vari soggetti nella celebrazione liturgica si veda: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, nn. 60-73.

195 Cfr. *ivi*, n. 71.

196 SYNODUS EPISCOPORUM. CŒTUS GENERALIS XIV, *Relatio*, n. 59.

Nella celebrazione del Matrimonio i responsabili devono fare attenzione anche al tempo liturgico, sia per quanto concerne la scelta dei formulari della Messa e delle Letture bibliche, sia per quanto riguarda lo svolgimento esteriore. Se infatti, per giusta causa, il Matrimonio «è celebrato in un giorno che ha caratteristiche penitenziali, specialmente in tempo di Quaresima»¹⁹⁷, si deve tener conto delle caratteristiche proprie di questi tempi liturgici.

Vale la pena ricordare che il rito¹⁹⁸ stesso della celebrazione deve essere semplice e dignitoso¹⁹⁹, si devono osservare le Norme canonico-liturgiche che lo regolano come anche quelle emanate dalle competenti Autorità ecclesiali. A queste spetta pure – secondo le concrete circostanze di luogo e di tempo e in conformità alle Norme universali²⁰⁰ –

«di assumere nella celebrazione liturgica quegli elementi propri di ciascuna cultura, che meglio valgono ad esprimere il profondo significato umano e religioso del patto coniugale, purché nulla contengano di meno confacente con la fede e la morale cristiana» (*FC 67*)²⁰¹.

Si può dire che s'intende coinvolgere nella celebrazione tutti i partecipanti, in particolare i nubendi, cercando ogni mezzo perché essa venga assunta come propria, venga ben preparata, vissuta e partecipata. Inoltre, la stessa Comunità cristiana, attraverso una partecipazione cordiale e gioiosa, dovrà accogliere la nuova famiglia affinché si senta parte della famiglia ecclesiale²⁰². Si deve altresì cercare d'inserire il rito del Matrimonio nel cammino più ampio, umano e mistagogico degli sposi, in modo che la celebrazione rituale diventi effettivamente *culmen et fons* rispetto alla vita²⁰³.

197 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio. Premesse*, n. 32.

198 Sono da evidenziare soprattutto i momenti principali del rito: la Liturgia della Parola, il Consenso degli sposi, la preghiera di Benedizione sopra la sposa e lo sposo, la Comunione eucaristica degli sposi e dei presenti (cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio, Premesse*, n. 35).

199 Deve essere curato dai responsabili che vi siano le suppellettili necessarie per la celebrazione dignitosa (cfr. *ivi*, n. 38).

200 Cfr. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Rituale*.

201 «La Celebrazione non può essere ridotta a sola cerimonia, frutto di culture e di condizionamenti sociologici. Tuttavia lodevoli Consuetudini proprie dei diversi popoli o etnie possono essere assunte nella celebrazione, a patto che esse esprimano innanzitutto il radunarsi dell'assemblea ecclesiale segno della fede della Chiesa, che riconosce nel Sacramento la presenza del Signore risorto che unisce gli sposi all'Amore trinitario» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione*, n. 60).

202 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM. CÆTUS GENERALIS XIV, *Relatio*, n. 85.

203 Cfr. F. GRAZIAN, *Competenze*, 260.

3. CONCLUSIONE

Molte risultano essere le urgenze, ma anche le prospettive, che si manifestano ai responsabili nella preparazione prossima ed immediata al Matrimonio. Senza dubbio è necessario conoscere i soggetti coinvolti e sollecitare la loro responsabilità concreta nel cammino di formazione delle persone fin dall'infanzia, affinché esse possano aderire alla loro vocazione al Matrimonio. Agire responsabilmente non significa soltanto avere la responsabilità o essere responsabili, ma soprattutto discernere dinamicamente nel tempo e nel luogo per poter partecipare attivamente alla missione della Chiesa, annunciando ed inculcando le verità sul Matrimonio e la famiglia.

In questa prospettiva appare urgente riscoprire l'istituto del fidanzamento e considerare il cammino dei fidanzati sotto due prospettive: da un lato il fidanzamento come tale costituisce per i Pastori una sfida, che va assunta come esperienza di per sé significativa, tanto più che attualmente viene sottovalutato e impoverito nel suo contenuto e importanza; dall'altro esso evidenzia l'apertura ad un peculiare discernimento e ad una scelta qual è quella della vita coniugale, non vista tuttavia in astratto, ma con la persona concreta. Il fidanzamento, come tempo di Grazia, dovrebbe diventare un periodo di formazione progressiva di una persona cristiana libera. In merito è stata rilevata la necessità di una formazione seria alla fede e alle virtù, che sono i presupposti per maturare la vita affettivo-sessuale.

Uno dei mezzi di preparazione dei fidanzati al Matrimonio, è quello dei corsi prematrimoniali che dovrebbero diventare uno strumento efficace per approfondire gli argomenti dottrinali riguardanti i requisiti giuridici che si esigono per la celebrazione valida e lecita del Matrimonio. La preparazione immediata diventa l'ultima occasione per verificare e colmare le eventuali gravi omissioni con cui molte persone si accingono a sposarsi.

Oltre alle investigazioni prematrimoniali e all'esame dei fidanzati, previsti dal Legislatore, la preparazione immediata dovrebbe pure comprendere una catechesi sul rito del Matrimonio e sul suo significato, affinché la celebrazione del Matrimonio sia percepita dai fedeli, e, particolarmente, da quanti vi si preparano, come un dono per tutta la Chiesa.

Urgenze e prospettive pastorali e giuridiche emergenti nella preparazione al Matrimonio canonico oggi

MAREK ONDREJ

Abstract

Superando l'artificiosa dicotomia e, spesso, contrapposizione tra *pastorale* e *giuridico*, lo studio si concentra sugli elementi e fattori sostanziali della preparazione, sia prossima che immediata, al Matrimonio ponendo in risalto il significato e il valore di quanto le Norme del Diritto matrimoniale sostanziale evidenziano e formalizzano per la validità del Sacramento.

I lavori sinodali del 2014 e 2015 sulla famiglia hanno messo in risalto l'importanza del fidanzamento come autentico percorso di formazione dei nubendi, sollecitando addirittura prospettive di analogia col Catecumenato o il Noviziato, cosicché la dimensione giuridica della preparazione al Matrimonio non possa essere ridotta al solo "esame degli sposi".

Parole chiave: preparazione al Matrimonio; Esame degli sposi; fidanzamento; Diritto matrimoniale sostanziale.

Abstract

Overcoming the artificial dichotomy and, often, the contrast between pastoral and juridical ministries, this study focuses on the substantial elements and factors – both close and immediate – for Marriage preparation, by highlighting the meaning and value of what the Norms of Substantive Marriage Law accentuate and formalize for the validity of the Sacrament.

The synodal works of 2014 and 2015 on the family highlighted the importance of the engagement as an authentic formation path for the spouses, even calling for an analogy with the Catechumenate or the Novitiate, so that the juridical dimension of Marriage preparation is not simply reduced to an "examination for future spouses".

Keywords: *Marriage preparation; Examination of spouses; engagement; Substantive Matrimonial Law.*

V. NOTÆ

Sezione non soggetta a *peer-review*.

Bilancio canonistico sulla *norma missionis*¹

PAOLO GHERRI

SOMMARIO 1. Superamento di un'ambiguità. 2. Strumentalità del concetto.

SUMMARY 1. *Overcoming an ambiguity*. 2. *Instrumentality of the concept*.

Ciò che può ritenersi adeguatamente conseguito al termine della XIII Giornata canonistica interdisciplinare è la consapevolezza che la *norma missionis* non costituisca la mera riproposizione di una – più o meno ‘romantica’ e datata – ideologia della missione², quanto invece una prospettiva (sia ermeneutica che euristica) dalla quale guardare all’operatività soprattutto istituzionale della Chiesa cattolica (tale, infatti, è il Diritto canonico) la quale proprio da questa missione è (stata) costituita e ad essa finalizza le proprie energie ed attività. In questa prospettiva è utile evidenziare come, se da un lato diversi contributi della Giornata hanno posto in luce i rischi sottesi alla “missione” intesa come *opus faciendum*, come attività, realizzazione, programma³... dall’altro lato hanno ugualmente evidenziato l’impossibilità per la Chiesa di concepirsi in modalità semplicemente ‘statica’, come potrebbe darsi per una mera “Istituzione” di carattere (soltanto) *spirituale* o *culturale*,

1 A conclusione della XIII Giornata canonistica interdisciplinare tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense il giorno 28 febbraio 2018 a cura dell’*Institutum Utriusque Iuris* sul tema: “Diritto canonico e Pastorale: la *norma missionis*”.

2 Concetto sempre più problematico, “addirittura compromesso” (cfr. R. REPOLE, *Concezione ed evoluzione del concetto di missione*, in *Apollinaris*, XCI [2018], 168) e dottrinalmente ‘in regresso’ teoretico (cfr. J.A. ESTRADA, *Il rapporto costitutivo tra Chiesa e sua missione nel nuovo millennio*, in *Apollinaris*, XCI [2018], 156-157).

3 Poco importa se in termini di accesso alla *salus animarum* o di *plantatio Ecclesiae* (cfr. R. REPOLE, *Concezione*, 170-171).

o semplicemente *culturale* come oggi vengono più spesso percepite a livello socio-politico le Religioni nel loro complesso⁴.

1. SUPERAMENTO DI UN' AMBIGUITÀ

Il modo forse più efficace – oltre che atteso dalla dottrina degli ultimi anni – di portare ad esito la riflessione proposta attraverso la Giornata canonistica pare quello di superare (finalmente) l'ambiguità sin qui rimasta costantemente sottesa alla (in parte enigmatica) formula latina “*norma missionis*”, utilizzata sino ad oggi senza che nulla ne sia (mai) stato detto in modo specifico⁵. Un'ambiguità (in realtà, spesso, *polivalenza*) che accompagna strutturalmente l'uso del genitivo ponendo il dilemma sintattico, e logico, tra la sua interpretazione oggettiva o soggettiva⁶.

Gli apporti della Giornata canonistica, soprattutto a livello più espressamente concettuale, permettono in questa sede di affermare con decisione che si tratta di un genitivo soggettivo: (*quel*)*la norma che è la missione!*

Non si tratta, cioè, di porre in risalto l'apporto che (anche) il Diritto canonico offre alla missione della Chiesa, nella sostanziale *prospettiva pastorale* ritornata di moda “ai tempi di Papa Francesco”, come già nel dopo-Concilio si cercò la legittimazione di tale Diritto per via teologica (*sic!*), quanto piuttosto di riconoscere che “è” la stessa missione a costituire in modo imperativo il *quid Ecclesiae*, divenendone così la “norma” nel suo senso più vero!

La Chiesa non “ha” una missione, al pari di qualunque Istituzione, Ente, Azienda o altra realtà umana operante nella storia⁷. *La Chiesa “è” missione,*

4 E così sempre maggiormente studiate quasi più a livello giuridico che non antropologico: va in questa espressa direzione il moltiplicarsi dei Corsi, delle Cattedre, degli Istituti di Diritto comparato delle Religioni che rapidamente sta soppiantando a livello universitario non solo gli studi espressamente canonistici ma anche molti di quelli ecclesiasticistici propriamente detti.

5 A questo facevano riferimento gli accenni alla *norma missionis* più in termini ‘intuitivi’ ed ‘evocativi’ che non concettuali (cfr. P. GHERRI, *Identità ecclesiale e norma missionis*, in *Apollinaris*, XCI [2018], 535).

6 Classica la bivalenza utilizzata dall'Evangelista Marco nell'apertura del proprio Vangelo: «Vangelo di Gesù Cristo figlio di Dio» (*Mc* 1,1): una bivalenza che permette di riferirsi allo stesso tempo sia [1] al Vangelo che Gesù Cristo *ha predicato* (genitivo oggettivo: il Vangelo oggetto della sua predicazione), sia [2] al Vangelo che Gesù Cristo stesso è in tutta la sua persona e vita (genitivo soggettivo).

7 È significativo in questa prospettiva, oltre che estremamente indicativo dei presupposti, il fatto che da anni ormai non solo Associazioni o Fondazioni (per giustificare le somme di denaro, anche ingenti, raccolte soprattutto da singole persone) ma anche Pubbliche Amministrazioni ed Aziende redigano e pubblichino un apposito “Bilancio di missione” oltre al Bilancio tecnicamente detto, richiesto per Legge.

in quanto Comunità (intrastorica) di salvezza (escatologica)!⁸ I già abbondanti elementi messi in gioco dai diversi contributi, insieme alla significativa bibliografia addotta, l'hanno evidenziato con chiarezza, secondo il metodo della "ecclesiogenesi"⁹: Gesù Cristo non ha "fondato" (cioè: eretto formalmente in senso giuridico¹⁰) la Chiesa¹¹ per affidarle – *solo in seguito* – una/la missione.

È accaduto, invece, il contrario: Gesù Cristo ha affidato ai "suoi" la missione e "in" essa (cioè nel suo svolgersi) ha preso corpo la Chiesa nel suo costitutivo essere "Comunità radunata" dall'ascolto del buon Annuncio e nell'assunzione vitale¹² di questo Annuncio di salvezza nella storia, verso l'eternità¹³, sostenuta dall'azione costante dello Spirito¹⁴.

Non si è trattato, e continua a non trattarsi, di una *res* (= la Chiesa) che pone in essere un *opus* (= la missione), ma di una *dynamis* (= l'Annuncio¹⁵) che coinvolge, addensa e coagula 'risorse' di una certa specificità¹⁶ indirizzandone in modo unitario l'attività risultante¹⁷. Come l'Evangelista Luca

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

9 Il concetto di "ecclesiogenesi" rimanda ad un «"modello di come accade qualcosa", che [...] servirà da vero strumento cognitivo, capace di svelare la struttura dell'esperienza ecclesiale fondamentale» (S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, 3 ed., Coll. *Nuovo Corso di Teologia sistematica*, n. 5, Brescia, 2015, 166).

10 Come voleva lo *Ius publicum ecclesiasticum* e, nondimeno, Mörsdorf (secondo il quale i «pieni poteri conferiti agli Apostoli si fondano su un formale atto di delega. L'Apostolo è il rappresentante del Signore, non solo in senso simbolico, ma, soprattutto, in modo vincolante per il Signore. In tutto ciò che l'Apostolo chiede in nome del Signore, egli ha, poiché rappresenta la Persona del Signore, il diritto all'obbedienza che sarebbe dovuta al Signore stesso». K. MÖRSDORF, *Lo sviluppo della duplice articolazione della Gerarchia ecclesiastica*, in K. MÖRSDORF, *Fondamenti del Diritto canonico*, [S. TESTA BAPPENHEIM, cur.], Coll. *Monografie*, n. 3, Venezia, 2008, 237) e Composta (impegnato a «dimostrare che Gesù Salvatore è fondatore». D. COMPOSTA, *Introduzione alla Teologia del Diritto divino positivo*, in *Apollinaris*, XLIV [1971], 202), solo per citare qualche autore emblematico.

11 «L'Ecclesiologia odierna non è quella centrata nella fondazione della Chiesa ad opera di Gesù». J.A. ESTRADA, *Il rapporto*, 152.

12 «All'inizio come punto di partenza vi è l'accoglienza della "Parola", *Logos* [...]. Questa accoglienza diventa operativa grazie alla conversione che è un cambiamento di mentalità, di concezione di vita». R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, 2 ed., Roma, 1984, 108.

13 «È da rilevare la novità lucana e cristiana nella concezione della salvezza. Essere salvi o salvati non riguarda solo e tanto il momento finale o escatologico, come nel linguaggio dei profeti e degli apocalittici. La salvezza è già avviata qui nel presente, nel tessuto storico dove si decide la conversione, cioè il cambiamento rispetto al passato, e ci si apre al futuro di Dio di cui lo Spirito è pegno e anticipo». R. FABRIS, *Atti*, 110.

14 «L'Ecclesiologia non dipende solo della Cristologia, ma la Chiesa è un'opera dello Spirito santo. Paolo diventa qui la chiave per una nuova identità e missione». J.A. ESTRADA, *Il rapporto*, 151.

15 Sulla costitutiva differenza tra "annuncio" e "informazione" si veda: P. GHERRI, *Diritto canonico e Pastorale: la norma missionis*, in *Apollinaris*, XCI (2018), 98.

16 Essenzialmente donne ed uomini interessati ad un *plus* esistenziale, sia intra che meta storico, rispetto all'ordinariamente disponibile e proposto a livello socio-culturale, in ogni luogo e tempo.

17 È come se in Fisica si passasse da una concezione meccanica ad una elettromagnetica, cosicché il "lavoro" (p.es.: lo spostamento di 'corpi') non venga prodotto (solo) dal contatto fisico di "corpi" tra

mostra bene nei suoi “Atti di Apostoli”: all’inizio (= Pentecoste) fu soltanto la parola di Pietro e degli altri undici a ‘suscitare’ richiamo, attenzione e conversione (cfr. *At* 2,14-41). Significativamente il verbo usato dall’Evangelista per indicare ciò che stava formandosi è “aggiungere” (= *prostithemi* – cfr. *At* 2,41; 2,47; 5,14; 11,24). Fu questa dinamica a “creare” quella realtà nuova che Luca, all’inizio, non è neppure in grado di ‘nominare’: la “*Ekklēsia*” (cfr. *At* 5,11), che nei Vangeli era stata nominata appena due volte dal solo Matteo (cfr. *Mt* 16,18; 18,17¹⁸).

Gesù Cristo, in altri termini, non ha creato la Chiesa come una sorta di ‘contenitore’ al quale si accede e ‘dentro’ il quale, eventualmente, si “entra”¹⁹: l’idea lucana dell’*aggiungersi* o *essere aggiunti* lo evidenzia con efficacia²⁰. Cristo ha invece affidato la prosecuzione di un “Annuncio” – a Lui stesso affidato originariamente dal Padre (cfr. *Gv* 6,57; 17,18; 20,21)²¹ – che, *se e quando accolto*, indirizza lungo uno stesso cammino coloro che ne fanno la meta della propria esistenza²²: è così che ci si sente ‘radunati’ divenendo “assemblea”, “convocazione” (= *ekklēsia*)²³. «La Chiesa deve infatti se stessa alla missione del Figlio e dello Spirito ad opera del Padre, la cui intenzionalità ultima è la salvezza escatologica dell’umanità tutta»²⁴, come ben esplicitato dal n. 2 di “*Ad Gentes*”: «La Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria,

loro ma pure dal “campo elettromagnetico” che si sviluppa al passaggio di una “corrente”... come, in effetti, accade.

- 18 In 16,18 con chiaro riferimento alla “Chiesa” propriamente detta; in 18,17 in riferimento – pare maggiormente plausibile – alla “Comunità credente”.
- 19 Come in una *societas*, acquisendone la ‘cittadinanza’ per via giuridica (cfr. Can. 96 *CIC*).
- 20 Evidenziando, non inutilmente, la priorità dell’azione (convocatoria) divina: in *At* 2,47 è “il Signore” che aggiunge.
- 21 «La svolta conciliare consiste nel vedere come la Chiesa debba anzitutto se stessa alla “missione divina” del Figlio e dello Spirito. I numeri 2-4 di “*Lumen Gentium*” sono in tal senso paradigmatici. La Chiesa viene collocata nello sfondo della volontà salvifica universale del Padre e della missione del Figlio, che non appare come il semplice fondatore della Chiesa bensì il suo intimo e perenne fondamento». R. REPOLE, *Concezione*, 173.
- 22 «L’esperienza salvifica cristiana per sé è un fatto comunitario e di popolo, che può diventare una massa». R. FABRIS, *Atti*, 111.
- 23 «Non è infatti trascurabile dal punto di vista ontologico il fatto che il termine greco “*ekklēsia*” significhi *assemblea*, *convocazione* [...]: non, cioè, un semplice e qualsiasi “essere insieme” da parte di soggetti qualunque (ciò che corrisponde al concetto ‘classico’ di *societas*), ma il “convergere” in un *evento* fortemente “identitario” ed “attivo” derivante dallo *status* personale (qual era l’essere cittadino libero nella *Polis* greca; l’essere maschio circonciso per il Popolo ebraico; l’aver ricevuto il Battesimo per la Chiesa apostolica)». P. GHERRI, *Consultare e consigliare nella Chiesa*, in P. GHERRI (ed.), *Consultare e consigliare nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2018, 11 (con riferimenti a: J.-C. RICCI, *Histoire des idées politiques*, Paris, 2008, 14; A. AUTIERO, *L’uomo tra “Polis” ed “Ekklesia”*. *La questione antropologica nell’orizzonte della Teologia liturgica*, in *Annali di Studi Religiosi*, VIII [2007], 242-243).
- 24 R. REPOLE, *Concezione*, 174. È in quest’ottica che la riflessione teologica in ordine alla missione ha «progressivamente condotto a concepirla come connaturale all’essere della Chiesa, in qualunque

in quanto trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito santo, secondo il disegno di Dio Padre»²⁵.

È questo il senso teologico più autentico dell'espressione «è la missione che fa la Chiesa»²⁶, cosicché «non si può intendere la missione *dalla* Chiesa, ma al contrario si dovrà intendere la Chiesa *dalla* missione»²⁷: il resto è poco più che 'antropologico', Diritto compreso.

Questa prospettiva (e consapevolezza) della dinamicità e 'quotidianità' della missione trova supporto, oltre che ulteriore fondamento, nell'attività ecclesio-genetica dello Spirito santo «altro Consolatore/Paràclito»²⁸ dei discepoli entro la storia (cfr. *Gv* 14,15), messa sempre più in risalto dalle Ecclesiologie non 'gerarchiche' succedute al Cristocentrismo delle concezioni pre-conciliari²⁹.

Se, pertanto, è in questa prospettiva che dev'essere compresa la *missio* che genera e consolida la Chiesa³⁰, diventa pressoché immediato comprendere come proprio tale *missio* costituisca anche la *norma*, cioè la direzione di sviluppo³¹, per l'e-sistere e con-sistere della Chiesa come tale: «la missione è strettamente connessa all'*esserci* stesso della Chiesa, in qualunque luogo e in qualunque contesto essa si trovi a vivere»³².

Ispirandosi al linguaggio della Genetica si potrebbe dire che la *missio* è il «corredo cromosomico» dell'intero organismo ecclesiale, che *presiede normativamente* al delinearci delle varie configurazioni ed attività attraverso le

circostanza essa si trovi ad esistere e vivere e in una forma che deve avere intrinsecamente a che fare con quelle 'missioni', divine, che sono all'origine stessa della Chiesa» (*ivi*, 169).

25 CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de activitate missionali Ecclesiae: Ad Gentes*, in *AAS*, LVIII (1966), 948.

26 Cfr. FRANCISCUS PP., *Allocutio: Ad participes Sessionis plenariæ Congregationis pro Gentium Evangelizatione*, 3 decembris 2015, in *AAS*, CVII (2015), 1325; FRANCISCUS PP., *Allocutio: Ad participantes Conventum Pontificis Operum missionarium*, 4 iunii 2016, in *AAS*, CVIII (2016), 725.

27 M. GRONCHI, *Appunti sulla norma missionis. Tra Evangelii Nuntiandi ed Evangelii Gaudium*, in *Apollinaris*, XCI (2018), 238 (corsi non originari).

28 «La Cristologia tradizionale è cristomonistica: una Teologia centrata in Cristo senza lo Spirito». J.A. ESTRADA, *Il rapporto*, 154.

29 Cfr. *ivi*, 151-152.

30 Così come anche la Chiesa stessa in riferimento a tale *missio*.

31 «Della *norma* si potrebbe così indicare la natura e funzione in qualche modo 'originaria': una funzione 'goniometrica' che indirizza e gestisce l'impostazione dei diversi rapporti (tra piani o linee); ben diversamente per la *regola*, che mostra un'intrinseca funzionalità al 'proseguimento', nella realizzazione di quanto già 'impostato' in precedenza proprio secondo le indicazioni 'angolari' ricevute». P. GHERRI, *Bilancio della Terza Giornata canonistica interdisciplinare*, in P. GHERRI (ed.), *Norme e regole nella vita e nel Diritto*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2009, 169.

32 R. REPOLE, *Concezione*, 172 (corsi non originari). Si apprezzi qui l'intuizione di 'partenza' del prof. Arroba Conde che, proponendo la *norma missionis*, parlò proprio di «*Iglesia come presencia*» (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia como presencia*, in *Vida Religiosa*, LXXXVI [1999], n. 3).

quali l'intera Chiesa [1] si forma, [2] cresce, [3] vive, [4] raggiunge la sua pienezza e [5] si proietta nel futuro. In tale prospettiva la *norma missionis* svolge le funzioni più immediatamente 'operative' proprie del DNA di tale organismo, modellandone ed indirizzandone ogni espressione e funzione – soprattutto in termini di sviluppo ed interazioni –, senza però mai sostituirsi con immediatezza ad alcun istituto giuridico, né Istituzione né, tanto meno, Norma giuridica propriamente tale.

È quanto si è voluto esprimere con l'indicarla quale "concetto meta-giuridico, di portata giuridico-costituzionale"³³, visto che

«non si può evidentemente immaginare che la *norma missionis* concerna a questo punto soltanto qualche aspetto o dimensione del vivere ecclesiale. Essa dovrà riguardare il tutto della vita della Chiesa»³⁴.

2. STRUMENTALITÀ DEL CONCETTO

Quella grammaticale non è tuttavia l'ambiguità maggiore circa il modo d'intendere (e riferirsi a) la *norma missionis*, soprattutto da parte della dottrina di questi ultimi tempi³⁵: occorre infatti risolvere – o anche solo porre in luce – altre ambiguità più radicali che potrebbero *neutralizzare* il concetto o, peggio, *strumentalizzarlo*, allontanandolo così dalla sua identità e consistenza originarie. Si tratta soprattutto delle tendenze dottrinali che stanno prendendo piede evocando sempre più spesso la *natura e portata missionaria del Diritto canonico*, oppure un rilancio del c.d. Diritto missionario, o anche la creazione di Norme di 'apertura' dell'Ordinamento canonico alle relazioni 'esterne' alla vita ecclesiale³⁶, fino al rilancio anche del Diritto particolare (soprattutto nazionale o continentale) quale modalità di *inculturazione istituzionale* della Chiesa.

Tenuto conto di tali 'indirizzi' interpretativi, è necessario in questa sede chiarire – e fissare –, invece, che *non si tratta* di rendere 'missionario' il Diritto

33 P. GHERRI, *Identità*, 537.

34 R. REPOLE, *Concezione*, 180.

35 Si tolleri la genericità di questo riferimento intenzionato a non 'classificare' soprattutto gli autori maggiormente esposti in materia.

36 Una sorta di nuovo *Ius publicum ecclesiasticum*, come parrebbe sollecitare Dianich quando, pur *en passant*, afferma che «il Codice tratta esclusivamente dei rapporti fra le diverse componenti della Comunità in ordine alla sua vita interna, mentre il grande spazio dei rapporti fra la Chiesa e il mondo sembra interessare scarsamente il Diritto» (S. DIANICH, *La missione della Chiesa, i laici e la sacra potestas. Una riflessione teologica*, in S. DIANICH, *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015, 141 – corsivi non originari).

canonico, né di sviluppare nuovi ambiti normativi, soprattutto nelle/per le ‘periferie’ ecclesiali (geografiche o esistenziali che siano), confondendo – sia fattualmente, sia teoreticamente – “missione” e “Pastorale”, ma di assumere la *norma missionis* come *criterio epistemologico di base*³⁷, utile sia [1] in chiave ermeneutica a capire *perché* la Chiesa abbia risolto in passato un certo tipo di problemi attraverso un determinato tipo di Norme³⁸, sia [2] in chiave euristica per saggiare la *compatibilità* delle possibili scelte operative generali (= Norme) attraverso le quali la Chiesa – oggi e domani – potrebbe conseguire (nuove) soluzioni sia agli stessi problemi che a problemi finora inimmaginati³⁹.

In questo modo la *norma missionis* non soddisfa nessuna delle due attese che più immediatamente potrebbero coinvolgerla: 1) né quella che la collocherebbe, genericamente, sullo sfondo dell’attività giuridica ecclesiale, come una sorta d’ispirazione indiretta⁴⁰, a mo’ di “spirito del Diritto canonico”⁴¹; 2) né quella che ne farebbe volentieri un’altra “finalità” del Diritto canonico stesso, dopo (e al posto de) la *salus animarum* o la *communio*.

In realtà, non si tratta di nulla di davvero nuovo rispetto alle maggiori consapevolezze già espresse lungo i secoli dalla stessa attività evangelizzatrice della Chiesa: dall’iniziale “non imporvi altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie” di At 15,29 (tre cose soltanto rispetto all’intera precettistica giudaica), ai criteri spesso ribaditi ai missionari dalla stessa Congregazione *de*

37 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Missione ecclesiale e Pastorale giudiziale*, in *Apollinaris*, XCI (2018), 413.

38 Probabilmente ormai datate ed inutili, com’è stata recentemente giudicata – di fatto, almeno – la doppia Sentenza conforme per la nullità matrimoniale (cfr. Can. 1679, *CIC-2015*).

39 Si pensi, p.es., alla necessità di fissare con certezza (in sede battesimale?) il sesso biologico delle persone a tutela della validità di Sacramenti quali il Matrimonio (cfr. Can. 1055 §1) e l’Ordine sacro (cfr. Can. 1024).

40 Come accadde per la c.d. Teologia del Diritto, invocata da molti negli anni post-conciliari ma senza una reale consapevolezza di che cosa una tal formula indicasse. Si è proficuamente scritto in merito: «In un momento storico caratterizzato da una profonda difficoltà del Diritto della Chiesa e della Canonistica con un sostanziale rifiuto da parte del Popolo di Dio e, di contro, da un diffuso consenso e valorizzazione ecclesiale della Teologia, poter dire che il Diritto canonico ha un fondamento teologico, ha basi teologiche ecc. e che la Canonistica è – magari *sui generis* – una Scienza teologica, era come affermare che Diritto e Canonistica sono qualcosa che valgono nella Chiesa. Il semplicismo dell’argomentazione può far sorridere: eppure almeno parte del dibattito sulla *teologicità* del Diritto canonico è stata condizionata, più o meno implicitamente, da questa impostazione o, se si vuole, da questo desiderio di riabilitare il Diritto, la Canonistica e [...] i canonisti, dando a tutto e a tutti una generica, ma ambita, qualificazione teologica. Evidentemente una tale impostazione non porta lontano: non spiega, al di là del termine, in che cosa consista la teologicità della Canonistica; non porta a dare un’autentica e convincente fondazione al Diritto ecclesiale; non inserisce in maniera seria ed efficace la Canonistica nel quadro delle Scienze teologiche» (C.M. REDAELLI, *La Canonistica nel contesto delle Scienze teologiche*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, X [1997], 31). Sostituendo, oggi, “Teologia/teologicità” con “missione/missionarietà” il discorso resterebbe esattamente lo stesso (*sic!*).

41 Nella linea della Scuola canonistica laica italiana della metà del ’900; in merito si veda, emblematicamente, P. FEDELE, *Lo spirito del Diritto canonico*, Padova, 1962.

Propaganda Fide, come quelli suggeriti da mons. Ingoli ai Vicari apostolici dell'Asia orientale nel 1659⁴².

Assumere la *norma missionis* come “concetto metagiuridico, di portata costituzionale, con funzione di criterio epistemologico di base” permette invece di offrire alla Scienza canonistica un nuovo *strumento concreto ed operativo* utile per *validare le Norme canoniche* (passate, presenti e future), commisurandole in modo peculiare ed appropriato con ciò che la Chiesa “è” nella propria identità più profonda ed irrinunciabile.

Proprio il suo essere “criterio” – anziché “principio”⁴³ – garantisce la sua strumentalità e concreta utilità poiché, separando [a] il sostanziale (= l'Anuncio) dal contingente (= i comportamenti), [b] l'imperativo teologico dalla regola canonica⁴⁴, [c] la *norma fidei* dalla *norma communionis*⁴⁵, permette di mantenere inalterata la ‘rotta’ del discepolato cristiano, nonostante la diversa direzione in cui soffiano i venti del vivere umano... spesso – purtroppo – “di bolina” anziché “in poppa”.

42 «Non mettete alcun zelo, non avanzate alcun argomento per convincere questi popoli a cambiare i loro riti – diceva –, i loro costumi e le loro usanze, a meno che non siano evidentemente contrari alla Religione e alla Morale. Che c'è di più assurdo del trasportare tra i Cinesi la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro Paese d'Europa? Non introducete da loro i nostri Paesi, ma la fede, questa fede che non respinge né ferisce i riti né gli usi di alcun popolo, purché non siano odiosi» (citato in: J. METZLER, *Il nuovo corso missionario iniziato con la fondazione della Sacra Congregazione “De Propaganda Fide” nei confronti delle culture locali*, in AA.Vv., *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso internazionale scientifico di Missiologia* [Roma 5-12 ottobre 1975], I, Roma, 1976, 348).

43 Dal punto di vista metodologico è bene ricordare che il “criterio” (= setaccio, crivello) è strumento di *selezione*, mentre il “principio” ha funzione *fondativa*. A livello cognitivo e di elaborazione scientifica criteri e principi svolgono *funzioni* espressamente diverse: mentre, infatti, i *criteri* servono da strumenti per condurre l'indagine (= analisi), i *principi* servono a costruire ed a reggere l'impianto teoretico e sistematico (= sintesi).

44 Cfr. N. EDELBY - T.I. JIMÉNEZ URRESTI - P. HUIZING, *Éditorial*, in *Concilium* [ed. francese], I (1965), n. 8, 7-9.

45 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 302-310; P. GHERRI, *Identità*, 517-523.

* Contributo istituzionale ammesso dal Direttore

Bilancio canonistico sulla *norma missionis*

PAOLO GHERRI

Abstract

La XIII Giornata canonistica interdisciplinare ha portato a maturazione una prima concettualizzazione della *norma missionis* risolvendo le principali ambiguità di tale formula testuale. Innanzitutto si tratta di (quel)la norma che è la missione (genitivo soggettivo); subordinatamente si è precisata la strumentalità del Diritto canonico *alla vita ecclesiale* (intesa come missione) e *non alla missione* in quanto tale.

In questo modo la *norma missionis* risulta un *criterio epistemologico* che offre alla Scienza canonistica un nuovo strumento, concreto ed operativo, per validare le Norme canoniche (passate, presenti e future), commisurandole in modo appropriato con ciò che la Chiesa "è" nella propria identità più profonda ed irrinunciabile.

Parole chiave: *norma missionis*; criterio epistemologico; Diritto canonico; vita ecclesiale; missione ecclesiale.

Abstract

The XIII Interdisciplinary Canonical Day brought to fruition an initial conceptualization of the norma missionis by resolving the main ambiguities of this textual formula. First, it is about (that) norm which is the mission (subjective genitive); subordinately, it has been clarified that the instrumentality of Canon Law relates to ecclesial life (understood as mission) and not the mission as such.

In this way, the norma missionis turns out to be an epistemological criterion. This, thereby offers a new concrete and operational tool to the Science of Canon Law in order to validate (past, present and future) canonical Norms, by appropriately matching them with what the Church "is" in its deepest and most fundamental identity.

Keywords: *norma missionis; epistemological criterion; Canon Law; ecclesial life; ecclesial mission.*

VI. BIBLIOGRAPHICA

Diritto canonico e Teologia nella rinnovata sollecitazione di Severino Dianich per un vero servizio alla Chiesa oggi

PAOLO GHERRI

Nel preparare l'*Instrumentum laboris* per la XIII¹ Giornata canonistica interdisciplinare ho trovato un valido appoggio teoretico e documentativo nell'opera di S. Dianich "Diritto e Teologia" fattami recapitare (con gradita sorpresa) dallo stesso autore poco dopo la sua pubblicazione nel novembre 2015². L'occasione è stata proficua per dedicare attenzione al pensiero di uno dei pochi ecclesiologi italiani (teologi, in realtà) che negli ultimi decenni si sono mostrati 'sensibili' in modo *strutturale*, e non occasionale soltanto, nei confronti del Diritto canonico e delle sue principali istanze teoretiche.

Il volume, come scrive l'autore stesso, è una *nuova proposizione*, integrata ed aggiornata, di quindici saggi già apparsi in varie sedi in un periodo di circa vent'anni, «testi altrimenti difficilmente raggiungibili» (p. 12) per la maggior parte dei lettori: una vera selezione tematica che permette di accedere ad un apporto di contenuti di grande efficacia, soprattutto per il canonista, non tuttavia in prospettiva generale (= il Diritto canonico come tale) ma *tematica*, come intenzionalmente espresso dal sottotitolo del volume "Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa". È infatti per «dare un contributo [...] alla progettazione di una riforma di non pochi aspetti dell'attuale Ordinamento» (p. 13) che i testi sono stati selezionati e a volte reindirizzati ad un'unica prospettiva dominante³. È questo anche l'accento al quale l'autore dedica

1 Cfr. P. GHERRI, *Diritto canonico e Pastorale: la norma missionis*, in *Apollinaris*, LXXXI (2018), 83-121.

2 Cfr. S. DIANICH, *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015.

3 «Perché questa impostazione risultasse la più fruttuosa possibile, sono intervenuto spesso sulla stesura originaria dei testi, anche in maniera ampia e innovativa, per eliminare molte ripetizioni, per chiarire passaggi che, riletti a distanza, mi sono sembrati oscuri, sia ampliando pensieri prima espres-

maggiore attenzione, in una prospettiva che potrebbe risultare non immediata né prevalente per l'interesse del canonista in genere.

I saggi sono suddivisi in quattro Parti di una certa omogeneità tematica: 1) Fra Teologia, Sociologia e Diritto⁴; 2) Forme dell'autorità⁵; 3) Nel contesto pastorale⁶; 4) Nel contesto politico⁷; con l'intento evidente di proporre altrettante prospettive o, se lo si vuole, punti di vista, orizzonti di riflessione.

L'opera permette al canonista *teoretico* (più che a quello *pratico*) di *uscire all'aperto* e prendere una boccata d'aria, offrendogli l'occasione di sentir parlare delle 'sue' cose in modo radicalmente diverso da come fanno molti dei (pochi – *sic*) canonisti che si spingono al di là dello strettamente normato o normativo, riportando ormai solo le stratificazioni più ossificate di dottrine spesso tanto 'archeologiche' quanto ormai del tutto inutili sotto il profilo sia ermeneutico che elaborativo⁸. Di grande utilità risulta anche l'apporto dell'apparato bibliografico che emerge, tema per tema, nei vari saggi. Non da meno risultano pure i rimandi o i confronti rispetto al pensiero di altri teologi sui temi trattati: un apporto di grande utilità per il canonista che può così organizzare anche una propria *biblioteca tematica* 'trascendete' rispetto a quelle utilizzate di *default* dalla dottrina canonistica comune.

1. È in questo modo che nel primo saggio⁹ ci si trova *vis à vis* con "Il problema dell'istituzione" affrontato con una consapevolezza utile, sebbene presso-

si troppo rapidamente, sia introducendo alcune annotazioni su eventi più recenti e nuovi riferimenti bibliografici, quando mi è sembrato necessario mostrare la pertinenza del pensiero anche alla situazione attuale» (*ivi*, 12).

- 4 *L'Ecclesiologia fra la Sociologia e l'Antropologia teologica; Poteri, libertà e regole: notazioni teologiche; Comunione e Diritto; Chiesa locale e Chiesa universale nello sviluppo storico dell'Ecclesiologia.*
- 5 *L'autorità nella Chiesa; La missione della Chiesa, i laici e la sacra potestas. Una riflessione teologica; Sinodalità; Per una collegialità intermedia fra il Papa e il Vescovo. Il modello orientale; Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II.*
- 6 *Battesimo e appartenenza ecclesiale; Cambiamenti sociali e appartenenza ecclesiale; Il ministero episcopale e la forma della Diocesi moderna.*
- 7 *La Chiesa fra la libertà della fede e il sistema sociale della christianitas; Sulle condizioni di dicibilità del Vangelo in una società democratica; La Chiesa di fronte alla laicità dello Stato.*
- 8 Purtroppo è questa una delle maggiori debolezze della – sempre scarsa – Canonistica teoretica attuale: il non avere sufficienti *radici extra-giuridiche*, soprattutto teologiche in senso proprio ed appropriato, visto che a scrivere in tale materia negli ultimi decenni sono prevalentemente non-teologi, oppure autori votati alla "fondazione teologica" (in realtà divina / sacrale) del Diritto canonico (e non solo); solo qualche storico delle Fonti giuridiche resta – forzatamente – smarcato da tale quadro d'insieme (si permetta qui, data la non possibilità di argomentare ogni singolo riferimento, di non indicare né autori né pubblicazioni).
- 9 Cfr. S. DIANICH, *L'Ecclesiologia fra la Sociologia e l'Antropologia teologica*, in S. DIANICH, *Diritto*, 21-53.

ché ignota al canonista, per mantenere attento lo sguardo su ciò che davvero in essa conta: la dimensione ‘corporea’ della Parola di Dio e dello stesso Culto cristiano (pp. 27-29). Lo sguardo si distende dall’aspezzamento del problema (pp. 30-33), alla “qualità” che l’istituzione deve possedere ed esprimere (pp. 39-42). Un solo ‘assaggio’ della portata di quanto proposto è offerto dall’acuta osservazione secondo la quale

«bisogna però denunciare la confusione, niente affatto rara, che si fa tra l’idea della comunione e quella di comunità, obliando il fatto elementare che il termine “comunità” significa un soggetto collettivo, mentre il termine “comunione” significa una qualità di relazione» (p. 39).

2. Il breve secondo saggio¹⁰ apre e stabilizza un orizzonte, famigliare allo scrivente¹¹, ma spesso inimmaginato (o rifiutato) nella Canonistica ‘devota’ della seconda metà del Novecento:

«Non è senza significato che nella Bibbia e nel più ampio arco del linguaggio ebraico e cristiano il lessico e i giochi linguistici del Diritto siano molto presenti e vengano a comporre una specie di grande metafora del rapporto dell’uomo con Dio: vedi le idee di patto, alleanza, legge, debito, premio, castigo, giustizia, rendenzione, riscatto, giustificazione, giudizio, autorità, norme, potere, ecc.; e vedi anche le figure del Giudice, dell’Avvocato, del Re, del mediatore, dell’accusatore, del vendicatore, del testimone, ecc.

Dopo che si è utilizzato l’arsenale linguistico giuridico per interpretare il rapporto dell’uomo con Dio, accade il rovescio, e cioè che le figure dell’esperienza religiosa a loro volta vengano a costituire un complesso ispiratore degli Ordinamenti della società, delle Istituzioni e dei rapporti fra le Istituzioni, con l’ovvio rischio di una proiezione del carattere divino sulle Istituzioni umane, quando non di un’egemonia delle Istituzioni religiose su quelle civili» (p. 55).

3. Il terzo saggio¹² articola in modo innovativo per il canonista la tematica fondamentale del rapporto tra comunione e Diritto, impostandola in termini di “comunicazione”: dalla comunione alla comunicazione (pp. 62-65); comunicazione universale e universalità del Diritto (pp. 65-67); comunione, comunicazione e istituzione (pp. 67-70); comunione, comunicazione e Ordinamento giuridico (pp. 71-73). Un percorso che si conclude con l’affermazione:

«L’Ordinamento canonico potrebbe essere inteso, infatti, come normativa fondamentale della missione della Chiesa, prima che come regola della sua vita

10 Cfr. S. DIANICH, *Poteri, libertà e regole: notazioni teologiche*, in S. DIANICH, *Diritto*, 55-60.

11 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 150.

12 Cfr. S. DIANICH, *Comunione e Diritto*, in S. DIANICH, *Diritto*, 61-74.

interna. Proprio su questo piano si verificherebbe il bisogno di non percepirne la norma come identificabile con la *locutio Dei attestans*¹³, bensì come la regola per l'individuazione di un significato identico nella comunicazione umana» (p. 74).

4. L'ultimo saggio della prima Parte¹⁴ offre prospettive di comprensione istituzionale irrinunciabili per una Canonistica al passo con le esigenze anche solo di auto-comprensione di sé e del proprio oggetto formale d'indagine. A partire dal riconoscimento che nelle Comunità antiche

«prima vengono le persone dei credenti, viventi in comunione e formanti le Comunità, poi viene la determinazione delle condizioni formali necessarie perché si possa parlare del soggetto-Chiesa in senso pieno e con autentica formalità giuridica» (p. 76)¹⁵,

si passa poi ad evidenziare come nel tempo

«la celebrazione dei Sacramenti mette in moto un processo di dispersione dei valori della Chiesa locale e colloca l'esistenza cristiana su di un piano universale, nel quale diventa debole, a dir poco, l'importanza dei rapporti interpersonali e della Comunità empiricamente determinata» (p. 83).

Significative in merito sono le sottolineature in riferimento al Vaticano II, nel quale

«il discorso sulla Chiesa particolare o locale vi viene svolto, infatti, o in dipendenza della trattazione dei rapporti intercorrenti fra la Chiesa e l'Eucaristia, o in relazione alla distribuzione del ministero ordinato nei suoi tre gradi» (pp. 96-97);

fino al punto che

«sembrerebbe che la sua [della Chiesa – ndr] forma universale si dovesse proporre come l'*analogatum princeps*, soprattutto quando il discorso si piega verso il piano misterico ed escatologico, mentre, al contrario, quando si voglia discorrere

13 Inevitabile in merito il rinvio alla posizione secondo la quale, invece, il Diritto (non solo canonico) sarebbe proprio "*locutio Dei attestans*" (cfr. L. GEROSA, *Teologia del Diritto canonico: fondamenti storici e sviluppi sistematici*, Coll. *Pro manuscripto*, n. 8, Lugano, 2005, 46-47; L. GEROSA, *Introduzione al Diritto canonico. I. Teologia del Diritto ecclesiale*, Città del Vaticano, 2012, 41).

14 Cfr. S. DIANICH, *Chiesa locale e Chiesa universale nello sviluppo storico dell'Ecclesiologia*, in S. DIANICH, *Diritto*, 75-100.

15 Si permetta in merito di rimandare a quanto già espresso in riferimento ad altra pubblicazione degli ultimi anni: P. GHERRI, *Recensione a: P. Valdrini, Comunità, persone e governo*, Città del Vaticano, 2013, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 338-343.

della Chiesa come di un soggetto storico, sia la sua forma particolare a offrirsi come il referente principale» (p. 100).

5. Di grande interesse canonistico è il tema del quinto saggio¹⁶ nel quale gli apporti di varie Discipline e informazioni si rincorrono evidenziando come l'autorità «consiste in un potere legittimato dal quadro istituzionale dell'aggregazione sociale nel quale viene esercitato» (p. 106). Un lungo percorso, che parte fin dal Diritto romano, porta l'autore a 'dimostrare' che

«il potere è una forza operativa accettabile dentro un Ordinamento giuridico, anche in quanto invasivo della libertà della persona, solo in quanto è anche autorità, confortato cioè da una sapienza che viene riconosciuta al detentore del potere da un'istanza che legittimamente glielo conferisce. L'autorità a sua volta deriva la definizione della sua consistenza dallo scopo da raggiungere con l'esercizio del potere, in una necessaria autolimitazione del suo stesso potere: non è pensabile alcuna forma di autorità legittima che pretenda un potere *ad omnia*, all'infuori di quella di Dio stesso» (p. 109).

In quest'ottica non lascia dubbi il fatto che

«nella fede cristiana, non si dà alcun fondamento per ritenere che il Sacramento dell'Ordinazione conferisca a colui che viene investito della *sacra potestas* una Grazia, per la quale *ex opere operato* il suo esercizio del potere sarà sempre, comunque e solo un vero e proprio servizio» (p. 109).

Di conseguenza, in riferimento alla qualità dei rapporti d'autorità (e potere) all'interno della vita ecclesiale e del loro bilanciamento tra chierici e laici,

«si può [...] dire che quanto più la *res* in questione implica l'adesione di fede dei credenti, tanto più si impone l'autorità del ministero, quanto più da questo nucleo necessitante ci si allontana, tanto più è la libertà del credente, con la varietà e la ricchezza dei carismi di cui lo Spirito santo arricchisce continuamente il Popolo di Dio, a doversi affermare. Resta valida sempre la considerazione preliminare della libertà come valore e dell'autorità come puro strumento» (p. 119).

6. Continuando la riflessione sulla stessa tematica sostanziale, nel sesto saggio¹⁷ il canonista viene anzitutto avvisato che, sotto il profilo metodologico,

«è proprio [...] della riflessione teologica complessificare piuttosto che semplificare il dato dogmatico e quindi renderlo, piuttosto meno che più, fruibile dalla

16 Cfr. S. DIANICH, *L'autorità nella Chiesa*, in S. DIANICH, *Diritto*, 103-123.

17 Cfr. S. DIANICH, *La missione della Chiesa, i laici e la sacra potestas. Una riflessione teologica*, in S. DIANICH, *Diritto*, 125-153.

riflessione giuridica. [...] Quella della Teologia è, in realtà, essenzialmente una funzione critica, che le viene dai suoi procedimenti di ricerca sulle Fonti, dal suo compito ermeneutico» (p. 126)¹⁸.

Una consapevolezza assolutamente necessaria per addentrarsi poi nella complicata questione – e vicenda – della *sacra potestas* con quanto la concerne su diversi piani, tenendo conto, prima di tutto, che

«se si intende la *sacra potestas* come un potere suffragato da un’*auctoritas*, la distinzione resta netta fra chi comanda e chi obbedisce e non avrebbe senso parlare in maniera univoca di una *sacra potestas* partecipata a tutti i membri della Chiesa nella medesima forma. Se invece con *sacra potestas* intendiamo la capacità di agire come Chiesa nell’attuazione della vocazione fondamentale del Popolo di Dio, di nessun cristiano si potrà dire che non ne sia dotato affatto» (p. 132).

La bivalenza dell’approccio manifesta la propria portata guardando in prima istanza a ciò in cui – davvero – consiste il ministero apostolico/episcopale; l’analisi dello sviluppo della Chiesa antica mostra infatti che

«dall’atto fondamentale della comunicazione della fede deriva la prima articolazione del soggetto della missione nei suoi due protagonisti, quello del Popolo di Dio e, al suo interno, quello dei ministri ordinati; ma dal medesimo atto si sviluppa anche l’articolazione dei compiti diversi del ministero ordinato, quello di garantire alla Chiesa l’autenticità della *paradosis* apostolica, quello di governarla in modo che essa resti fedele al Vangelo dell’origine e, infine, quello di radunare la Chiesa per la Celebrazione eucaristica, *culmen et fons* della sua autenticità, della sua unità e della sua missione» (p. 135).

Significativa è pure la considerazione, quasi conclusiva, che continua a mantenere acceso il focolare canonistico della tematica:

«Il problema non si risolve con la partecipazione dei laici alla *sacra potestas* dei Pastori, perché in questo caso non verrebbe riconosciuta alcuna loro *potestas*, verrebbe bensì loro attribuita una *potestas* che non è la loro, ma quella propria dei ministri ordinati» (p. 149).

18 Un avvertimento prezioso, ma nello stesso tempo anche esplicativo del perché spesso i canonisti si guardino bene dall’addentrarsi nei meandri ‘critici’ della Teologia nell’articolare i propri percorsi di ricerca, rimanendo così in superficie soltanto. Questo sarebbe, però, il compito epistemologico proprio della Teologia del Diritto canonico concepita in chiave metodologica anziché fondazionale (cfr. P. GHERRI, *La Teologia del Diritto canonico a quindici anni dalla sua nascita: status quæstionis dal punto di vista epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXXX [2017], 495-498).

7. La ripubblicazione della voce “sinodalità” del Dizionario di Teologia¹⁹ permette d’inserire nell’attuale enfasi letteraria qualche elemento di concreta fondatezza: dal richiamo alla “vicenda sommamente emblematica” (p. 156) dell’Assise gerosolimitana nella quale si dovette affrontare «la più importante e drammatica controversia che stava lacerando la Chiesa della prima generazione cristiana» (p. 155), fino ad una sommaria ma illuminante delineazione delle “grandi tradizioni sinodali” (pp. 161-164) della Chiesa come tale, alle questioni – ancora una volta – su “partecipazione e autorità” (pp. 164-168).
8. Giunti ormai nel cuore della ‘riformabilità’ ecclesiale di questi anni, l’ottavo saggio²⁰, di crescente prossimità ed interesse per il canonista, s’indirizza alla c.d. collegialità intermedia come vissuta in modo ultramillenario nelle Chiese orientali: una buona occasione per rimettere in gioco dottrine teologiche e giuridiche ancora incerte e non definitive dopo e – a causa – dei passi mossi dal Vaticano II. L’autore traccia un quadro di significativa problematicità, non nascondendo come

«in realtà il Concilio pare ondeggiare fra due concezioni, quella della Chiesa universale come il soggetto primario, mentre quella particolare sarebbe il soggetto derivato e secondario dell’azione ecclesiale, e quella opposta della Chiesa particolare come soggetto primario e “*præcipua manifestatio*” del mistero della Chiesa» (p. 182).

D’altra parte, non si possono ignorare i due timori opposti soggiacenti all’intera problematica delle c.d. istanze ecclesiali intermedie, ed irrisolti, ora come sempre, nei secoli:

«L’uno che esse detraggano qualcosa al primato del Papa e alla *potestas* del Collegio episcopale inteso nella sua totalità, l’altro che esse detraggano qualcosa alla *potestas* del singolo Vescovo sulla sua Chiesa» (p. 183).

Non meno lucida e problematica la quasi-conclusione che

«l’esperienza vissuta negli anni successivi al Vaticano II ha mostrato che, di fatto, la nozione di collegialità, applicata esclusivamente al Collegio episcopale nella sua dimensione universale, non ha portato nulla di nuovo nella conduzione ordinaria della vita della Chiesa» (p. 192).

19 Cfr. S. DIANICH, *Sinodalità*, in S. DIANICH, *Diritto*, 155-168.

20 Cfr. S. DIANICH, *Per una collegialità intermedia fra il Papa e il Vescovo. Il modello orientale*, in S. DIANICH, *Diritto*, 169-197.

9. Il varco così aperto verso il nucleo più intimo degli intrecci tra Teologia e Canonistica spinge a leggere con crescente consapevolezza – ben differente da “chiarezza” – l’incompletezza del Vaticano II in tema di primato e collegialità²¹. Le prime note sul primato sono di tutto interesse per il loro netto discostarsi dai percorsi ricostruttivi ordinari; scrive infatti l’autore:

«la figura del papato, così come oggi la conosciamo, si sviluppa, non a caso, soprattutto dopo la Rivoluzione francese, che viene a sconvolgere il millenario assetto dell’ordine sociale in Europa» (p. 200).

«Effettivamente fu paradossale, ma è vero che nella lunga stagione della Restaurazione il prestigio e il potere papale crebbero enormemente, risultando il papato, non i Vescovi, l’unica istituzione capace di resistere a quel lascito della Rivoluzione, ereditato dal gallicanesimo e dal vecchio regalismo (classico supporto anche del conciliarismo), che fu lungo l’Ottocento il giurisdizionalismo, ampiamente praticato nella Politica ottocentesca. In quei frangenti la questione non era solo di natura politica, ma vi si giocava la stessa natura cattolica della Chiesa, la quale correva il rischio di frantumarsi in tante Chiese nazionali, dipendenti dai loro rispettivi Governi» (p. 201).

Pochi tratti di grande chiarezza per esorcizzare i falsi punti di partenza di tanta dottrina, ancora apologetica, e riproporzionare l’effettiva portata della tematica in gioco. Dopo aver ripreso la tematica dell’Episcopato come affrontata e maturata all’interno dei lavori dell’ultimo Concilio, non si nasconde tuttavia l’incompletezza di tale opera:

«Il Vaticano II lascia la Chiesa ancora priva di un qualche istituto giuridico che permetta un vero e proprio esercizio, da parte dell’Episcopato, della sua potestà collegiale nell’ordinaria vita ecclesiale. Di questo vuoto, che dopo il Concilio è particolarmente sentito, soffre oggi la vita delle Chiese locali che non sono in grado di riposizionare costantemente la vita delle Comunità e la loro missione in rapporto ai bisogni del contesto umano, sempre cangiante, in cui vivono, poiché né la singola Chiesa né, tanto meno, un’istanza universale come è la Santa Sede sono in grado di farlo efficacemente» (p. 215).

Ovviamente la questione rimane senza soluzione. L’ecclesiologo, tuttavia, chiude il proprio contributo indicando con chiarezza quale sia la linea metodologica maggiormente adatta a proseguire la riflessione:

«È evidente, però, che la riflessione teologica in questo campo sarebbe destinata alla sterilità se non riuscisse a coinvolgere i canonisti, perché nessuna messa in

21 Cfr. S. DIANICH, *Primato e collegialità. L’eredità incompiuta del Concilio Vaticano II*, in S. DIANICH, *Diritto*, 199-231.

moto della collegialità episcopale e nessuna riforma del papato può essere realizzata senza importanti cambiamenti nel Codice di Diritto Canonico²².

L'auspicio è che i canonisti si impegnino maggiormente nello studio *de Iure condendo* e che fra teologi e canonisti si possa instaurare un lavoro di ricerca interdisciplinare» (p. 231).

Il ritmo e la prospettiva teologica di base cambiano quando il volume s'adentra nei "contesti", pastorale e politico: sei saggi dei quali i primi due dedicati all'appartenenza ecclesiale²³, vista dal Battesimo²⁴ e dai cambiamenti sociali in atto²⁵.

10. Il tema è certamente dei più stimolanti dal punto di vista pastorale, anche per il canonista il quale si trova a dover ormai immaginare nuove modalità per 'formalizzare' il legame istituzionale tra Chiesa e fedeli, in un mondo nel quale domina la

«diffusa sensibilità contemporanea, per la quale l'autocoscienza dell'individualità è così acuta che qualsiasi senso di appartenenza è vissuto in maniera soggettivistica, così da risultare in molti casi totalmente sfilacciato» (p. 235).

Il problema che tuttavia viene riproposto è quello della doppia valenza del legame sacramentale: 1) comunitario e quindi relazionale, 2) ontologico e quindi *absolutus*; valenze storicamente coincidenti, ma oggi non più tali...

«Non si possono considerare i Sacramenti isolandoli dal soggetto ecclesiale che li celebra: non sono atti divini senza essere necessariamente gli atti di certi soggetti umani storicamente determinati.

Ora, tutto questo è vero, ma questo modo di considerare il Battesimo non esaurisce la densità del suo significato. Se i Sacramenti sono azioni della Chiesa e se ricevono, da questo punto di vista, la loro qualità dalla qualità della Chiesa che li celebra, dall'altra, in quanto sono essenzialmente una pura ri-presentazione memoriale della morte e della risurrezione di Gesù, sono l'azione stessa di Gesù che i segni sacramentali ri-presentano» (p. 240).

22 Si permetta (senza, tuttavia, concederlo) al teologo di riferirsi al *solo* Codice come 'figura riassuntiva' dell'intero Diritto canonico, tanto più negli ultimi anni, segnati da un'evidente marginalizzazione della Legislazione ordinaria a vantaggio del (vero) dominio di Leggi speciali "*motu proprio datae*".

23 Ne aveva scritto in apertura: «Tanto per portare un caso delle difficoltà che ne derivano, fra i mille possibili, se si intendesse progettare una qualche forma di sinodalità per la quale si dovesse attribuire una capacità deliberativa ai fedeli, a chi si dovrebbe riconoscere il diritto di voto? Secondo il dettato del Codice, dovrebbero avere diritto di voto tutti i battezzati maggiorenni che non abbiano fatto atto di apostasia, di professione di dottrine eretiche o di adesione a comunità scismatiche» (p. 15).

24 Cfr. S. DIANICH, *Battesimo e appartenenza ecclesiale*, in S. DIANICH, *Diritto*, 235-249.

25 Cfr. S. DIANICH, *Cambiamenti sociali e appartenenza ecclesiale*, in S. DIANICH, *Diritto*, 251-275.

Dopo un *excursus* attraverso differenti “strade dell’appartenenza” (pp. 242-247): salvezza, volontà, dono, varianti, fino ad una “appartenenza *in progress*” (pp. 247-249), la conclusione è un rilancio:

«Nessuna regola può giungere a negare la consistenza delle forme di appartenenza ad essa precedenti, quella della comunicazione della fede e quella del valore trascendente del Battesimo.

Che sia possibile anche nella Legislazione canonica giungere un giorno a riconoscere diversi gradi di appartenenza è una questione da demandare ai canonisti. Ciò che costituisce un dato di fatto è che già esistono praticamente parecchie forme diverse di appartenenza fra i diversi membri di una stessa Chiesa» (p. 248).

11. Il percorso viene riproposto sotto altre prospettive a partire dalle questioni neotestamentarie proprio sull’appartenenza ecclesiale di giudei e di pagani (pp. 252-254) fino alla scomunica del 1° luglio 1949 per chi professava la “dottrina comunista materialista e anticristiana” (p. 258). Rifacendosi in modo costitutivo al Battesimo e alla professione della fede (p. 268), l’autore giunge a ritenere necessario

«parlare non solo dell’appartenenza dei credenti alla Chiesa, ma anche dell’appartenenza della Chiesa ai credenti. Se dalla Chiesa vengono proposte all’uomo le condizioni per appartenere, dal credente le vengono imposte, di fatto, le caratteristiche concrete che ne costituiscono la forma empirica e ne disegnano il volto storico. [...] Non si tratta in prima istanza di decidere se si debba o non si debba mutare qualcosa, man mano che muta la società, nella vita della Comunità, ma di essere consapevoli di ciò che sta mutando, di fatto, in essa, indipendentemente dalla volontà di chicchessia, man mano che volti nuovi di uomini vengono a comporne il ritratto» (pp. 268-269).

Questo perché: «L’esistenza ecclesiale ha una sola radice, che non è mai interscambiabile: è la scelta della fede» (p. 273).

12. Il tema immediato cambia nel saggio sulla Diocesi moderna²⁶, sebbene l’epilogo non sia radicalmente differente da quanto appena sollecitato: «è il ministero a doversi articolare sulla base dell’articolarsi della Comunità e non la Comunità a doversi adattare alle esigenze interne della struttura ministeriale» (p. 287), ciò anche in dipendenza dall’insolita osservazione che

«la Chiesa odierna, al di là dei titoli onorifici, non conosce che una sola figura di Vescovo e una sola figura di Parroco, mentre la Chiesa antica e medioevale ha

26 Cfr. S. DIANICH, *Il ministero episcopale e la forma della Diocesi moderna*, in S. DIANICH, *Diritto*, 277-287.

conosciuto Curati e Pievani (o preti e arcipreti), Vescovi di campagna e Vescovi urbani, Arcivescovi metropolitani e Patriarchi» (p. 285).

Gli ultimi tre saggi respirano un'aria propria, seppure, nella prospettiva già inaugurata a livello 'pastorale'; è il rapporto sempre più complesso ed articolato tra Chiesa e società civile contemporanea: libertà della fede²⁷, democrazia²⁸, laicità dello Stato²⁹.

13. Nel saggio sulla libertà della fede si delinea la portata della tensione tra cristianesimo individuale e cristianesimo sociologico, in continuità con le questioni connesse a Battesimo ed appartenenza:

«Nella situazione odierna di una crisi inarrestabile di ogni forma di cristianesimo sociologico, si desidererebbero anche altri criteri, oltre a quello del Battesimo ricevuto nell'infanzia, per essere considerati appartenenti alla Chiesa, la quale sempre meno può permettersi di essere composta di una grande parte di cristiani che nella loro vita non hanno mai posto esplicitamente e formalmente un atto di decisione personale di appartenerle» (p. 295).

Non è tuttavia possibile neppure trascurare quanto E. Troeltsch osservava già nel 1949, cioè come

«solo la grande Chiesa, con la sua aderenza al territorio e alle strutture della società civile, ha potuto di fatto costituire quella imponente forza storica che è stato, di fatto, il cristianesimo nello sviluppo della civiltà mondiale» (p. 307).

La tensione – e questione – rimane pienamente aperta poiché:

«Siamo in presenza di una interessante dialettica fra l'esigenza della personalizzazione dell'adesione alla fede che, per una sua estrema coerenza, dovrebbe arrivare fino alla rinuncia alla prassi del Battesimo dei bambini, e l'esigenza di non cedere a tendenze catere ed elitarie, per conservare alla Chiesa la sua "forza storica", da mettere al servizio del bene comune, della giustizia e della pace nel mondo» (p. 307).

14. Le questioni connesse alla "comunicazione" della fede ridivengono centrali quando, in una società di 'pari' diritto di parola (com'è quella democratica),

27 Cfr. S. DIANICH, *La Chiesa fra la libertà della fede e il sistema sociale della christianitas*, in S. DIANICH, *Diritto*, 291-308.

28 Cfr. S. DIANICH, *Sulle condizioni di dicibilità del Vangelo in una società democratica*, in S. DIANICH, *Diritto*, 309-324.

29 Cfr. S. DIANICH, *La Chiesa di fronte alla laicità dello Stato*, in S. DIANICH, *Diritto*, 325-345.

ci si sente “obbligati a dire il Vangelo come un *discorso qualsiasi*” (pp. 314-318).

«Una Chiesa che evangelizza in un certo determinato contesto culturale non può essere assolutamente identica a quella che lo fa in un contesto culturale diverso, sia perché il configurarsi dell’atto comunicativo al suo destinatario modifica per forza di cose anche la configurazione del soggetto, sia perché quando l’evangelizzazione determina l’ingresso di nuovi soggetti nella Chiesa, questi vi apportano i loro caratteri propri e quindi ne modificano il volto» (p. 311)³⁰.

15. Il vero tema dell’ultimo saggio non è tanto l’annunciata laicità dello Stato, quanto piuttosto la secolarizzazione della presenza ecclesiale al suo interno, come ben si evidenzia affermando che, «rispetto all’epoca in cui essa era riconosciuta come l’unica istanza capace di garantire alla società la sua legittimazione etica» (p. 327), oggi

«gli stessi documenti del Magistero si rivelano incerti e timidi a questo proposito, scegliendo spesso di parlare al mondo senza argomentare a partire dal Vangelo stesso, ma preferendo appellarsi alla pura ragione e alla forza imperativa della Legge naturale, come se questa fosse l’unica base possibile per interloquire con la società secolarizzata e dialogare con coloro che non condividono la fede cristiana. [...]

Questa rinuncia a fare del Vangelo stesso il nucleo sostanziale più robusto del proprio dialogo con il mondo e del proprio protagonismo civile, sta producendo l’esito paradossale di una strana secolarizzazione della stessa missione della Chiesa» (p. 336).

Al contrario, occorre ancor più oggi aver chiaro che

«la proposta della fede da parte del credente, inoltre, non è pura e semplice comunicazione di un contenuto, conosciuto e affermato, sul quale informare l’interlocutore, invitandolo a dire il suo sì o il suo no. San Tommaso direbbe che non è in gioco semplicemente uno *scitum* da comunicare, bensì un *creditum*. Comunicare la fede non è semplicemente trasmettere all’interlocutore un sapere, ma anche l’esperienza vitale del proprio credere, profondamente segnata dalla soggettività del credente» (p. 337).

* * * * *

30 L’approccio è analogo a quello espresso nella XIII Giornata canonistica interdisciplinare da: J.A. ESTRADA, *Il rapporto costitutivo tra Chiesa e sua missione nel nuovo millennio*, in *Apollinaris*, XCI (2018), 156-159.

Il vantaggio per il canonista nell'attingere alla raccolta di saggi del prof. Dianich è molteplice, come si diceva in apertura, al di là della specifica tematica che possa interessare o della lettura che l'autore ne costruisca e proponga.

- Si tratta, prima di tutto ed essenzialmente, di fruire di una corretta impostazione metodologica rendendosi conto (anche solo dal versante della c.d. *Teologia positiva*, fondamentale per il canonista³¹) dello sviluppo anzitutto biblico e storico di una moltitudine di 'modalità' di *essere* ed *operare* come Chiesa: ciò in cui consiste, in effetti, il Diritto canonico o, almeno, il suo scopo principale. Un approccio che, lontano da apologie e mistificazioni strumentalizzanti, illumina con chiarezza molti passaggi istituzionali o culturali attraverso i quali si è sviluppata la Normativa ecclesiale (*Ius conditum*) e ne svela di nuovi ancora in ombra o soltanto potenziali (*Ius condendum*).
- Sempre in chiave metodologica, oltre che effettivamente contenutistica, anche la *prospettiva evolutiva* costantemente utilizzata dall'autore (nuovo Testamento, Chiesa apostolica, Chiesa dei Padri, Scolastiche, Teologia del Novecento...) insieme a quella *sociologica* e, spesso, *culturale*, indicano al canonista un sicuro modo di procedere nello strutturare le proprie ricerche e trovare la giusta prospettiva lungo la quale indirizzarsi per capire che cosa sia davvero ciò di cui dovrà illustrare la normazione (fatta o da farsi) per la vita ecclesiale.
- Viene poi la presentazione della complessità ed articolatezza, oltre che intrinseca problematicità, di un certo numero di tematiche, normalmente ostiche ai canonisti in ragione soprattutto delle semplificazioni che la dottrina – in maggior parte “codicistica” – ne ha operato nel secolo della codificazione canonica, quando Diritto e Teologia sono state concordemente separate in casa, privando la Canonistica del prezioso supporto della Teologia: *sacra potestas*, Episcopato, appartenenza, solo per indicarne alcune. Il panorama anche sistematico proposto dall'autore attraverso le molte citazioni di opere teologiche fondamentali, anche recenti, contribuisce in modo non secondario ad entrare negli snodi portanti delle tematiche trattate, soprattutto in relazione ai 'presupposti' giunti al Vaticano II e da esso maturati... oppure solo intuizioni ed ancora soltanto incipienti.
- Anche il rapporto instaurato dall'autore col Diritto canonico risulta un positivo «stimolo ad approfondire ulteriormente problemi e temi di interesse generale nell'ambito dell'Ecclesiologia e della Canonistica» (pp. 12-13), sia

31 Cfr. P. GHERRI, *La Teologia*, 491, nota n. 123; P. GHERRI, *Teologia del Diritto canonico: identità, missione e statuto epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXX (2007), 364.

per la competenza dimostrata a livello dottrinale in varie occasioni (*communio e potestas*, per tutte), sia per la correttezza delle connessioni evidenziate o proposte tra i due versanti del crinale tematico³²: un efficace stile di utilizzo di Fonti, dati, prospettive e possibili obiettivi condivisi, se non proprio comuni.

Chiudendo queste note è necessario sottolineare la piacevole sorpresa, per lo scrivente, nel constatare la forte consonanza con l'autore riscontrata soprattutto in tema di centralità assoluta della *missionarietà della Chiesa* nell'individuare e definire la Chiesa stessa: sono molte infatti le pagine del volume risultate preziose nella stesura dell'*Instrumentum laboris* della XIII Giornata canonistica interdisciplinare sulla *norma missionis*³³. In questa prospettiva, infatti, non può sfuggire al canonista l'attenzione che l'ecclesiologo sa esprimere in termini [a] di istituzionalizzazione sia dell'annuncio del Vangelo sia della sua accoglienza esistenziale, che [b] di sua 'tutela', per le quali vede con chiarezza il ruolo e chiede il supporto del Diritto canonico. Di più: anche il primato riconosciuto a livello costitutivo al *munus docendi* prima che ad altre 'espressioni' ecclesiali (ed ecclesiastiche), Sacramenti compresi, offre la possibilità – finalmente – di veder reintegrata la giusta 'gerarchia' tra i *munera Ecclesiae*³⁴, quando però si eviti con decisione strategica la translucenza tra *munus docendi* e *actus dicendi* che potrebbe percepirsi in alcuni riferimenti ad una mera "comunicazione" e custodia della *memoria Christi* (cfr. pp. 115; 116; 133), mentre la Chiesa antica ha sempre concepito la propria attività come "annuncio"... alternativo e spesso polemico rispetto al "contesto" sociale e culturale nel quale operava.

32 Cfr. P. GHERRI, *La Teologia*, 488; 496-498.

33 Cfr. P. GHERRI, *Diritto*.

34 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni*, 279.

Diritto canonico e Teologia nella rinnovata sollecitazione di Severino Dianich per un vero servizio alla Chiesa oggi

PAOLO GHERRI

Abstract

Severino Dianich è uno dei pochi teologi italiani che nel post-Concilio hanno dedicato interesse e simpatia al Diritto canonico, principalmente sotto il profilo ecclesiologicalo. La presente Nota bibliografica evidenzia, ad utilità dei canonisti, le tematiche di maggior interesse presentate nel recente volume "*Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*": natura missionaria della Chiesa, istituzionalizzazione, potestà, Episcopato, appartenenza ecclesiale. Il volume permette ai canonisti di recepire dalla viva dottrina ecclesiologica ciò che troppo spesso, invece, viene loro offerto solo indirettamente (e parzialmente) all'interno degli angusti spazi intra-disciplinari.

Parole chiave: Severino Dianich; missione; istituzionalizzazione; potestà; Episcopato; appartenenza ecclesiale.

Abstract

Severino Dianich is one of the few Italian theologians who, in the post-Conciliar period, have devoted interest and sympathy to Canon Law, mainly from an ecclesiological point of view. This bibliographic note highlights, for the benefit of canonists, the issues of greatest interest presented in his recent volume "Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa (Law and Theology. Ecclesiology and Science of Canon Law for a reform of the Church)": the missionary nature of the Church, institutionalization, power, Episcopate, ecclesial belonging. The volume allows canonists to assimilate from the living ecclesiological doctrine what is only too often offered to them indirectly (and partially) within the narrow intra-disciplinary spaces.

Keywords: Severino Dianich; mission; institutionalization; power; Episcopate; ecclesial belonging.

Opera edita¹

GIOVANNI GIUDETTI, *I “new open data system” e la privacy dei soggetti migranti. Garanzie e prospettive del Diritto internazionale*, Coll. *Lineamenta Iuris – Monografie*, n. 14, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2018, pp. 244, € 24,00 (EAN/ISBN: 9788846512291)

Gli avvenimenti, diffusi e recenti, riguardanti il fenomeno delle migrazioni e della sicurezza nazionale e regionale evidenziano la mancanza di opportuni provvedimenti internazionali di salvaguardia della sfera dei diritti inviolabili della persona umana. La pubblicazione e il recepimento del nuovo Regolamento 679/2016 UE sulla protezione e la gestione dei dati personali accresce le problematiche relative ai processi di controllo e ai limiti posti alla loro diretta implementazione. Più nello specifico: nel riconoscere il migrante beneficiario di opportuni e necessari *standard* di tutela, occorre comunque bilanciare le esigenze di interesse comune alla protezione del *public order* su base regionale con il trattamento, la responsabilità e la divulgazione delle informazioni personali più sensibili di particolari categorie vulnerabili di soggetti. Il rilievo emergenziale della crisi migratoria deve porre severi e contingenti interrogativi alle Istituzioni e agli Organi preposti *ad hoc* sulla corretta impostazione degli interventi da attuare in osservanza della vasta capacità informativa dei *new open data system*. La collaterale e sinergica collaborazione tra la Giurisprudenza delle Corti e le linee guida dettate dalla Comunità internazionale sui processi di sviluppo sostenibile in agenda devono rappresentare il primo punto di partenza per un'estensione dei diritti del soggetto migrante nella gestione e nel controllo contemporaneo dei propri dati personali.

GIOVANNI GIUDETTI, laureato in Giurisprudenza presso la Pontificia Università Lateranense, ha conseguito il Dottorato di ricerca in Diritto internazionale e comparato. Research fellow per la Missione permanente della Santa Sede presso le Nazioni Unite e altri Organismi internazionali a

¹ Evulgantur Opera a Pontificia Universitate Lateranense edita.

Ginevra, nel 2017 ha conseguito un Research Grant dalla Webster University. Attualmente è Legal Advisor per Istituzioni e Società. È autore di pubblicazioni riguardanti la mobilità umana, i soggetti vulnerabili e il Terzo settore.

* * * * *

DANIEL JUAN TORTOSA, *El munus del Párroco y su potestad de jurisdicción. Un problema de Derecho administrativo canónico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 89, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2018, pp. 334, € 26,00 (EAN/ISBN: 9788846512352)

Las funciones jerárquico-pastorales que ejercita el Párroco y las facultades a él atribuidas por las Normas canónicas – especialmente en el ámbito administrativo – ¿son suficientes para identificarlo como sujeto de *potestas regiminis*? El presente estudio propone un análisis del “estatuto de función” del Párroco que permita ir más allá de las cuestiones doctrinales acerca de la “potestad” (sacra, de jurisdicción o de Orden) o de su mera “legitimación” y consienta – indicando su lugar específico – individuar su actividad jurídica en la Iglesia.

DANIEL JUAN TORTOSA (Canals, 1970), Presbítero de la Diócesis de Valencia (España), obtuvo la Licencia en Teología en 2012 y, posteriormente, cursó estudios en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma) obteniendo la Licencia (2015) y el Doctorado (2017) en Derecho canónico. Actualmente es Párroco, Profesor de Derecho canónico y Defensor del vínculo en su Diócesis.

* * * * *

AGOSTINO MONTAN, *La vita consacrata nella Chiesa particolare in una Ecclesiologia di comunione*, Coll. *Commenti*, n. 10, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2018, pp. 128, € 15,00 (EAN/ISBN: 9788846512246)

Vita consacrata e Chiesa particolare oppure: la vita consacrata *nella* Chiesa particolare? La risposta dell'autore è per la seconda formula, da collocare in un preciso contesto: l'Ecclesiologia di comunione e il principio della co-essenzialità dei doni gerarchici e dei doni carismatici (LG 4); una prospettiva che ha fondamento negli insegnamenti del Magistero. Il rinnovamento della vita consacrata sarà tanto più incisivo e duraturo quanto più si muoverà in prospettiva ecclesiologica e pastorale. Attualizzare il carisma in riferimento a

una concreta Chiesa particolare non potrà mai significare l'assorbimento della vita consacrata nella Chiesa particolare. Nella Chiesa unità e pluralità non si oppongono, si arricchiscono reciprocamente. La vita consacrata arricchisce la Chiesa particolare, della quale è parte viva, con il suo amore e i suoi carismi, e l'apre a una dimensione più universale.

AGOSTINO MONTAN, Religioso dei Giuseppini del Murialdo, è professore emerito di Diritto canonico della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense. Ha diretto l'Ufficio della vita consacrata della Diocesi di Roma. È autore di volumi monografici, voci di Dizionari, saggi e articoli in miscellanee e Riviste.

* * * * *

MASSIMO SERRETTI (ed.), *Il mistero della persona*, Coll. *Vivæ Voces*, n. 48, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2018, pp. 324, € 28,00 (EAN/ISBN: 9788846512307)

Il volume contiene due inediti in lingua italiana di due autori che hanno fornito un contributo all'approfondimento della riflessione filosofica e teologica sull'essere personale dell'uomo: Karol Wojtyła e Paul-Ludwig Landsberg.

Gli altri saggi costituiscono una prima raccolta del lavoro che un gruppo di giovani ricercatori e di docenti universitari di diversi Paesi (Belgio, Brasile, Cile, Italia, Messico, Perù, Polonia, Svizzera) sta svolgendo da diversi anni su questioni antropologiche e personologiche fondamentali. Si tratta quindi di un primo frutto di un lavoro comune. La peculiarità e l'organicità dei diversi contributi è garantita sia dal metodo di lavoro, in cui l'amicizia e la comunione diviene intelligenza, sia dalla linea metodologica che è stata abbracciata e assunta e che intende proseguire l'Antropologia e la Personologia che nel secolo scorso è stata inaugurata da autori quali Romano Guardini, Edith Stein, Henri-Marie de Lubac, Karol Wojtyła, Hans Urs von Balthasar.

MASSIMO SERRETTI, ordinato sacerdote da Giovanni Paolo II, attualmente insegna Antropologia teologica presso l'Istituto "Redemptoris Mater" di Ancona e Teologia fondamentale presso l'Istituto "Italo Mancini" dell'Università "Carlo Bo" di Urbino. Con la Lateran University Press ha pubblicato: L'uomo è persona (2008) e Persona e anima (2014).

* * * * *

GIANNI SABATINO, *Disturbi affettivo-sessuali. Alcune note per la cura pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2018, pp. 72, € 8,00 (EAN/ISBN: 97888465112420)

Il tema è piuttosto intrigante e complesso. Lo è per natura sua, e lo è in maniera particolare nella Chiesa di oggi, sia a motivo di una certa attuale evidenza storica, che ha riproposto lo scarto esistente tra la sublimità della chiamata e la debolezza della risposta; sia perché ci si muove in un settore che, per alcuni aspetti (vedi l'omosessualità), sfugge ancora a una definizione diagnostico-prognostica precisa, su cui vi sia convergenza da parte degli studiosi.

GIANNI SABATINO, sociologo, psicologo e psicoterapeuta. Opera da molti anni sia nell'ambito della formazione, in campo manageriale e religioso, che nella terapia individuale (di laici e religiosi) e di coppia.

FONTES HUIUS VOLUMINIS

A- FONTES ECCLESIASTICI

I. CONCILIA

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 5-71.

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de activitate missionali Ecclesiæ: *Ad Gentes*, in *AAS*, LVIII (1966), 947-990.

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

II. PONTIFICES

BONIFACIUS PP. VIII, *Liber sextus Decretalium. De regulis Iuris*, in FRIEDBERG Æ. (cur.), *Corpus Iuris canonici*, II, editio lipsiensis secunda, (rist. anast.) Graz, 1959, coll. 1122-1124.

PAULUS PP. VI, Allocutio in Consilio Nationum Unitarum: *Au moment*, 4 octobris 1965, in *AAS*, LVII (1965), 877-885.

PAULUS PP. VI, Adhortatio apostolica: *Evangelii Nuntiandi*, in *AAS*, LXVIII (1976), 5-76.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica: *Familiaris Consortio*, in *AAS*, LXXIV (1982), 81-191.

IOANNES PAULUS PP. II, Udienza generale: *Il linguaggio del corpo substrato e contenuto della vita coniugale*, 5 ianuarii 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI-1, Città del Vaticano, 1983.

- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *A summo Pontifice in aula supra porticum vaticanæ basilicæ habita, ad novum Codicem Iuris Canonici, paucis ante diebus promulgatum, publice exhibendum*, 3 februarii 1983, in *AAS*, LXXV (1983), Pars I, 455-463.
- 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, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Prælatos, Auditores, Officiales et Advocatos Anno iudiciali ineunte*, 18 ianuarii 1990, in *AAS*, LXXXII (1990), 872-877.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Alla IX Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 4 octobris 1991, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Enchiridion*, 1562-1566.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Redemptoris Missio*, in *AAS*, LXXXIII (1991), 249-340.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ familiis datæ ipso volvente sacro familiæ Anno MCMXCIV: *Gratissimam Sane*, in *AAS*, LXXXVI (1994), 899-903.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 1 februarii 2001, in *AAS*, XCIII (2001), 358-365.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Normæ de gravioribus Delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur: *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, in *AAS*, XCIII (2001), 737-739.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Iudices*, 30 ianuarii 2003, in *AAS*, XCV (2003), 393-397.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio: *Ad Rotam Romanam habita*, 29 ianuarii 2004, in *AAS*, XCVI (2004), 348-352.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Rotæ Romanæ Tribunal*, 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, Adhortatio apostolica postsynodalis de Eucharistia vitæ missionisque Ecclesiæ fonte et culmine: *Sacramentum Caritatis*, in *AAS*, XCIX (2007), 103-180.
- BENEDICTUS PP. XVI, *Incontro con il clero delle Diocesi di Belluno-Feltre e di Treviso ad Auronzo di Cadore*, 24 iulii 2007, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Enchiridion*, 2811-2821.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Romanæ Rotæ*, 29 ianuarii 2009, in *AAS*, CI (2009), 124-128.

- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad plenariam Sessionem Pontificii Consilii pro Familia*, 8 februarii 2010, in *AAS*, CII (2010), 159-162.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Sodales Tribunalis Rotæ Romanæ*, 22 ianuarii 2011, in *AAS*, CIII (2011), 108-113.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal*, 26 ianuarii 2013, in *AAS*, CV (2013), 168-172.
- FRANCISCUS PP., Litteræ encyclicæ de fide: *Lumen Fidei*, in *AAS*, CV (2013), 555-596.
- FRANCISCUS PP., Adhortatio 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., Allocutio: *Ad participes Sessionis plenariæ Congregationis pro Gentium Evangelizatione*, 3 decembris 2015, in *AAS*, CVII (2015), 1325-1327.
- 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 Tribunal Rotæ Romanæ, occasione inaugurationis Anni iudicialis*, 22 ianuarii 2016, in *AAS*, CVIII (2016), 136-139.
- FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica post-synodalis: *Amoris Lætitia*, in *AAS*, CVIII (2016), 311-446.
- FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus nonnullæ Normæ Codicis Iuris Canonici immutantur: *De Concordia*, in *AAS*, CVIII (2016), 602-606.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad participantes Conventum Pontificis Operum missionarium*, 4 iunii 2016, in *AAS*, CVIII (2016), 724-726.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Ad Romanæ Rotæ Tribunal in inauguratione Anni iudicialis*, 29 ianuarii 2018, in *AAS*, CX (2018), 237-240.

III. CURIA ROMANA ET TRIBUNALIA APOSTOLICA¹

SECRETARIA STATUS SEU PAPALIS, *Carta dei diritti della famiglia*, in *Communicationes*, XV (1983), 140-152.

1 Data l'insufficienza di un criterio di ordinamento solo cronologico delle Fonti relative alla complessa attività della Curia Romana, le stesse verranno raggruppate (rispettando la cronologia "relativa") per sostanziali settori d'interesse così da favorire una consultazione omogenea per materie, più utile allo scopo scientifico; nella stessa prospettiva anche la Giurisprudenza dei Tribunali apostolici sarà gestita in modo autonomo.

- SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Riflessioni sul capitolo IV dell'“Ordo Initiationis Christianæ Adultorum”*, in *Notitiæ*, IX (1973), 274-282.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Litteræ ad Catholicæ Ecclesiæ Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiæ prout est communio: Communio Notio*, in *AAS*, LXXXV (1993), 839-850.
- CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Rituale romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum, auctoritate Pauli PP. VI editum, Ioannis Pauli II cura recognitum, Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Città del Vaticano, 1991.
- CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Instrumentum laboris: Educare oggi e domani. Una passione che si rinnova*, in *Seminarium*, LIV (2014), n. 1-2, 95-127.
- PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio servanda a Tribunalibus diocesanis et interdiocesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII (2005), 11-92.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato*, Città del Vaticano, 1995.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *La preparazione al Sacramento del Matrimonio*, Città del Vaticano, 1996.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Documento su famiglia, Matrimonio e “unioni di fatto”*: *Uno dei fenomeni*, 26 iulii 2000, in LORA E. (cur.), *Enchiridion Vaticanum*, n. 19, Bologna, 2004, 604-651.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Enchiridion della famiglia e della vita. Documenti magisteriali e pastorali dal Concilio di Firenze (1439) a Papa Francesco*, Città del Vaticano, 2014.

APOSTOLICUM ROTÆ ROMANÆ TRIBUNAL²

- Coram BOCCAFOLA, decisio diei 23 iunii 1988*, in *RRDec.*, vol. LXXX.
- Coram BOCCAFOLA, decisio diei 27 februarii 1989*, in *RRDec.*, vol. LXXXI.
- Coram BOCCAFOLA, decisio diei 12 decembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.
- Coram BOCCAFOLA, decisio diei 12 martii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC.
- Coram BOCCAFOLA, decisio diei 20 octobris 2005*, in *RRDec.*, vol. XCVII.

2 Salvo diversa specifica le Sentenze rotali vengono citate dalle raccolte ufficiali:

- *S. Romanæ Rotæ Decisiones seu Sententiæ quæ iuxta Legem propriam et Const. “Sapienti Consilio” Pii X prodierunt anno __ cura eiusdem S. Tribunalis, cum præfatione, de veterum Decisionum natura et ordine earumque Collectionibus*, Romæ, 1912-1926.
- *S. Romanæ Rotæ Decisiones seu Sententiæ quæ prodierunt anno __ cura eiusdem S. Tribunalis editæ*, Romæ, 1926-1948.
- *Decisiones seu Sententiæ selectæ inter eas quæ anno __ prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editæ*, Romæ, 1949-;

abbreviate secondo lo standard ormai consolidato in: *RRDec.*

- Coram* BOCCAFOLA, *decisio diei 16 martii 2006*, in *RRDec.*, vol. XCVIII.
- Coram* BRUNO, *decisio diei 22 iulii 1988*, in *RRDec.*, vol. LXXX.
- Coram* BRUNO, *decisio diei 17 maii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.
- Coram* BRUNO, *decisio diei 16 decembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.
- Coram* BURKE, *decisio diei 26 martii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC.
- Coram* CABERLETTI, *decisio diei 3 februarii 2005*, in *RRDec.*, vol. XCVII.
- Coram* CABERLETTI, *decisio diei 18 ianuarii 2007*, in *RRDec.*, vol. XCIX.
- Coram* COLAGIOVANNI, *decisio diei 30 iunii 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV.
- Coram* DAVINO, *decisio diei 24 iunii 1987*, in *RRDec.*, vol. LXXIX.
- Coram* DE LANVERSIN, *decisio diei 18 ianuarii 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII.
- Coram* DEFILIPPI, *decisio diei 1 decembris 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII.
- Coram* DI FELICE, *decisio diei 19 iunii 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXXVI.
- Coram* ERLEBACH, *decisio diei 25 maii 2000*, in *RRDec.*, vol. XCII.
- Coram* ERLEBACH, *decisio diei 9 iunii 2006*, in *RRDec.*, vol. XCVIII.
- Coram* FALTIN, *decisio diei 28 octobris 1988*, in *RRDec.*, vol. LXXX.
- Coram* FIORE, *decisio diei 30 maii 1987*, in *RRDec.*, vol. LXXIX.
- Coram* FUNGHINI, *decisio diei 18 iulii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXXII.
- Coram* FUNGHINI, *decisio diei 19 maii 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV.
- Coram* FUNGHINI, *decisio diei 18 decembris 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.
- Coram* GIANNECCHINI, *decisio diei 26 iunii 1984*, in *RRDec.*, vol. LXXVI.
- Coram* HUBER, *decisio diei 19 decembris 2002*, in BARBIERI C. - TRONCHIN M., *Disturbi del comportamento alimentare e Matrimonio canonico*, Roma, 2010, 373-394.
- Coram* HUBER, *decisio diei 13 iunii 2007*, in *RRDec.*, vol. XCIX.
- Coram* JARAWAN, *decisio diei 20 decembris 1995*, in *RRDec.*, vol. LXXXVII.
- Coram* PALESTRO, *decisio diei 26 novembris 1986*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.
- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 15 martii 1985*, in *RRDec.*, vol. LXXVII.
- Coram* PINTO GOMEZ, *decisio diei 6 februarii 1986*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.
- Coram* POMPEDDA, *decisio diei 29 ianuarii 1985*, in *RRDec.*, vol. LXXVII.
- Coram* POMPEDDA, *decisio diei 14 novembris 1991*, in *RRDec.*, vol. LXXXIII.
- Coram* RAGNI, *decisio diei 23 martii 1993*, in *RRDec.*, vol. LXXXV.
- Coram* RAGNI, *decisio diei 27 februarii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.
- Coram* SERRANO RUIZ, *decisio diei 9 maii 1980*, in *RRDec.*, vol. LXXXII.
- Coram* SERRANO RUIZ, *decisio diei 9 ianuarii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC.
- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 16 decembris 1982*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, XII (1983), 536-560.
- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 21 iunii 1990*, in *RRDec.*, vol. LXXXII.
- Coram* STANKIEWICZ, *decisio diei 27 februarii 1992*, in *RRDec.*, vol. LXXXIV.

Coram STANKIEWICZ, *decisio diei 24 februarii 1994*, in *RRDec.*, vol. LXXXVI.

Coram STANKIEWICZ, *decisio diei 27 martii 1998*, in *RRDec.*, vol. XC.

Coram TURNATURI, *decisio diei 14 martii 1996*, in *RRDec.*, vol. LXXXVIII.

IV. ALII

SYNODUS EPISCOPORUM, *Principia quæ Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes*, I (1969), 78-79.

SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis: Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, Città del Vaticano, 1985.

SYNODUS EPISCOPORUM. CONVENTUS GENERALIS EXTRAORDINARIUS III, *Instrumentum laboris: Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*, Città del Vaticano, 2014.

SYNODUS EPISCOPORUM. CONVENTUS GENERALIS EXTRAORDINARIUS III, *Prima Congregatio generalis: Relatio ante disceptationem* del Relatore generale, Card. Péter Erdö, 06 octobris 2014, in URL: < <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/10/06/0712/03003.html> >.

SYNODUS EPISCOPORUM. SECRETARIA GENERALIS, *Relatio Synodi III Conventus generalis extraordinarii: Provocationes pastorales ætatis nostræ de re familiari in evangelizationis conexu*, 18 octobris 2014, in *AAS*, CVI (2014), 887-908.

SYNODUS EPISCOPORUM. CÆTUS GENERALIS XIV, *Relatio finalis*, in *AAS*, CVII (2015), 1161-1221.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Cætus studiorum "De iure matrimoniali"*, in *Communicationes*, IX (1977), 117-146.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e Sacramento del Matrimonio*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, IX (1975), 107-146.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Benedizionale*, Città del Vaticano, 1992.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma, 1993.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti*, Città del Vaticano, 1994.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio*, Città del Vaticano, 2008.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Nota della Commissione episcopale per la famiglia e la vita: Orientamenti pastorali sulla preparazione al Matrimonio e alla famiglia*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, XLVI (2012), 234-278.

PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto: 23 dicembre 1983 – Prot. N. 1035/83*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, XVII (1983), 207-211.

V. PATRES, DOCTORES ET AUCTORES

Didaché, in QUACQUARELLI A. (cur.), *I Padri apostolici*, Roma, 1976, 29-39.

AGOSTINO D'IPPONA, *I costumi della Chiesa cattolica*, in SANT'AGOSTINO, *Polemica con i Manichei*, Coll. Opera omnia di Sant'Agostino, (ALICI L. - PIERETTI A., curr.) n. XIII/1, Roma, 1997, 18-113.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *De bono coniugali Liber unus*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, XL, Paris, 1845, coll. 373-396.

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*.

SUÁREZ F., *Tractatus de Legibus ac de Deo legislatore in decem libros distributus, Conimbricæ*, 1612.

B- FONTES NON ECCLESIASTICI

II. IURIDICI³

D. 1.1.10.1. (Ulpianus: *Iuris præcepta*)⁴.

BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (vom 23. Mai 1949), in *Bundesgesetzblatt*, I (1949), n. 1, del 23 maggio 1949.

REPUBBLICA ITALIANA, *Costituzione della Repubblica Italiana*, in *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*, LXXXVIII (1947), n. 298, del 27 dicembre 1947, edizione straordinaria.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE. ASSEMBLÉE NATIONALE, *Constitution de la République Française* (du 4 octobre 1958), in *Journal Officiel de la République Française*, XCI (1958), n. 0238, del 5 ottobre 1958, 9151-9173.

3 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.

4 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.

BIBLIOGRAPHIA HUIUS VOLUMINIS

“Altruismo”, in FASOLO A. (cur.), *Dizionario*.

“Egoismo”, in FASOLO A. (cur.), *Dizionario*.

AA.VV., *Instructionis Dignitas Connubii synopsis historica*, Roma, 2015.

AA.VV., *L'amore coniugale*, Coll. *Annali di dottrina e Giurisprudenza canonica*, n. I, Città del Vaticano, 1971.

ADRIANI M. - BORGHESI M., “Fedeltà”, in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, IV, Milano, 2006.

AGAZZI E. - VASSALLO N. (curr.), *Introduzione al Naturalismo filosofico contemporaneo*, Roma, 1998.

ALICI L., *L'itinerario interiore dei fidanzati: asceti, virtù e strumenti*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990).

ALONSO PÉREZ J.I., *La celebrazione del Matrimonio canonico di coloro che hanno formalizzato una convivenza non matrimoniale civilmente riconosciuta*, in *Ius Ecclesiae*, XXIII (2011).

ALONSO PÉREZ J.I., *Studio giuridico-canonico della convivenza non matrimoniale. Unioni civili, convivenze registrate, unioni di fatto*, Roma, 2012.

AMATI A., *L'im maturità psico-affettiva e Matrimonio canonico (Can. 1095, 2-3 CIC)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXV, Città del Vaticano, 2009.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5 ed., Washington (DC), 2013.

ANDERSON A.E., *Practical Comprehensive Treatment of Anorexia Nervosa and Bulimia*, Baltimore (MD), 1985.

ANDERSON C. - GRANADOS J., *Chiamati all'amore. La Teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Milano, 2010.

- ANTISERI D., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un Razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2003.
- ARCIERO G. - BONDOLFI G., *Sé, identità e stili di personalità*, Torino, 2012.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'incapacità di intendere e di volere nel Diritto matrimoniale canonico (Can. 1095 nn. 1-2)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LII, Città del Vaticano, 2000.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Dipendenze psicologiche e Consenso matrimoniale*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIV, Città del Vaticano, 2009.
- ARDUSSO F., *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, Milano, 1997.
- ARRIETA J.I. (dir.), *Codice di Diritto Canonico e Leggi complementari commentato*, 3 ed., Coll. *Testi legislativi*, n. 5, Roma, 2004.
- 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*, 2 ed., Milano, 2018.
- 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., *Apertura verso il Processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti*, in *Apollinaris*, LXXV (2002).
- ARROBA CONDE M.J., *Profili problematici della Prova peritale nelle Cause canoniche di incapacità matrimoniale*, in COPPOLA R. (cur.), *Giornate canonistiche baresi. Atti, II*, Bari, 2002.
- ARROBA CONDE M.J., *Apertura verso il Processo amministrativo di nullità matrimoniale?*, in *Folia Canonica*, VI (2003).
- ARROBA CONDE M.J., *Diritto processuale canonico*, 5 ed., Roma, 2006.
- ARROBA CONDE M.J., *Principi di Deontologia forense canonica*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il diritto di difesa nel Processo matrimoniale canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXII, Città del Vaticano, 2006.
- ARROBA CONDE M.J., *Basi ecclesiologiche e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale*, in *Folia Canonica*, X (2007).
- ARROBA CONDE M.J., *La coppia coniugale nella Medicina canonistica: il Matrimonio rato e non consumato*, in BARBIERI C. (cur.), *La coppia coniugale: attualità e prospettive in Medicina canonistica*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXIV, Città del Vaticano, 2007.
- ARROBA CONDE M.J., *Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi*, Coll. *Pro manuscripto*, n. 12, Lugano, 2008.
- ARROBA CONDE M.J., *Corresponsabilità e Diritto processuale canonico*, in GHERRI P. (ed.), *Responsabilità*.
- ARROBA CONDE M.J., *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012.

- ARROBA CONDE M.J., *La aportación del P. Olivares al C. 1095*, in *Archivo Teológico Granadino*, LXXV (2012).
- ARROBA CONDE M.J., *Cremazione e conservazione dei resti cremati. Status quaestionis e potenziali sviluppi*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. UFFICIO LITURGICO NAZIONALE (cur.), *Rito delle Esequie. Umbra mortis vitae aurora. Prospettive per la riflessione e la prassi*, Roma, 2014.
- ARROBA CONDE M.J., *La Procedura extragiudiziale per la dichiarazione di nullità del Matrimonio*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, IV, Città del Vaticano, 2014.
- ARROBA CONDE M.J., *Servizio alla persona e tecnica giudiziale nel Diritto canonico*, in BONI G. ET ALII (cur.), *Recte Sapere. Studi in onore di Giuseppe dalla Torre*, I, Torino, 2014.
- ARROBA CONDE M.J., *Verità e relazione processuale nell'Ordinamento canonico: sfide circa il metodo extragiudiziale*, in DALLA TORRE G. - MIRABELLI C. (cur.), *Verità*.
- ARROBA CONDE M.J., *La misericordia nel Diritto occidentale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXX (2015).
- ARROBA CONDE M.J., *La recente esperienza sinodale in prospettiva canonica*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, XCVI (2015).
- ARROBA CONDE M.J., *Le "Litterae motu proprio datae" sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi. Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015).
- ARROBA CONDE M.J., *Le proposte di snellimento dei Processi matrimoniali nel recente Sinodo*, in SABBARESE L. (cur.), *Sistema matrimoniale canonico in Synodo*, Roma, 2015.
- ARROBA CONDE M.J., *La Pastoral judicial y la preparación de la Causa en el motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, in OLMOS ORTEGA M.E. (cur.), *Procesos*.
- ARROBA CONDE M.J., *Il metodo del Diritto: comparazione e Utrumque Ius*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017).
- ARROBA CONDE M.J., *Il Vangelo dell'amore tra coscienza e Norma. Aspetti canonici*, in URL: < <https://famiglia.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/23/2017/11/10/Relazione-Arroba-Conde.pdf> >.
- ARROBA CONDE M.J., *Incidencias de la reforma procesal en la Sentencia*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, XXIV (2017), n. 1.
- ARROBA CONDE M.J., *La interpretatio Iuris nell'applicazione della riforma del Processo canonico di nullità matrimoniale*, in D'ARIENZO M. (cur.), *Il Diritto come "Scienza di mezzo". Studi in onore di Mario Tedeschi*, I, Cosenza, 2017.
- ARROBA CONDE M.J., *La missione della Chiesa nella fragilità familiare. Il servizio giudiziale nella missione pastorale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXXII (2017).
- ARROBA CONDE M.J., *La relazione tra potestà giudiziale episcopale e Uffici tecnici nel Processo brevior*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Studi in onore di Carlo Gullo*, III, Città del Vaticano, 2017.

- ARROBA CONDE M.J., *Las Pruebas y su valoración en la reforma, Can. 1678*, in SÁNCHEZ MALDONADO S. (cur.), *X Simposio de Derecho matrimonial y procesal canónico*, Granada, 2017.
- ARROBA CONDE M.J., *Risultato della Prova e tecnica motivazionale nelle Cause di nullità del Matrimonio. Casi di prima Istanza*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 19, Città del Vaticano, 2013.
- ARROBA CONDE M.J., *Sviluppo in tema di tutela processuale dei diritti*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CXXVIII (2017).
- ARROBA CONDE M.J., *El valor de las Pruebas para la certeza moral de la Sentencia*, in SOCIEDAD ARGENTINA DE DERECHO CANÓNICO (cur.), *XV Jornadas anuales*, Buenos Aires, 2018.
- ARROBA CONDE M.J., *La norma missionis en la reforma procesal*, in REPETTO ROLÓN M.M.F. (dir.), *El Proceso de declaración de nulidad del vínculo matrimonial canónico*, San Isidro (Argentina), 2018.
- ARROBA CONDE M.J., *La Sentenza nel nuovo Processo matrimoniale*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Quæstiones selectæ de re matrimoniali ac processuali*, Coll. *Annales doctrinæ et Iurisprudentiæ canonicæ*, n. VI, Città del Vaticano, 2018.
- ARROBA CONDE M.J., *Missione ecclesiale e Pastorale giudiziale*, in *Apollinaris*, XCI (2018).
- ARROBA CONDE M.J., *Quando nell'alleanza uomo-donna si apre una ferita: il rapporto fra Norma e persona*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Strade di felicità nell'alleanza uomo-donna* (Amoris Lætitia 38), Teramo, 2018.
- ARTOM M.E., *Prefazione del traduttore*, in MAIMONIDE M., *Il libro dei Precetti*, (ARTOM M.E., cur.) Roma, 1980.
- ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del Matrimonio*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLVIII, Città del Vaticano, 1988.
- ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il "bonum coniugum" nel Matrimonio canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XL, Città del Vaticano, 1996.
- AUTIERO A., *L'uomo tra "Polis" ed "Ekklesia". La questione antropologica nell'orizzonte della Teologia liturgica*, in *Annali di Studi Religiosi*, VIII (2007).
- AZNAL GIL F.R., *La atención pastoral prematrimonial: algunas reflexiones críticas sobre la regulación y práctica en la Diócesis españolas*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LVII (2000).
- AZNAR GIL F.R., *Derecho matrimonial canónico. II. Cánones 1095-1107*, Coll. *Bibliotheca salmanticensis. Estudios*, n. 245, Salamanca, 2002.
- BALTHASAR H.U. von, *Communio: un programma*, in *Communio*, I (1972).
- BAÑARES J.I., *La incapacidad psíquica para contraer Matrimonio. Consideraciones entorno al discurso de Benedicto XVI a la Rota Romana el 29 de enero de 2009*, in KOWAL J. - LLOBELL J. (curr.), *Iustitia*, I.

- BAÑARES J.I., *Il senso della discrezione di giudizio secondo il Canone 1095*, in FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Discrezione*.
- BAÑARES J.I., *La discrezione di giudizio del Can. 1095 n. 2 CIC*, in FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Discrezione*.
- BARBIERI C. - LUZZAGO A. - MUSSELLI L., *Psicopatologia forense e Matrimonio canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXVII, Città del Vaticano, 2005.
- BARBIERI C. - LUZZAGO A., *Psicopatologia e capacità giuridica*, in BARBIERI C. - LUZZAGO A. - MUSSELLI L., *Psicopatologia*.
- BARBIERI C. - TRONCHIN M., *Disturbi del comportamento alimentare e Matrimonio canonico*, Roma, 2010.
- BARBIERI C., *Caratteristiche personologiche*, in BARBIERI C. - TRONCHIN M., *Disturbi*.
- BASTI G., *Filosofia della Natura e della Scienza*, I, Roma, 2002.
- BAUMAN Z., *Modernità liquida*, Roma-Bari, 2002.
- BELDA INIESTA J., *El ministerio judicial del Obispo hasta el surgimiento de la Lex christiana (ss. I-IV)*, in *Anuario de Derecho Canónico*, IV (2015).
- BERTOLINO R., *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del Matrimonio cristiano*, Coll. *Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica*, n. 14, Torino, 1995.
- BERTOLINO R., *Gli elementi costitutivi del bonum coniugum: stato della questione*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il "bonum coniugum"*.
- BERTUGLIA C.S. - VAIO F., *Complessità e modelli. Un nuovo quadro interpretativo per la modellizzazione nelle Scienze della natura e della società*, Torino, 2011.
- BIANCHI P., *La "causa naturæ psychicæ" dell'incapacità*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità*.
- BIANCHI P., *Quando il Matrimonio è nullo?*, Milano, 1998.
- BIANCHI P., *Il difetto di discrezione di giudizio circa i diritti e doveri essenziali del Matrimonio*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'incapacità*.
- BIANCHI P., *L'esame dei fidanzati: disciplina e problemi*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XV (2002).
- BIANCHI P., "Can. 1062", in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (cur.), *Codice di Diritto Canonico commentato*, Brescia, 2004.
- BIANCHI P., *La valutazione dell'esistenza di un vero Consenso nell'ammissione al Matrimonio*, in ORTIZ M.A. (curr.), *Ammissione*.
- BIANCHI P., *L'evoluzione della Giurisprudenza rotale in materia di incapacità al Matrimonio*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIX (2009).
- BIANCHI P., *La struttura del Canone 1095 alla luce dell'evoluzione della dottrina e della Giurisprudenza dagli anni Settanta ai nostri giorni*, in FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Discrezione*.
- BOCCHI G. - CERUTI M. (curr.), *La sfida della complessità*, Milano, 1985.
- BOFF C., *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*, Petropolis, 1978.
- BONACCORSO G., *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Assisi (Perugia), 2006.

- BONACCORSO G., *Critica della ragione impura. Per un confronto tra Teologia e Scienza*, Assisi (Perugia), 2016.
- BONIOLO G. - GIAIMO S. (curr.), *Filosofia e Scienze della vita. Un'analisi dei fondamenti della Biologia e della Biomedicina*, Milano, 2008.
- BONNET P.A., *Il "bonum coniugum" come corresponsabilità degli sposi*, in GHERRI P. (ed.), *Responsabilità*.
- BOTTACCIOLI F., *Psiconeuroendocrinoimmunologia. I fondamenti scientifici delle relazioni mente-corpo. Le basi razionali della Medicina integrata*, Cornaredo (Milano), 2005.
- BOTTACCIOLI F., *Epigenetica e Psiconeuroendocrinoimmunologia. Le due facce della rivoluzione in corso nelle Scienze della vita. Saggio scientifico e filosofico*, Milano, 2014.
- BRUNER J., *La ricerca del significato. Per una Psicologia culturale*, Torino, 1992.
- BRUNER J., *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Roma-Bari, 2002.
- BRUNER J., *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, (ZAPPINO F., cur.) Milano-Udine, 2013.
- BUIATTI M., *Il benevolo disordine della vita: la diversità dei viventi fra Scienza e società*, Torino, 2004.
- BURKE C., *Il bonum coniugum e il bonum prolis: fini o proprietà del Matrimonio?*, in *Apollinaris*, LXIII (1990).
- BURKE C., *L'oggetto del Consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica*, Torino, 1997.
- BURKE R.L., *Grave difetto di discrezione di giudizio: fonte di nullità del Consenso matrimoniale*, in AA.VV., *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, Pamplona, 1991.
- CABERLETTI G., *La collaborazione tra Pastori d'anime e Tribunali ecclesiastici in relazione alle Cause di nullità*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XX (2007).
- CABERLETTI G., *Gli Impedimenti matrimoniali*, in ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale*.
- CALTAGIRONE C., *L'umanità dell'uomo. Sondaggi antropologici tra Scienza e Filosofia*, Caltanissetta, 2004.
- CAMARERO SUÁREZ V., *Incidencia de la Anorexia nerviosa e de la Bulimia nerviosa en la capacidad consensual*, in AA.VV., *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte*, I, Valencia, 1999.
- CANALE G., *L'incapacità ex Can. 1095, 3: necessaria assolutezza o possibile relatività alla persona dell'altro coniuge?*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità*.
- CAPRA F., *Il punto di svolta. Scienze, società e pensiero emergente*, Milano, 1984.
- CARNAP R., *La costruzione logica del mondo*, Torino, 1997.
- CARRERAS J., *L'Antropologia e le Norme di capacità per celebrare il Matrimonio (I precedenti remoti del Can. 1095 CIC '83)*, in *Ius Ecclesiae*, IV (1992).

- CARRERAS J., *Il “bonum coniugum” oggetto del Consenso matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, VI (1994).
- CARUSO R. - MANARA F. (curr.), *I disturbi del comportamento alimentare. Proposte attuali per la pratica clinica*, Milano, 1997.
- CASPANI P., *Condizioni di accesso al Sacramento del Matrimonio*, in *La Scuola Cattolica*, 137 (2009).
- CASTAÑO J.F., *Studio esegetico-dottrinale sulle tre figure del Can. 1095 CIC*, in *Angelicum*, LXIX (1992).
- CASTAÑO J.F., *Il Sacramento del Matrimonio*, Roma, 1994.
- CASTELLANA F., *L'angoscia di essere niente. L'Anoressia nervosa*, Roma, 1994.
- CASTIGLIONI T., *Un catecumenato prematrimoniale?*, in *La Scuola Cattolica*, 137 (2009).
- CASTILLO J.M., *Donde no hay justicia no hay Eucaristía*, in *Vida Nueva*, VIII (1971).
- CASTILLO J.M., *Simbolos de libertad. Teología de los Sacramentos*, Salamanca, 1981.
- CATOZZELLA F., *Personalismo e Diritto matrimoniale canonico verso un'adeguata Antropologia giuridica del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXIII (2010).
- CATOZZELLA F., *Performatività del Consenso matrimoniale e identità coniugale*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2017).
- CATTANEO A., *Matrimonio d'amore. Tracce per un cammino di coppia*, Milano, 1997.
- CATTANEO A., *Gli “incontri per fidanzati”: importanza, problemi e spunti di soluzione al fine di prevenire nullità matrimoniali*, in ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione*.
- CATUCCI S., *Introduzione a Foucault*, Roma-Bari, 2000.
- CAVALLI SFORZA L.L., *L'evoluzione della cultura*, Torino, 2004.
- CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, II, 3 ed., (CATOZZELLA F. ET ALII, curr.), Bologna, 2011.
- CHIGNOLA S., *Foucault oltre Foucault. Una politica della Filosofia*, Roma, 2014.
- CHOMSKY A.N., *Saggi linguistici*, 3 voll., Torino, 1969-1970.
- CIMATTI F., *Mente, segno e vita. Elementi di Filosofia per Scienze della comunicazione*, Roma, 2003.
- CIMMINO L., *Autodeterminazione. Un argomento a favore della 'responsabilità ultima'*, Napoli, 2003.
- CIROTTO C., *Le due anime del Naturalismo scientifico*, in AGUTI A. - ALICI L., *L'umano tra natura e cultura*, Coll. *Quaderni di Dialoghi*, n. 8, Roma, 2015.
- COLANTONIO R., *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al bonum coniugum*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il “bonum coniugum”*.
- COMPOSTA D., *Introduzione alla Teologia del Diritto divino positivo*, in *Apollinaris*, XLIV (1971).
- CONGAR Y., *Jus divinum*, in *Revue de Droit Canonique*, XXVIII (1978).
- COZZOLI M., *Il cammino dell'amore*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990).
- CRICK F., *Central Dogma of Molecular Biology*, in *Nature*, CII (1970), n. 227.

- CROCE M., *Cos'è un'istituzione*, Roma, 2010.
- CUZZOLARO M., *Anoressie e Bulimie*, Bologna, 2004.
- D'AGOSTINO F., *Una Filosofia della famiglia*, Milano, 2003.
- D'ALLEVA V., *La partecipazione dei laici nella preparazione giuridico-pastorale al Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 44, Città del Vaticano, 2010.
- D'AURIA ANG., *Il difetto di libertà interna nel Consenso matrimoniale come motivo di incapacità per mancanza di discrezione di giudizio*, Roma-Milano, 1997.
- D'AURIA ANG., *L'incapacità relativa e la dimensione interpersonale del Matrimonio*, in *Apollinaris*, LXXV (2002).
- D'AURIA ANG., *Il Matrimonio nel Diritto della Chiesa*, Città del Vaticano, 2007.
- DAL MASO A., *Prometto di amarti e onorarti*, Brescia, 2004.
- DALLA TORRE G. - GULLO C. - BONI G. (curr.), *Veritas non auctoritas facit Legem*. Studi di Diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet, Coll. *Studi giuridici*, n. XCIX, Città del Vaticano, 2012.
- DALLA TORRE G. - MIRABELLI C. (curr.), *Verità e metodo in Giurisprudenza. Scritti dedicati al Cardinale Agostino Vallini in occasione del 25° anniversario della consacrazione episcopale*, Città del Vaticano, 2014.
- DALLA TORRE G., *Matrimonio e famiglia. Saggi di storia del Diritto*, Canteramo (Roma), 2006.
- DALLY P., *Anorexia Tardive - Late Onset Marital Anorexia Nervosa*, in *Journal of Psychosomatic Research*, XXVIII (1984), n. 5.
- DARWIN CH., *L'origine delle specie*, Torino, 1967.
- DAWKINS R., *Il gene egoista*, Bologna, 1979.
- DAWKINS R., *Il fenotipo esteso: il gene come unità di selezione*, Bologna, 1986.
- DE BERTOLIS O., *Persone, accoglienza, Diritto*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016).
- DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (curr.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, Neuroscienze e società*, Torino, 2013.
- DE CARO M., *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari, 2004.
- DE CARO M., *Il Naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi*, in COSTA P. - MICHELINI F. (curr.), *Natura senza fine. Il Naturalismo moderno e le sue forme*, Bologna, 2006.
- DE LUCA L., *L'esclusione del bonum coniugum*, in AA.VV., *La simulazione del Consenso matrimoniale canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXII, Città del Vaticano, 1990.
- DE PAOLIS V., *La Normativa sull'atto giuridico e il sistema delle nullità matrimoniali*, in DALLA TORRE G. - GULLO C. - BONI G. (curr.), *Veritas*.
- DEL MAR MARTÍN M., *A proposito del bonum coniugum*, in *Ius Canonicum*, XXXVII (1997).

- DEL POZZO M., *Luoghi della celebrazione* “sub specie iusti”. *Altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambone, fonte battesimale, confessionale*, Milano, 2010.
- DEL POZZO M., “Salus animarum”, in OTADUY J. - VIANA A. - SEDANO J. (edd.), *Dizionario*, VII.
- DELEUZE G., *Foucault*, Milano, 1987.
- DELEUZE G., *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, I, Verona, 2014.
- DENNETT D., *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, 3 ed., Torino, 2015.
- DERRIDA J., *L'animale che dunque sono*, Milano, 2006.
- DI BERNARDO E., *Il sillogismo giudiziale. Prerogative e limiti di applicabilità nel Processo canonico*, in *Apollinaris*, LXXVII (2004).
- DI BERNARDO E., *Il discernimento come struttura: il Processo*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- DI FELICE A., *La discretio iudicii Matrimonio proportionata nella Giurisprudenza rotale*, in AA.VV., *Perturbazioni psichiche e Consenso nel Matrimonio canonico*, Roma, 1976.
- DIANICH S. - NOCETI S., *Trattato sulla Chiesa*, 3 ed., Coll. *Nuovo Corso di Teologia sistematica*, n. 5, Brescia, 2015.
- DIANICH S., *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015.
- DIANICH S., *Battesimo e appartenenza ecclesiale*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *Cambiamenti sociali e appartenenza ecclesiale*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *Chiesa locale e Chiesa universale nello sviluppo storico dell'Ecclesiologia*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *Comunione e Diritto*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *Il ministero episcopale e la forma della Diocesi moderna*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *L'autorità nella Chiesa*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *L'Ecclesiologia fra la Sociologia e l'Antropologia teologica*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *La Chiesa di fronte alla laicità dello Stato*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *La Chiesa fra la libertà della fede e il sistema sociale della christianitas*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *La missione della Chiesa, i laici e la sacra potestas. Una riflessione teologica*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *Per una collegialità intermedia fra il Papa e il Vescovo. Il modello orientale*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *Poteri, libertà e regole: notazioni teologiche*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DIANICH S., *Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II*, in DIANICH S., *Diritto*.

- DIANICH S., *Sinodalità*, in S. DIANICH, *Diritto*.
- DIANICH S., *Sulle condizioni di dicibilità del Vangelo in una società democratica*, in DIANICH S., *Diritto*.
- DOR D. - JABLONKA E., *I geni vengono dopo. Come i comportamenti hanno influenzato l'evoluzione del linguaggio*, in *MicroMega*, XXXI (2016), n. 6.
- DOVOLICH C. (cur.), *Etica come responsabilità. Prospettive a confronto*, Milano, 2003.
- DREYFUS H.L. - RABINOW P., *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, Firenze, 2010.
- DUBINA J., *I riti peculiari del Triduo pasquale in Slovacchia. Storia, celebrazione, Teologia*, Coll. *Thesis ad Lauream*, n. 42, Roma, 2012.
- DUSSEL E. - RUIZ MALDONADO E. (curr.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*. Encuentro Latinoamericano de Teología, México, 1976.
- ECO U., *Semiotica e Filosofia del linguaggio*, Torino, 1984.
- EDELBY N. - JIMÉNEZ URRESTI T.I. - HUIZING P., *Éditorial*, in *Concilium* (ed. francese), I (1965), n. 8.
- EIGEN M., *Gradini verso la vita. L'evoluzione prebiotica alla luce della Biologia molecolare*, Milano, 1992.
- EINSTEIN A., *Il metodo nella Fisica teorica*, in EINSTEIN A., *Idee e opinioni*, Torino, 1965.
- EJEH B.N., *Ammissione alle nozze. La "misericordia preventiva" della Normativa e della Pastorale prematrimoniale*, in ERRÁZURIZ C.J. - ORTIZ M.A. (curr.), *Misericordia e Diritto nel Matrimonio*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 13, Roma, 2014.
- ELLACURÍA I., *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico Latinoamericano*, in DUSSEL E. - RUIZ MALDONADO E. (curr.), *Liberación*.
- ERDŐ P., *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Coll. *Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica*, n. 17, Torino, 1996.
- ERDŐ P., *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique*, Paris, 2009.
- ERLEBACH G. (cur.), *Le Allocuzioni dei sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXIV, Città del Vaticano, 2004.
- ERLEBACH G., *È possibile prevenire le nullità matrimoniali per mancanza di un vero Consenso? Prospettiva giurisprudenziale*, in ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione*.
- ERRÁZURIZ C.J., *Riflessioni sulla capacità consensuale nel Matrimonio canonico*, in *Ius Ecclesiae*, VI (1994).
- ERRÁZURIZ C.J., *Introduzione ai lavori*, in ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione*.
- ESPOSITO R., *Terza persona. Politica della vita e Filosofia dell'impersonale*, Torino, 2007.
- ESTRADA J.A., *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Salamanca, 1984.
- ESTRADA J.A., *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Madrid, 1985.

- ESTRADA J.A., *De la salvación a un proyecto de sentido: por una Cristología actual*, Barcelona, 2013.
- ESTRADA J.A., *Il rapporto costitutivo tra Chiesa e sua missione nel nuovo millennio*, in *Apollinaris*, XCI (2018).
- EUSEBI L., *La Chiesa e il problema della Pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*, Brescia, 2014.
- FABRIS R., *Atti degli Apostoli*, 2 ed., Roma, 1984.
- FALCIOLA R. - LAURIA D., *Chiamati all'amore, dimensione vocazionale e preparazione al Matrimonio*, in *Presenza Pastorale*, LXIV (1994).
- FANELLA A., *Strumenti del Processo canonico di fronte ai fatti e indagine pratica sugli aspetti fattuali del bonum coniugum*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013).
- FASOLO A. (cur.), *Dizionario di Biologia*, Torino, 2003.
- FEDELE P., *Lo spirito del Diritto canonico*, Padova, 1962.
- FERRANTE M. - LA GRUTTA S. - LO BAIDO R., *Disturbi correlati al comportamento agito: la Bigoressia ovvero la reverse Anorexia ed i suoi effetti sulla capacità matrimoniale*, in ARCSISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Dipendenze*.
- FERRER BELTRÁN J., *La valutazione razionale della Prova*, Milano, 2012.
- FERRI G. - CIMINI G., *Psicopatologia e carattere. L'Analisi reichiana. La Psicoanalisi nel corpo e il corpo nella Psicoanalisi*, Roma, 2012.
- FERRI G., *Il corpo sa. Storia di psicoterapie in supervisione*, Roma, 2017.
- FERRY L. - VINCENT J.-D., *Che cos'è l'uomo? Sui fondamenti della Biologia e della Filosofia*, Milano, 2002.
- FONTANA A., *Per iniziare un cammino di fede con i fidanzati. Evangelizzare i fidanzati a partire dalla loro esperienza di coppia*, in *Catechesi*, LXII (1993), n. 7.
- FONTANA A., *Prefazione*, in DE CRISTOFARO E., *Il senso storico della verità. Un percorso attraverso Foucault*, Genova, 2008.
- FORTE B., *L'unità dei saperi. Per una sintesi interdisciplinare tra Teologia, Filosofia e Diritto*, in ARROBA CONDE M.J. - FORTE B., *L'unità dei saperi. Teologia, Filosofia, Diritto*, Città del Vaticano, 2018.
- FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, 1976.
- FOUCAULT M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, 2 ed., Torino, 1977.
- FOUCAULT M., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in FOUCAULT M., *Microfisica*.
- FOUCAULT M., *L'archeologia del sapere*, Milano, 1980.
- FOUCAULT M., *Storia della follia nell'età classica*, 8 ed., Milano, 1990.
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, Milano, 1991.
- FOUCAULT M., *La cura di sé. Storia della sessualità*, Milano, 1993.
- FOUCAULT M., *Illuminismo e critica*, (NATOLI P., cur.) Roma, 1997.
- FOUCAULT M., *Malattia mentale e Psicologia*, Milano, 1997.
- FOUCAULT M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle Scienze umane*, Milano, 1998.

- FOUCAULT M., *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, 1998.
- FOUCAULT M., *Dits et écrits*, 2 voll., (DEFERT D. - EWALD F., dirr.) Paris, 2001.
- FOUCAULT M., *L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in FOUCAULT M., *Dits*, II (testo n. 356).
- FOUCAULT M., *Le jeu de Michel Foucault*, in FOUCAULT M., *Dits*, II (testo n. 206).
- FOUCAULT M., *Que'est-ce que c'est les Lumières?*, in FOUCAULT M., *Dits*, II (testo n. 339).
- FOUCAULT M., *Sur l'archéologie des Science. Réponse au Cercle d'Epistémologie*, in FOUCAULT M., *Dits*, I (testo n. 59).
- FOUCAULT M., *Une esthétique de l'existence*, in FOUCAULT M., *Dits*, II (testo n. 337).
- FOUCAULT M., *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France 1981-1982, Milano, 2003.
- FOUCAULT M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, (GALEOTTI A., cur.) Roma, 2005.
- FOUCAULT M., *Il governo di sé e degli altri*. Corso al Collège de France 1982-1983, Milano, 2009.
- FOUCAULT M., *Bisogna difendere la società*. Corso al Collège de France 1976, Milano, 2010.
- FOUCAULT M., *Il potere psichiatrico*. Corso al Collège de France 1973-1974, Milano, 2010.
- FOUCAULT M., *Il soggetto e il potere*, in DREYFUS H.L. - RABINOW P., *La ricerca*.
- FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione*. Corso al Collège de France 1977-1978, 3 ed., Milano, 2010.
- FOUCAULT M., *Sulla genealogia dell'Etica: compendio di un work in progress*, in DREYFUS H.L. - RABINOW P., *La ricerca*.
- FOUCAULT M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*. Corso al Collège de France 1984, Milano, 2011.
- FOUCAULT M., *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia*. Corso di Lovanio 1981, Torino, 2013.
- FOUCAULT M., *Del governo dei viventi*. Corso al Collège de France 1979-1980, Milano, 2014.
- FOUCAULT M., *La società punitiva*. Corso al Collège de France 1972-1973, Milano, 2016.
- FOX KELLER E., *Il secolo del gene*, Milano, 2001.
- FRANCESCHI H. - LLOBELL J. - ORTIZ M.A. (curr.), *La nullità del Matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della Dignitas Connubii*, Roma, 2005.
- FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Verità del Consenso e capacità di donazione. Temi di Diritto matrimoniale e processuale canonico*, Coll. *Subsidia canonica*, n. 5, Roma, 2009.
- FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del Can. 1095*, Milano, 2013.

- FRANCESCHI H., *La Teoría de las virtudes como aportación al concepto de capacidad para el Consentimiento matrimonial*, in *Cuadernos Doctorales. Derecho Canónico, Derecho Eclesiástico del Estado*, X (1993).
- FRANCESCHI H., *La preparazione al Matrimonio (Cann. 1063-1072)*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Diritto matrimoniale canonico*, I, Coll. *Studi giuridici*, n. LVI, Città del Vaticano, 2002.
- FRANCESCHI H., *Incapacità relativa implicita ed esplicita*, in FRANCESCHI H. - LLOBELL J. - ORTIZ M.A. (curr.), *La nullità*.
- FRANCESCHI H., *Una comprensione realistica dello ius connubii e dei suoi limiti*, in ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione*.
- FRANCESCHI H., *Preparazione al Matrimonio e prevenzione della nullità*, in FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Verità*.
- FRANCESCHI H., *Lo ius connubii come criterio interpretativo delle Norme riguardanti la nullità del Matrimonio. Alcune considerazioni sulla Giurisprudenza della Rota Romana*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XX (2010).
- FRANCESCHI H., *Consideraciones acerca de algunas cuestiones disputadas sobre el Canon 1095*, in *Ius Canonicum*, LI (2011).
- FRANCESCHI H., *Quæstiones disputatæ sul Can. 1095*, in DALLA TORRE G. - GULLO C. - BONI G. (curr.), *Veritas*.
- FRANCO V., *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Roma, 2015.
- FUMAGALLI CARULLI O., *Intelletto e volontà nel Consenso matrimoniale in Diritto canonico*, Milano, 1981.
- FUSCO G. ET ALII (curr.), *Commento giuridico-pastorale al Decreto generale sul Matrimonio canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. CIV, Città del Vaticano, 2014.
- GADAMER H.-G., *I fondamenti filosofici del XX secolo*, in VATTIMO G. (cur.), *Filosofia '86*, Roma-Bari, 1987.
- GADAMER H.-G., *Il problema della coscienza storica*, 3 ed., Napoli, 1988.
- GADAMER H.-G., *Verità e metodo*. Edizione bilingue, (VATTIMO G., cur.) Milano, 2000.
- GALLI L., *Il fidanzamento, tempo di dialogo e di discernimento, esperienza di comunione nello Spirito*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990).
- GALLUCCIO M., *Humano modo: le alterazioni del rapporto coniugale nel Matrimonio canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 53, Città del Vaticano, 2013.
- GARCÍA FAÍLDE J.J., *Manual de Psiquiatría forense canónica*, Salamanca, 1991.
- GARCÍA FAÍLDE J.J., *Trastornos psíquicos y nulidad del Matrimonio*, Salamanca, 1999.
- GARCÍA FAÍLDE J.J., *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos*, Salamanca, 2003.
- GARCÍA L.M., *El grave defecto de discreción de juicio en el contexto del Can. 1095 CIC*, in *Ius Canonicum*, XXIX (1989).
- GARCÍA MARTÍN J., *Il vetitum di contrarre Matrimonio ai sensi dei Cann. 1077 e 1684, §1*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LXXI (2014).

- GEROSA L., *Teologia del Diritto canonico: fondamenti storici e sviluppi sistematici*, Coll. *Pro manuscripto*, n. 8, Lugano, 2005.
- GEROSA L., *Introduzione al Diritto canonico. I. Teologia del Diritto ecclesiale*, Città del Vaticano, 2012.
- GERVASIO G., *La Comunità cristiana e il cammino spirituale dei fidanzati*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990).
- 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.), *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 e questione epistemologica: l'apporto di T. Jiménez Urresti a 40 anni dall'Editoriale di Concilium*, in *Apollinaris*, LXXVIII (2005).
- GHERRI P., *Canonistica, Codificazione e metodo*, Città del Vaticano, 2007.
- GHERRI P., *Teologia del Diritto canonico: identità, missione e statuto epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXX (2007).
- GHERRI P., *Bilancio canonistico della Terza Giornata canonistica interdisciplinare*, in GHERRI P. (ed.), *Norme*.
- GHERRI P., "Ius divinum": *inadeguatezza di una formula*, in ARRIETA J.I. (ed.), *Ius divinum*. Atti del XIII Congresso internazionale di Diritto canonico (Venezia, 17-21 settembre 2008), Venezia, 2010.
- GHERRI P., *Corresponsabilità e Diritto: il Diritto amministrativo*, in GHERRI P. (ed.), *Responsabilità*.
- GHERRI P., *Legittimazione e limiti degli Ordinamenti giuridici tra giuridicità e Diritto*, in FALCHI G.L. - IACCARINO A. (edd.), *Legittimazione e limiti degli Ordinamenti giuridici*. Atti del XIV Colloquio giuridico internazionale - 9/10 marzo 2010, Città del Vaticano, 2012.
- GHERRI P., *Bilancio canonistico*, in GHERRI P. (ed.), *Linguaggi*.
- GHERRI P., *Linguaggi, concetti e Diritto*, in GHERRI P. (ed.), *Linguaggi*.
- 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., *Recensione a: P. Valdrini, Comunità, persone e governo*, Città del Vaticano, 2013, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015).
- GHERRI P., *Discernere e scegliere nella Chiesa*, GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- GHERRI P., *Persone, accoglienza e Diritto*, in *Apollinaris*, LXXXIX (2016).
- GHERRI P., *Bilancio canonistico della Undicesima Giornata canonistica interdisciplinare*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017).
- GHERRI P., *Diritto canonico e Antropologia: acquisizione di un orizzonte ermeneutico*, in *Apollinaris*, LXXX (2017).
- GHERRI P., *La Teologia del Diritto canonico a quindici anni dalla sua nascita: status quæstionis dal punto di vista epistemologico*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017).
- GHERRI P., *Personalismo conciliare e canonico: una questione costituzionale*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, XXIII (2017), n. 1.
- GHERRI P., *Teología y Derecho canónico: aclaraciones iniciales sobre el fundamento de la "ley"*, in *Vergentis*, III (2017).
- GHERRI P., *Consultare e consigliare nella Chiesa*, in GHERRI P. (ed.), *Consultare e consigliare nella Chiesa. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare*, Città del Vaticano, 2018.
- GHERRI P., *Diritto canonico e Pastorale: la norma missionis*, in *Apollinaris*, XCI (2018).
- GHERRI P., *Identità ecclesiale e norma missionis*, in *Apollinaris*, XCI (2018).
- GHERRI P., *Il ruolo del Diritto nella riforma e riformabilità della Chiesa*, in *Ricerche Teologiche*, XXIX (2018), n. 1-2.
- GHERRI P., *Ordinamento giuridico e Diritto canonico: il contributo strutturante di Santi Romano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica*, XII (2018), n. 28, URL: < https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/Gherri.M_Ordinamento--BIS.pdf >.
- GHERRI S., *Il divieto al Matrimonio stabilito dall'Ordinario ex Can. 1077*, in GHERRI S. (cur.), *Studi sulle Fonti del Diritto matrimoniale canonico*, Padova, 1988.
- GHIRLANDA G., *Introduzione al Diritto ecclesiale*, Coll. *Introduzione alle Discipline teologiche*, n. 15, Casale Monferrato (Alessandria), 1993.
- GHIRLANDA G., *Introduzione al Diritto ecclesiale. Lineamenti per una Teologia del Diritto nella Chiesa*, Roma, 2013.
- GIL DE LAS HERAS F., *Preparación para el Matrimonio: aspectos jurídicos y pastorales*, in RODRÍGUEZ-OCAÑA R. (ed.), *Forma jurídica y Matrimonio canónico*, Pamplona, 1998.
- GIL DE LAS HERAS F., *Valutazione della capacità per sposarsi nell'ammissione al Matrimonio*, in ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione*.
- GIOMBANCO G., *Il concetto di interpersonalità coniugale nella Giurisprudenza rotale*, in *Apollinaris*, LXX (1997).
- GIORGIO G., *La salvezza come riuscita: schizzo sul pensiero metafisico di Luigi Pareyson*, in *Ricerche Teologiche*, IX (1998).

- GIORGIO G., *Il Personalismo ermeneutico di Luigi Pareyson*, in *Prospettiva Persona*, XVI (2007), n. 60.
- GIORGIO G., *Quale "luogo" abita l'uomo? Modelli di umanità postmoderna nello scenario della globalizzazione*, in CALTAGIRONE C. - GIORGIO G. (curr.), *Salì al cielo... verrà a giudicare i vivi e i morti*, Bologna, 2007.
- GIORGIO G., *La persona tra identità e riconoscimento*, in DOTOLO C. - GIORGIO G. (curr.), *Credo la risurrezione della carne la vita eterna*, Bologna, 2013.
- GIORGIO G., *Contro il Relativismo senza essere assolutisti*, in *Ricerche Teologiche*, XXV (2014), n. 1.
- GIORGIO G., *La via del comprendere. Epistemologia del Processo di Diritto*, Torino, 2015.
- GIRAUDO A., *Il divieto alle nozze: tutela del diritto al Matrimonio (Can. 1077 §1)*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XVIII (2005).
- GRAMUNT I. - WAUCK L.A., *Marriage Consent and its Patology*, in *Ius Ecclesiae*, III (1991).
- GRAZIAN F., *Competenze dell'Ordinario, del Parroco e dei nubendi nella celebrazione del Matrimonio*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XIX (2006).
- GRAZIOLI G., *Gli sviluppi della Mediazione familiare. Aspetti civili e canonici*, Cantarano (Roma), 2017.
- GROCHOLEWSKI Z., *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Teologia e Diritto canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XII, Città del Vaticano, 1987.
- GRONCHI M., *Recensione a: 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*, in *L'Osservatore Romano*, CLVII (2017), 14 giugno.
- GRONCHI M., *Il Diritto canonico come strumento del bene. Nella riforma dei Processi di nullità matrimoniale*, in *L'Osservatore Romano*, CLVII (2017), 15 giugno.
- GRONCHI M., *Appunti sulla norma missionis. Tra Evangelii Nuntiandi ed Evangelii Gaudium*, in *Apollinaris*, XCI (2018).
- GROSSI P., *Prima lezione di Diritto*, 5 ed., Roma-Bari, 2005.
- GROSSI P., *L'invenzione del Diritto: a proposito della funzione dei Giudici*, in *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, LXXI (2017).
- HÄBERLE P., *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft. Schriften zum Öffentlichen Recht*, Berlin, 1982.
- HÄBERLE P., *Costituzione come cultura*, in D'ANTENA A. - LANZILLOTTA E. (curr.), *Da Omero alla Costituzione europea. Costituzionalismo antico e moderno*, Tivoli (Roma), 2003.
- HÄBERLE P., *Lo Stato costituzionale*, Roma, 2005.
- HADOT P., *Esercizi spirituali e Filosofia antica*, nuova edizione ampliata, Torino, 2005.
- HADOT P., *Che cos'è la Filosofia antica?*, Torino, 2010.

- HEIDEGGER M., *Concetti fondamentali della Metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Genova, 1992.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, (VOLPI F., cur.) Milano, 2005.
- HERVADA J., *Cuatro lecciones de Derecho natural. Parte especial*, Navarra, 1989.
- HERVADA J., *Obligaciones esenciales del Matrimonio*, in *Ius Canonicum*, XXXI (1991).
- HERVADA J., *Studi sull'essenza del Matrimonio*, Coll. *Monografie giuridiche*, n. 17, Milano, 2000.
- HERVADA J., "Can. 1062", in ARRIETA J.I. (dir.), *Codice*.
- HOLMES P.A., *A Catechumenate for Marriage: Presacramental Preparation as Pilgrimage*, in *Journal of Ritual Studies*, VI (1992), n. 2.
- HUXLEY J., *Evolution. The Modern Synthesis*, London, 1942.
- IACCARINO A., *Introduzione al Diritto canonico*, in ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale. Intervista a Michel Foucault*, in FOUCAULT M., *Microfisica*.
- JABLONKA E. - LAMB M.J., *L'evoluzione in quattro dimensioni. Variazione genetica, epigenetica, comportamentale e simbolica nella storia della vita*, Torino, 2007.
- JACOB F. - MONOD J., *Genetic Regulatory Mechanisms in the Synthesis of Proteins*, in *Journal of Molecular Biology*, III (1961).
- JANIRI L., *Dipendenze relazionali*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Dipendenze*.
- JIMÉNEZ URRESTI T.I., *De la Teología a la Canonística*, Salamanca, 1993.
- KANT I., *Critica della ragion pratica*. Testo tedesco a fronte, (MATHIEU V., cur.) Milano, 2004.
- KASPER W., *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985. Documenti e commento*, Brescia, 1985.
- KELSEN H., *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, 1934.
- KELSEN H., *Lineamenti di dottrina pura del Diritto*, Torino, 1977.
- KEY A. - MASON H. - BOLTON J., *Reproduction and Eating Disorder: a Fruitless Union*, in *European Eating Disorders Review*, VIII (2000).
- KOWAL J. - LLOBELL J. (curr.), *Iustitia et Iudicium*. Studi di Diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, 4 voll., Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIX, Città del Vaticano, 2010.
- KUHN T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della Scienza*, Torino, 1978.
- KUTLESIC V., *Les Constitutions postcommunistes européennes. Étude de Droit comparé de neuf États*, Bruxelles, 2009.

- LA ROSA V., *È possibile prevenire le nullità matrimoniali per mancanza di un vero Consenso? Prospettiva pastorale*, in M.A. ORTIZ (cur.), *Ammissione*.
- LANFRANCHI L., *Lo Stato costituzionale e le "clausole di eternità"*, in HÄBERLE P., *Lo Stato*.
- LANZA S., *L'approccio pastorale ai nubendi: possibilità e limiti della loro conoscenza da parte dei Pastori e della preparazione alle nozze*, in ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione*.
- LAUDISA F., *Naturalismo. Filosofia, Scienza, mitologia*, Roma-Bari, 2014.
- LAURENT A., *Storia dell'individualismo*, Bologna, 1994.
- LENER S., *L'oggetto del Consenso e l'amore nel Matrimonio*, in AA.VV., *L'amore*.
- LESZCZYNSKI G., *Psicosi maniaco depressiva e grave difetto di discrezione di giudizio*, in KOWAL J. - LLOBELL J. (curt.), *Iustitia*, I.
- LEVINS R. - LEWONTIN R.C., *The Dialectical Biologist*, Cambridge (MA), 1985.
- LEWONTIN R.C., *The Unit of Selection*, in *Annual Review of Ecology and Systematics*, I (1970).
- LEWONTIN R.C., *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA*, Torino, 1993.
- LEWONTIN R.C., *Gene, organismo e ambiente. I rapporti causa-effetto in Biologia*, Roma-Bari, 1998.
- LEWONTIN R.C., *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della Scienza*, Roma-Bari, 2004.
- LIA P. - PIERI P.F., "Simbolo", in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, XI, Milano, 2006.
- LLOBELL J., *Sulla valenza giuridica dei Discorsi del romano Pontefice al Tribunale Apostolico della Rota Romana*, in *Ius Ecclesiae*, XVII (2005).
- LO CASTRO G., *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle Fonti del Diritto canonico*, Milano, 1970.
- LO CASTRO G., *Il mistero del Diritto. II. Persona e Diritto nella Chiesa*, Coll. *Collana di studi di Diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica*, n. 39, Torino, 2011.
- LODA N., *La preparazione al Matrimonio*, in DALLA TORRE G. - MIRABELLI C. (curt.), *Verità*.
- LÓPEZ MARTÍNEZ M., *Cursillos prematrimoniales, fe y Sacramento del Matrimonio*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, XLIV (1987).
- LUMSDEN CH.J. - WILSON E.O., *Genes, Mind, and Culture*, Cambridge (MA), 1981.
- LUMSDEN CH.J. - WILSON E.O., *Il fuoco di Prometeo: le origini e lo sviluppo della mente umana*, Milano, 1984.
- LYOTARD J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, 1981.
- MACINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggio di Teoria morale*, Roma, 2007.
- MAINARDI D., *Prefazione all'edizione italiana*, in WILSON E.O., *Sociobiologia*.
- MANARA F., *La diagnosi della relazione di coppia*, in CARUSO R. - MANARA F. (curt.), *I disturbi*.

- MANGHI S., “Sociobiologia”, in ISTITUTO PER L’ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia delle Scienze sociali*, VII, Roma, 1993.
- MARCONI D. (cur.), *Naturalismo e naturalizzazione*, Vercelli, 1999.
- MARINELLI D., *La Prova presuntiva nella Giurisprudenza rotale più recente in tema di esclusione della dignità sacramentale del Matrimonio*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 74, Città del Vaticano, 2016.
- MARITAIN J., *Nove lezioni sulla Legge naturale*, (VIOLA F., cur.) Milano, 1985.
- MARTÍN DE AGAR J.T. - NAVARRO L. (cur.), *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, Coll. *Testi legislativi*, n. 4, Roma, 2009.
- MARTINES T., *Diritto costituzionale*, 14 ed. (interamente riveduta da SILVESTRI G.), Milano, 2017.
- MARTÍNEZ PEQUE M., *Hacia un “status” eclesial de Noviazgo*, in *Revista Española de Teología*, LVI (1996).
- MARTÍNEZ R.B., *La exclusión del bien de los cóniuges*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LXX (2013).
- MARTINO C., *Essere fidanzati nella cultura di oggi*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990).
- MARX K. - ENGELS F., *L’ideologia tedesca*, 2 ed., Roma, 1979.
- MARZOA A., *Del sujeto pasivo de las Sanciones penales*, in INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, IV/1, Pamplona, 1996.
- MAZZONI G., *La Procedura per la dichiarazione di nullità matrimoniale: ipotesi e prospettive*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI*, III (1999), n. 4.
- MENDONÇA A. - SANGAL N., *Effetti dell’Anoressia e della Bulimia nervosa sul Consenso matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXI (1996).
- MENNILLO F., *Rilevanza giuridica dell’amore coniugale nel Matrimonio canonico*, Napoli, 2006.
- METZ J.B., *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979.
- METZLER J., *Il nuovo corso missionario iniziato con la fondazione della Sacra Congregazione “De Propaganda Fide” nei confronti delle culture locali*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture*. Atti del Congresso internazionale scientifico di Missiologia (Roma 5-12 ottobre 1975), I, Roma, 1976.
- MIELE M., *Bonum coniugum e profili civilistici*, 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.
- MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ L., “Can. 2195”, in MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ L. ET ALII, *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria*, 11 ed., Madrid, 1978.
- MILLÁN PUELLES A., *Persona humana y sexualidad*, in VILADRICH P.J. (cur.), *El Matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*. Actas del X Congreso internacional de Derecho canónico, Pamplona, 2000.
- MINELLI A., *Forme del divenire. Evo-devo: la Biologia evolucionistica dello sviluppo*, Torino, 2007.

- MINGARDI M., *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del Matrimonio*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *La Giurisprudenza della Rota Romana sul Matrimonio (1908-2008)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXVII, Città del Vaticano, 2010.
- MONETA P., *Diritto al Matrimonio e Impedimenti matrimoniali*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *Gli Impedimenti al Matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani*, Coll. *Studi giuridici*, n. XIX, Città del Vaticano, 1989.
- MONETA P., *Il Matrimonio (Cann. 1055-1165)*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, III, 3 ed., Città del Vaticano, 2004.
- MONETA P., *Communitas vitæ et amoris*. Scritti di Diritto matrimoniale canonico, Pisa, 2013.
- MONTAGNA E., *In merito all'esclusione del bonum coniugum come causa di nullità del Matrimonio canonico*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CIV (1993).
- MONTAN A., *Il Diritto nella vita e missione della Chiesa. 1. Introduzione, Norme generali, il Popolo di Dio. Libri I e II del Codice*, Bologna, 2001.
- MONTANARI M., *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La Filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Milano-Udine, 2009.
- MONTINI G.P., *La responsabilità del Parroco nell'indagine prematrimoniale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, I (1988).
- MORDINI E., *La capacità consensuale nell'ottica delle Scienze psicologiche e psichiatriche*, in FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Discrezione*.
- MORESCHINI G., *Fidanzati, per una significativa realizzazione affettiva ed una matura esperienza di fede*, in *Presenza Pastorale*, LX (1990).
- MORIN E., *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, 1993.
- MORIN E., *L'identità umana*, Milano, 2002.
- MORIN E., *Il metodo. 2. La vita della vita*, Milano, 2004.
- MÖRSDORF K., *Lo sviluppo della duplice articolazione della Gerarchia ecclesiastica*, in MÖRSDORF K., *Fondamenti del Diritto canonico*, (TESTA BAPPENHEIM S., cur.) Coll. *Monografie*, n. 3, Venezia, 2008.
- MORTATI C., *La Costituzione in senso materiale*, Coll. *Per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 49, (rist. inalterata con Premessa di ZAGREBELSKY G.) Milano, 1998.
- MÜLLER L., *Fede e Diritto. Questioni fondamentali del Diritto canonico*, Lugano, 2006.
- MUSSELLI L., *Il Matrimonio nel Diritto canonico*, in BARBIERI C. - LUZZAGO A. - MUSSELLI L., *Psicopatologia*.
- MUSSELLI L., *La nullità del Matrimonio canonico dipendente da cause di interesse medico-legale*, in BARBIERI C. - LUZZAGO A. - MUSSELLI L., *Psicopatologia*.
- NARO M., "Ecclesia de Trinitate": *al di là dello slogan*, in LA DELFA R. (ed.), *La Chiesa tra Teologia e Scienze umane. Una sola complessa realtà*, Roma, 2005.
- NATOLI S., *La verità in gioco. Saggi su Foucault*, Roma-Bari, 2005.
- NAVARRETE U., *Introduzione*, in ERLEBACH G. (cur.), *Le Allocuzioni*.

- OLIVARES E., *La exclusión de la indisolubilidad*, in AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para Profesionales del Foro*, XI, Salamanca, 1994.
- OLIVERIO A., *Prefazione all'edizione italiana*, in DAWKINS R., *Il gene*.
- OLMOS ORTEGA M.E. (cur.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid, 2016.
- OLMOS ORTEGA M.E., *Sentido del expediente matrimonial en la sociedad de hoy*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, LXIV (2007).
- ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del Matrimonio*, Coll. *Monografie giuridiche*, n. 26, Milano, 2005.
- ORTIZ M.A., *La Forma canonica quale garanzia della verità del Matrimonio*, in ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione*.
- OTADUY J. - VIANA A. - SEDANO J. (edd.), *Diccionario general de Derecho canónico*, 7 voll., Cizur Menor (Navarra), 2012.
- OYAMA S., *The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution*, 2 ed., (Foreword by LEWONTIN R.C.) Duhram (NC), 2000.
- OYAMA S., *L'occhio dell'evoluzione*, Roma, 2004.
- PALAZZINI P., "Imputabilità", in *Enciclopedia cattolica*, VI, Città del Vaticano, 1951.
- PALMIERO M. - BORSELLINO M.C., *Embodied Cognition. Comprendere la mente incarnata*, Fano (Pesaro Urbino), 2014.
- PAPINEAU D., *Philosophical Naturalism*, Oxford, 1993.
- PARISI V., *La Sociobiologia*, Roma, 1986.
- PEÑA GARCÍA C., *Discernimiento y Consentimiento matrimonial: cuestiones relativas a la discreción de juicio exigida para el Matrimonio*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*.
- PEREIRA V., *The Debate Relating to the bonum coniugum*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXXVI (2011).
- PIEVANI T., *Introduzione alla Filosofia della Biologia*, Roma-Bari, 2005.
- PLOTKIN H., *Introduzione alla Psicologia evolutivista*, Roma, 2002.
- POCALUJKO T., *La prevenzione della nullità del Matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei Tribunali ecclesiastici*, Coll. *Tesi Gregoriana, Diritto canonico*, n. 89, Roma, 2011.
- POMPEDDA M.F., *Progetto e tendenze attuali della Giurisprudenza sulla malattia mentale e il Matrimonio*, in *Ius Canonicum*, XXIII (1983).
- POMPEDDA M.F., *Annotazioni circa la 'incapacitas assumendi onera coniugalia'*, in UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, I, Milano, 1984.
- POMPEDDA M.F., *Il Consenso matrimoniale nel suo soggetto: Consenso quale atto psicologico*, in GROCHOLEWSKI Z. - CARCEL ORTÍ C. (curr.), *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Coll. *Studi giuridici*, n. V, Città del Vaticano, 1984.

- POMPEDDA M.F., *Incapacità di natura psichica (Can. 1095)*, in AA.VV., *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, 2 ed., Bologna, 1991.
- POMPEDDA M.F., *Annotazioni sul Diritto matrimoniale nel nuovo Codice canonico*, in POMPEDDA M.F., *Studi di Diritto matrimoniale canonico*, Milano, 1993.
- POPPER K., *Miseria dello storicismo*, Milano, 2002.
- POSA F., *Il “bonum coniugum” nel quadro della disciplina del Matrimonio canonico*, Roma, 1999.
- POTERZIO F., *È possibile prevenire le nullità matrimoniali per incapacità consensuale?*, in ORTIZ M.A. (cur.), *Ammissione*.
- PRODI G., *Le basi materiali della significazione*, Milano, 1977.
- QUINE W.V.O., *Theories and Things*, Cambridge (MA)-London, 1981.
- RAHNER K., *Il concetto di “Jus divinum” nell’accezione cattolica*, in RAHNER K., *Saggi sulla Chiesa*, Roma, 1966.
- RATZINGER J., *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, in *Communio*, XXVII (1976).
- REA F.S., “Si appellatio mere dilatoria evidenter appareat”: alcune note a margine dei *Cann. 1680, §2 e 1687, §4, C.I.C. post Mitis Iudex Dominus Iesus*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*. Rivista telematica, XII (2018), n. 29, URL: < https://www.statoeChiese.it/images/uploads/articoli_pdf/Rea.M_Si_appellatio.pdf >.
- REA F.S., *Delibazione di Sentenze ecclesiastiche e riforma dei Processi canonici di nullità matrimoniale. Dinamiche interne e proiezioni esterne del Mitis Iudex Dominus Iesus alla luce del “giusto Processo”*, Città del Vaticano, 2018.
- REA F.S., *L’esercizio della potestà giudiziaria del fedele laico per una “Chiesa in uscita”*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, XCIX (2018).
- REA F.S., *Teologia e Diritto nel prisma della missione ecclesiale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXXIII (2018).
- REDAELLI C.M., *Il concetto di Diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano, 1991.
- REDAELLI C.M., *La Canonistica nel contesto delle Scienze teologiche*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, X (1997).
- REPOLE R., *Concezione ed evoluzione del concetto di missione*, in *Apollinaris*, XCI (2018).
- RICCI J.-C., *Histoire des idées politiques*, Paris, 2008.
- RICOEUR P., *Dal testo all’azione. Saggi di Ermeneutica*, Milano, 1989.
- RICOEUR P., *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l’involontario*, Genova, 1990.
- RICOEUR P., *Della interpretazione: saggio su Freud*, Genova, 1991.
- RICOEUR P., *Sé come un altro*, Milano, 1996.
- RICOEUR P., *La persona*, 3 ed., Brescia, 2002.
- RINCÓN-PÉREZ T., *El Matrimonio cristiano: Sacramento de la Creación y de la Redención; claves de un debate teológico-canónico*, Coll. *Estudios canónicos*, n. 1, Pamplona, 1997.

- RIONDINO M., *Valori coniugali nel Matrimonio civile e bonum coniugum nel Matrimonio canonico*, in *Apollinaris*, LXXX (2007).
- RIONDINO M., *Bonum coniugum e giuridicità del Matrimonio canonico*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, XXXVIII (2009).
- RIONDINO M., *Giustizia riparativa e mediazione nel Diritto penale canonico*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 46, Città del Vaticano, 2011.
- RIONDINO M., *Famiglia e minori. Temi giuridici e canonici*, Città del Vaticano, 2011.
- RIONDINO M., *La famiglia nel Magistero di Benedetto XVI. Profili giuridici*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, XCIV (2013).
- ROBLEDA O., *Amore coniugale e atto giuridico*, in *AA.VV., L'amore*.
- RUNGGALDIER E., *Il Naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche*, in *La Civiltà Cattolica*, 152 (2001-III).
- SABBARESE L., *Il Matrimonio canonico nell'ordine della natura e della Grazia*, Città del Vaticano, 2006.
- SACCHI D., *L'esperienza pura come sorgente della problematicità metafisica*, in *Sensus Communis*, I (2000).
- SAMMASSIMO A., *Definizione giuridica del Matrimonio e preparazione ad esso*, in FUMAGALLI CARULLI O. - SAMMASSIMO A. (cur.), *Famiglia e Matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, Milano, 2015.
- SANTOLINI L., *Le situazioni matrimoniali irregolari: frutto di malessere religioso e sociale*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Crisi coniugali: riconciliazione e contenzioso giudiziario*, Coll. *Studi giuridici*, n. LIV, Città del Vaticano, 2001.
- SANTOS DIEZ J.L., "Imputabilidad", in OTADUY J. - VIANA A. - SEDANO J. (edd.), *Diccionario*, IV.
- SCOPONI P., *I divieti matrimoniali in casi singoli*, Roma, 2011.
- SELLARS W., *Empirismo e Filosofia della mente*, Torino, 2004.
- SEQUERI P., *Il grembo familiare dell'amore. Chiesa e famiglia in Amoris Lætitia*, in *La Rivista del Clero Italiano*, XCIX (2017), n. 1.
- SEQUERI P., *La destinazione del legame. Antropologia ed Ecclesiologia del Sacramento nuziale*, in *Apollinaris*, LXXXX (2017).
- SERRANO RUIZ J.M., *Interpretazione e ambito di applicazione del Can. 1095, 3. La novità normativa e la sua collocazione sistematica*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità*.
- SERRANO RUIZ J.M., *Il bonum coniugum e la dottrina tradizionale dei bona Matrimonii*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il "bonum coniugum"*.
- SERRANO RUIZ J.M., *Intelletto e volontà nel Consenso matrimoniale canonico*, in DALLA TORRE G. - GULLO C. - BONI G. (cur.), *Veritas*.
- SIGNORE M., *Lo sguardo della responsabilità. Politica, Economia e Tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Roma, 2006.

- SILVESTRELLI A., *Matrimonio, fede e Sacramento*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Sacramentalità e validità del Matrimonio nella Giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXXVI, Città del Vaticano, 1995.
- STANKIEWICZ A., *De accomodatione regulæ “impossibilium nulla obligatio est” ad incapacitatem adimplendi Matrimonii obligationes*, in *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica*, LXVIII (1979).
- STANKIEWICZ A., *L'incapacità psichica nel Matrimonio: terminologia e criteri*, in *Apollinaris*, LIII (1980).
- STANKIEWICZ A., *L'incapacità di assumere e adempiere gli obblighi coniugali essenziali*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *L'incapacità*.
- STANKIEWICZ A., *Il contributo della Giurisprudenza rotale al “defectus usus rationis et discretionis iudicii”: gli ultimi sviluppi e le prospettive nuove*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXXV (2000).
- STANKIEWICZ A., *La relazione tra mancanza di libertà interna e discrezione di giudizio*, in FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Verità*.
- STANKIEWICZ A., *Quæstiones iurisprudenciales de discretionis iudicii defectu et incapacitate assumendi*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XIX (2009).
- STANKIEWICZ A., *Defectus actus psychologici Consensus matrimonialis in Causis ob gravem defectum discretionis iudicii et incapacitatem assumendi essentielles Matrimonii obligationes (Can. 1095, nn. 2-3)*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XXI (2011).
- STANKIEWICZ A., *Il senso della capacità di assumere di cui al Can. 1095*, in FRANCESCHI H. - ORTIZ M.A. (curr.), *Discrezione*.
- TARUFFO M., *La semplice verità. Il Giudice e la costruzione dei fatti*, Bari, 2009.
- TARUFFO M., *Brevi note sulla motivazione della Sentenza*, in *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, LXXII (2018).
- TARUFFO M., *Ermeneutica, prova e decisione*, in *Ars Interpretandi*, XXIII (2018).
- TARUFFO M., *Verità e prova nel Processo*, in *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, LXXII (2018).
- TASERRA J., *Consideraciones pastorales sobre la preparación al Matrimonio*, in MELERO MORENO C. (ed.), *El Matrimonio in España en el Año internacional de la familia (problemática sociológica y jurídica)*. XIV Jornadas de la Asociación española de canonistas, Salamanca, 1995.
- TAYLOR CH., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, 1993.
- TINTI M., *Incapacità ad assumere e possibili Capi di nullità dell'altra parte*, in DALLA TORRE G. - GULLO C. - BONI G. (curr.), *Veritas*.
- TITOMANLIO A., *La non esigibilità. Il Diritto penale canonico snodo tra libertà morale e dignità della persona*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 78, Città del Vaticano, 2016.
- TORFS R., *Les Écoles canoniques*, in *Revue de Droit Canonique*, XLVII (1997).

- TRONCHIN M., *Anoressia e Bulimia nel Matrimonio canonico*, in BARBIERI C. - TRONCHIN M., *Disturbi*.
- TRONCHIN M., *La dottrina canonica in materia di disturbi alimentari*, in BARBIERI C. - TRONCHIN M., *Disturbi*.
- UBERTIS G., *Fatto, prova e verità (alla luce dell'oltre ogni ragionevole dubbio)*, in UBERTIS G., *Argomenti di Procedura penale*, III, Milano, 2011.
- UBERTIS G., *Razionalismo processuale e verità*, in *Il Giusto Processo Civile*, III (2013).
- UBERTIS G., *Profili di Epistemologia giudiziaria*, Milano, 2015.
- UBERTIS G., *Dialettica probatoria e terzietà del Giudice*, in *Ars Interpretandi*, XXIII (2018).
- VALDRINI P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983*, Coll. *Utrumque Ius*, n. 32, Città del Vaticano, 2013.
- VAN DEN BROUCKE S. - VANDEREYCKEN W. - NORRÉ J., *Eating Disorders and Marital Relationships*, New York (NY), 1997.
- VAN DEN BROUCKE S. - VANDEREYCKEN W. - VERTOMMEN H., *Marital Communication in Eating Disorders Patients: a Controller Observational Study*, in *International Journal of Eating Disorders*, XV (1995), n. 17.
- VANZETTO T., *La preparazione al Matrimonio, compito di tutta la Comunità cristiana ed esigenza attuale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XV (2002).
- VANZI A., *L'incapacità educativa dei coniugi verso la prole come incapacità di assumere gli oneri essenziali del Matrimonio (Can. 1095, n. 3)*, Roma, 2006.
- VARELA F.J. - THOMPSON E. - ROSCH E., *La via di mezzo della conoscenza. Le Scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Milano, 1992.
- VATTIMO G., *Ricostruzione della razionalità*, in VATTIMO G. (cur.), *Filosofia '91*, Roma-Bari, 1992.
- VERGANI M., *Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Milano, 2015.
- VEYNE P., *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Milano, 2010.
- VIDALI P. - NERESINI F., *Il valore dell'incertezza. Filosofia e Sociologia dell'informazione*, Milano-Udine, 2015.
- VILADRICH P.J., *Il Consenso matrimoniale. Tecniche di qualificazione ed esegesi delle cause canoniche di nullità (cc. 1095-1107 CIC)*, Milano, 2001.
- VILADRICH P.J., "Cann. 1095-1107", in ARRIETA J.I. (dir.), *Codice*.
- VILADRICH P.J., *Es necessaria una reforma del Canon 1095?*, in *Ius Ecclesiae*, XXII (2010).
- VILLEGGIANTE S., *L'amore coniugale e il Consenso matrimoniale canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, XLVI (1990).
- VILLEGGIANTE S., *Il "bonum coniugum" e l'oggetto del Consenso matrimoniale in Diritto canonico*, in *Il Diritto di Famiglia e delle Persone*, XXIV (1995).

- VILLEGGIANTE S., *Il bonum coniugum e l'oggetto del Consenso matrimoniale in Diritto canonico*, in *Apollinaris*, LXX (1997).
- VISIOLI M., *Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'Antropologia teologica*, Roma, 1999.
- VITALI D., *Popolo di Dio*, Assisi (Perugia), 2013.
- VYGOTSKIJ L.S., *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, Firenze, 2009.
- VYGOTSKIJ L.S., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*, (MECACCI L., cur.) Roma-Bari, 2011.
- WADDINGTON C.H., *An Introduction of Modern Genetics*, London, 1939.
- WADDINGTON C.H., *Organisers and Genes*, Cambridge (UK), 1947.
- WEATHERFORD R., *The Implications of Determinism*, London-New York (NY), 1991.
- WILLIAMS G.C., *Adaptation and Natural Selection. A Critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton (NJ) 1966.
- WILLIAMS G.C., *Natural Selection: Domains, Levels and Challenges*, Oxford, 1992.
- WILSON E.O., *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna, 1979.
- WINNICOTT D., *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla Teoria dello sviluppo affettivo*, Roma, 1970.
- WINNICOTT D., *Il bambino e il mondo esterno*, Firenze, 1983.
- WOODSIDE D.B. - SHEKTER-WOLFSON L.F. - BRANDES J.S. - LACKSTROM J.B., *Eating Disorders and Marriage. The Couples in Focus*, New York (NY), 1993.
- ZANETTI E., *La cura pastorale dei fedeli in situazioni difficili e irregolari*, in TINTI M. (cur.), *Famiglia e Diritto nella Chiesa*, Coll. *Studi giuridici*, n. CVII, Città del Vaticano, 2014.
- ZERWICK M., *Analysis philologica Novi Testamenti græci*, Romæ, 1984.
- ZUANAZZI G., *Bonum coniugum: profili socio-psicologici*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il "bonum coniugum"*.
- ZUANAZZI G., *La capacità intellettuale e volitiva in rapporto al Matrimonio canonico: aspetti psicologici e psichiatrici*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *L'incapacità*.

* * * * *

< <https://famiglia.chiesacattolica.it/> >.

< <https://www.statoechiese.it/> >.

VI. INDICES

INDEX CANONUM CIC 1983

Canone	pagina	Canone	pagina
6	422	1060	430
19	422	1061	455
20	422	1062	549-550
29-34	587	1063-1071	548
96	524, 602	1063-1072	547
149	524	1063	587
171	524	1065	587, 589
194	524	1066-1067	568
		1066	568, 572, 578, 585
204	524-525	1067	574, 576
205	524	1071	574, 577, 583
209	524	1077	584-586
230	131	1095-1107	436, 445
655	182	1095	189, 191-192, 194, 427, 431-435, 442-444, 450, 452, 454, 456, 461, 469- 470, 479-480, 483-484, 489, 491-493, 495, 497- 498, 500-501, 503, 570
667	182	1096	438, 480-481, 495
669	182	1098	584
684	182	1101	461, 491, 574, 578, 583
		1108	588
779	430	1115	588
837	591	1302-1308	24
918	590	1402	14
1011	574	1432-1437	200
1024	605	1432	189, 214
1055-1165	432		
1055	446, 454-455, 461, 605		
1056	454		
1057	427-428, 431, 446, 450, 561		
1058	430-431, 581		

INDEX CANONUM CIC 1983 – INDEX CANONUM CCEO 1990

Canone	pagina	Canone	pagina
1433	215	1628	200
1434	198, 214	1629	210
1445	14, 25	1636	200, 206
1447-1449	200	1642	22
1451	200	1671-1691	200
1513	210	1672	203
1533	200	1676	200, 203-204, 208, 210
1536	204	1678	204, 420
1561	200	1679	201, 216, 605
1573	204	1680	13, 17, 200, 206, 413
1577	191	1682	206
1578	191	1683-1687	216
1579	191	1683-1691	207
1598	14, 18	1684	585
1603	200	1687	200, 211, 213, 413
1606	200	1692-1752	200
1612	200	1701	200
1619-1627	24	1705	200
1620	13, 17	1711	200
1623	14, 18, 26	1752	422
1626	14, 18, 24-25, 200		

INDEX CANONUM CCEO 1990

Canone	pagina
779	430
1302-1308	24

INDEX NOMINUM ET AUCTORUM

A

Acerbi A., 173
Ackerman N.W., 221, 229
Adriani M., 401
Agostino san, 464, 560
Aguti A., 358
Alberoni F., 117
Alici L., 358, 562
Alonso Pérez J.I., 575
Alzati C., 66
Amati A., 430, 442, 449, 467-468
Anderson A.E., 468
Anderson C., 560
Antiseri D., 323
Antonelli M., 173-176
Arangio Ruiz V., 48, 54, 58, 71, 73, 77
Arciero G., 126-127, 137-139, 141-146, 399
Arduoso F., 443
Aristotele, 137
Armstrong D., 357
Arnold M.B., 135
Arrieta J.I., 199
Arroba Conde M.J., 22, 24, 26-27, 87-88, 119-120, 192, 199, 203, 233-234, 240-241, **405-426**, 463, 507, 513, 517-518, 522-523, 526, 536, 538-540, 585, 603, 605

Artom M.E., 512
Asolan P., 90
Atwood G.E., 140
Autiero A., 602
Aznar Gil F.R., 189, 436, 552-553

B

Baker J.H., 57
Balthasar H.U. von, 98, 524, 629
Balugani L., **221-232**
Bañares J.I., 195, 442, 447, 449
Barbagallo C., 61
Barbaglio G., 170
Barbieri C., 447, 456, 458, 498
Barca S., **427-503**
Barsotti V., 50
Barth K., 97-98
Basti G., 516
Bateson G., 400
Bauman Z., 322, 441
Baura E., 235
Beck A.T., 129
Beckwith J., 372
Belda Inieta J., 415
Bell J., 43
Bendetti G., 474
Benedictus PP. XIV, 195, 201
Benedictus PP. XV, 85

- Benedictus PP. XVI, 23, 25, 88, 105,
160, 178, 238, 414, 427, 430, 443-
444, 454, 461, 548-549, 558, 566,
568, 571, 576, 578-579, 581, 584
- Berea C., 169
- Berlingò S., 108
- Bertolino A., 137
- Bertolino R., 462, 464
- Bertuglia C.S., 358
- Bevans S.B., 168, 176-178
- Bhati K.S., 126
- Bianchi P., 194, 199, 202-203, 211,
435, 437-438, 445-446, 451-452,
550, 574, 582-583
- Bissoni A., 229
- Bistolfi C., 256
- Blankenburg W., 141
- Bloom K., 248
- Boccafola K.E., 24, 434, 439, 450,
461-462, 489
- Bodei R., 354
- Bof S., 170
- Boff C., 414
- Bolognini L., 256
- Bolton J., 457
- Bombin L.M., 22
- Bonaccorso G., 359, 400
- Bondolfi G., 126, 137-139, 145, 399
- Boni G., 201, 213
- Bonifacius PP. VIII, 85, 472
- Boniolo G., 375-376
- Bonnet P.A., 24, 201, 463, 562-563
- Borghesi M., 401
- Borsellino M.C., 399
- Bottaccioli F., 378, 400
- Bouyer L., 95, 119
- Bracton, H., 35-36
- Brandeis L.D., 243
- Brandes J.S., 449
- Brown G.S.J., 126
- Browning D.S., 225
- Bruner J., 400
- Brunner E., 176
- Bruno F., 434, 470
- Brutti M., 42
- Buiatti M., 377
- Burke C., 463, 465
- Burke R.L. card., 438, 460
- Burrows A., 43
- Buselli Mondin P., 231
- Butler J., 340
- C**
- Caberletti G., 439, 450, 584-585
- Cacciani M., 60
- Cadwalladr C., 245
- Caenegem R.C. van, 58, 60, 65
- Caffarra C. card., 193
- Caltagirone C., 324
- Calvo Tojo M., 199
- Camarero Suárez V., 460
- Campbell J.B., 131
- Canale G., 454, 461
- Canonico M., 203, 206
- Caponnetto F., **33-82**
- Capra F., 358
- Carnap R., 359
- Carozza P.G., 47
- Carreras J., 462, 464
- Caspani P., 559
- Cassola L., 41
- Castañó J.F., 435, 438, 449
- Castellana F., 459
- Castiglioni T., 558-559
- Castillo J.M., 414
- Catozzella F., 434, 465
- Cattaneo A., 84-86, 557, 564-569,
571, 587, 590
- Catucci S., 341, 347,
- Cavalli Sforza F., 362

- Cavalli Sforza L.L., 362, 364, 373
 Cavanna A., 34-36, 56-57, 60, 63,
 65, 76
 Cencini A., 223
 Cervenca G., 45
 Chadwik H., 66
 Chalmers D.J., 127
 Charles P., 101, 169-170
 Chiappetta L., 428, 434, 549-550
 Chignola S., 341-343, 345, 348-349
 Chomsky A.N., 384-385
 Cimatti F., 389
 Cimini G., 400
 Cimmino L., 401
 Cirotto C., 358
 Coccopalmerio F. card., 12, 15-16,
 19, 22-23, 84, 91-92
 Colagiovanni E., 436,
 Colantonio R., 463
 Colombo G. card., 104
 Colzani G., 170
 Composta D., 601
 Congar Y., 160, 169-170, 516
 Conti V., **125-148**
 Cooper T.D., 225
 Corecco E., 84, 93
 Correns C., 374
 Costa P., 357
 Cozzoli M., 552, 562
 Crick F., 374-375
 Criscuoli G., 35-37, 39-40, 44, 46-
 47, 49, 51-53, 55-56, 60-61, 65,
 67-68, 72, 81
 Croce M., 380
 Cuzzolaro M., 458
- D**
- D'Agostino F., 411
 D'Alleva V., 568, 589-590
 D'Antena A., 528
 D'Auria Ang., 428, 434, 445, 452,
 462, 465
 Dal Maso A., 590
 Dalla Torre G., 465
 Dally P., 449
 Dalmaso G., 396
 Daneels F., 198
 Daniel W.L., 209-210, 212
 Daniel Y., 171-172
 Darwin Ch., 326, 359-362, 376, 388
 David R., 39, 47, 56, 67
 Davino E., 436,
 Dawkins R., 358, 361-362, 364, 366-
 372, 374-375, 381
 De Bertolis O., 529
 De Caro M., 357-358, 401
 De Franchis F., 36, 44, 47, 51, 70-72,
 74, 76-77
 De Kock L., 138
 De Lubac H. card., 160, 170-171
 De Luca L., 461
 De Nobili R., 161
 De Paolis V. card., 19, 22, 432
 De Saussure F., 385
 De Vries H., 374
 Dedek H., 62
 Defilippi G.B., 462
 Del Giudice V., 92
 Del Mar Martín M., 461
 Del Pozzo M., 94, 204, 207-209, 211-
 213, 506, 511
 Deleuze G., 330, 334-337, 339
 Della Rocca F., 188
 Dennett D., 359-362, 371
 Derrida J., 396
 Descartes R., 326-327, 340
 Di Bernardo E., 413, 420, 422
 Di Felice A., 462

Dianich S., 95-96, 99-104, 106, 108-109, 112-115, 120, 170, 236, 601, 604, **611-625**
 Dilthey W., 324, 327, 400
 Dor D., 386
 Dounot C., 202-203, 206
 Dreyfus H.L., 331-332, 340, 350
 Dubina J., 591
 Duhram W., 384
 Dussaubat F., 202-203, 206
 Dussel E., 411

E

Eco U., 396
 Edelby N., 87, 89, 94, 234, 515-516, 520, 606
 Edelman G., 400
 Eigen M., 360
 Einstein A., 513-514
 Ejeh B.N., 565, 571, 577
 Ellacuría I., 411
 Ellis A., 129
 Engels F., 326
 Erdő P. card., 107, 112-113, 115, 118-119, 411, 518
 Erlebach G., 439, 443, 451, 579
 Errázuriz C.J., 84, 463, 565, 580
 Esposito R., 396
 Estrada J.A., 116, **149-165**, 409, 411-412, 414, 418-419, 599, 601, 603, 622
 Eusebi L., 406

F

Fabris R., 98, 601-602
 Fairfield H., 383
 Falciola R., 551
 Faltin D., 470
 Fanella A., 461
 Fantappiè C., 66

Fattori G., 190, 195
 Fedele P., 605
 Ferrante M., 456
 Ferrer Beltrán J., 416
 Ferri F., 137
 Ferri G., 400
 Ferry L., 325-326, 355, 358
 Feuerbach L., 161
 Finocchiaro F., 23
 Finocchiaro G., 259
 Fiore E.M., 436, 470
 Fontana A., 329-330, 559
 Forconi M.C., 195
 Forte B., 422
 Fosshage J.L., 141
 Fossi G., 222
 Foucault M., 127, 143, 326, **329-354**, 382, 393, 397
 Fox Keller E., 374-375
 Francescalli R., 74-75, 78-79
 Franceschi H., 195, 440, 449-450, 453, 547-548, 561-562, 565, 569, 573, 580-583
 Franciscus PP., 87-88, 90, 94, 159, 181, 187, 200, 234-235, 237-241, 407-408, 411-412, 418, 421-422, 508, 510, 539, 546-547, 553, 555, 558, 560, 568, 586, 600, 603
 Franco V., 401
 Freud S., 130-131, 138, 140, 222-223, 395
 Fries H., 161-162
 Fumagalli Carulli O., 429
 Funghini R. card., 24, 28, 434, 436, 479, 481, 492
 Füssel K., 100

G

Gabbard G.O., 225-226
 Gadamer H.-G., 327-329, 394

- Gaius, 48
 Galilei G., 97
 Galli L., 556
 Gallo P., 63, 77
 Galluccio M., 458
 Gambaro A., 34, 43, 50, 59, 65, 71, 80
 García Faílde J.J., 190, 195, 438-439, 448-449, 457-458, 467
 García L.M., 436,
 García M., 202-203
 García Martín J., 585
 Gerosa L., 508, 614
 Gervasio G., 553
 Gherri P., 22, **83-121**, 180, 234, 406, 409-410, 412, 419, 433, 439, **505-541**, 570, **599-607**, **611-625**
 Gherro S., 585
 Ghirlanda G., 84, 86, 93, 508-509, 523
 Ghizzoni L., 194
 Giaimo S., 375
 Giannecchini M., 460
 Gil de Las Heras F., 188-189, 194-195, 570, 573, 577-578
 Giombanco G., 465
 Giorgio G., **321-402**, 420
 Giraud A., 208-210, 586
 Glendon M.A., 47
 Glenn H.P., 49
 Gnilka J., 236
 Godin H., 170, 172
 Gonçalves Ó., 140
 Gould S., 372
 Gramunt I., 438
 Granados J., 560
 Gratianus Magister, 35
 Grazian F., 587-588, 590, 593
 Grazioli G., 424
 Gregorius PP. IX, 85
 Greshake G., 179
 Grocholewski Z. card., 192, 195, 407
 Gronchi M., **233-242**, 417, 540, 603
 Grossi P., 39, 117-118, 423, 513
 Guarinelli S., 231
 Guarneri A., 47
 Guérin G., 172
 Guidano V., 140
 Gullo C., 24, 201
- H**
- Häberle P., 528, 532-533, 537
 Habermas J., 328-329
 Hadot P., 352
 Haight R., 155
 Hall C.S., 131
 Hallein Ph., 198
 Hegel F., 161, 326-327
 Heidegger M., 133, 136-137, 142-143, 328, 338, 394, 396
 Heiner F., 24
 Helmholtz H. von, 138
 Heredia Esteban F., 206-207, 209-211
 Herranz J. card., 198
 Hervada J., 92, 429, 435, 438, 441, 450, 463, 506, 550, 560, 574, 582-583
 Hobbes T., 341
 Holmes P.A., 559
 Huber J., 439, 494
 Huizing P., 87, 89, 94, 234, 515-516, 520, 606
 Husserl E., 326-327, 338, 340
 Huxley J., 360
- I**
- Iaccarino A., 409, 540
 Imoda F., 195, 223
 Inches F., **187-218**
 Ioannes Paulus PP. II, 25, 85-86, 88-90, 97, 175, 188, 190-198, 238, 407, 411, 427-428, 430-431, 444,

452-453, 455, 469, 484, 508, 510-511, 546, 558, 564-565, 568, 584
 Ioannes PP. XXII, 85
 Ioannes PP. XXIII, 159, 162
 Izzi C., 88, 190, 193, 241, 412, 417-418, 540

J

Jablonka E., **376-388**
 Jacobson R., 385
 Jacob F., 375
 Janiri L., 467
 Jarawan E., 434
 Jauffret Spinosi C., 39, 47, 56, 67
 Jervis G., 222, 224
 Jiménez Urresti T.I., 87, 89, 94, 106-107, 118-119, 234, 515-516, 520-521, 523, 526, 536, 606

K

Kant I., 138-139, 326-328, 348, 532
 Kasper W. card., 160, 172-173, 524
 Kehl M., 160-161
 Kelsen H., 527
 Kernberg O.F., 226
 Key A., 457
 Kiely B., 135
 Kohut H., 129
 Kotz H., 57
 Kroll W., 35
 Kruger P., 35
 Kuan Hon W., 248
 Kuhn T.S., 94, 359, 534
 Kuner C., 247
 Kutlesic V., 527

L

La Delfa R., 524
 La Grutta S., 456
 La Rosa V., 554, 567, 574, 587

Labate S., 179
 Labruna L., 41
 Lacan J., 131, 141, 222
 Lachmann F.M., 50
 Lackstrom J.B., 449
 Lamb M.J., **376-385**, 387-388
 Lanfranchi L., 528
 Lanza S., 90, 551, 556
 Lanzillotta E., 528
 Laudisa F., 356-358
 Laurent A., 395
 Lauria, D., 551
 Law J., 50
 Ledoux J., 400
 Lefebvre C., 472, 474, 482
 Lefebvre P., 100
 Lener S., 465
 Lenoir T., 138
 Leszcz M., 140
 Leszczynski G., 446, 449
 Lèvinas E., 395
 Levins R., 373
 Lewontin R.C., 362, 364, 372-373, 377, 388
 Lia P., 380
 Lichtenberg J.D., 222
 Lindzey G., 131
 Llobell J., 199, 201-204, 206, 209, 443
 Lo Baido R., 456
 Lo Castro G., 513, 519, 535
 Loda N., 554, 575
 Lonergan B.J.F., 133
 López Martínez M., 570
 Lora E., 546
 Losano M.G., 68
 Loza F., 190
 Lumsden Ch.J., 373
 Lupoi M., 70-71
 Luz U., 236

Luzzago A., 447, 456, 458
Lyotard J.-F., 322

M

MacIntyre A., 400
Maddi S.R., 131, 135
Maimonide M., 512
Mainardi D., 365-366
Malecha P., 19
Manara F., 466
Manenti A., 223, 225-227
Manghi S., 361, 367
Marco Aurelio Imp., 352
Marinelli D., 423
Marion J.-L., 179
Maritain J., 436, 534
Mark J., 383-384
Martín de Agar J.T., 190, 194, 196
Martin E.A., 50
Martin J., 47, 50
Martin S., 190, 195
Martines T., 528, 530
Martínez R.B., 461
Martínez-Peque M., 555
Martino C., 549, 556
Marx K., 326
Marzoa A., 507
Maslow A.H., 128
Mason H., 457
Masson J., 174
Mate R., 151
Mattei U., 67, 72
Mattioli P., 481
Mazzola V., 137-139, 145
Mazzoni G., 416
Melero Moreno C., 566
Mendel G., 360, 374, 376
Mendonça A., 457, 467
Meneghetti M.C., 259
Menin M., 168-169
Mennillo F., 433
Mercieca J., 12, 15-16, 19
Metz J.B., 100, 414
Metzler J., 169, 606
Mezzomonti E., 63
Michelini F., 357
Miele M., 423
Miguélez Dominguez L., 507
Millán Puelles A., 465
Miller P., 226
Minelli A., 392
Mingardi M., 209, 449
Minnerath R., 202-203
Mitchell S., 230
Moccia L., 62-63, 73
Möhler J.A., 103
Moltmann J., 97, 100
Monateri P.G., 61
Moneta P., 201, 203, 205-206, 209,
211, 213, 430-432, 439, 442, 453,
549
Monod J., 326, 358, 375
Montagna E., 464
Montan A., 521, 628
Montanari M., **243-262**
Montanari M., 352
Montini G.P., 12, 15-16, 22-23, 84,
205-206, 208, 212, 572, 584, 586
Morán Bustos C.M., 202-203, 209-
212
Mordini E., 436
Moreno García P.A., 202
Moreschini G., 552
Morin E., 321, 358, 394
Mörsdorf K., 84, 92, 96, 513, 601
Mortati C., 259, 528, 530, 537
Müller G.B., 360
Müller L., 508, 522
Musselli L., 428, 432, 446
Mussinghoff H., 12, 15-16, 19

N

Nacci M., 84
 Nagel T., 127, 133, 323, 357
 Napolitano E., 207, 210-211
 Naro M., 524
 Natoli S., 333, 338
 Navarrete U. card., 443
 Neresini F., 388
 Nichols M.P., 140
 Nicolai Schöch P., 201
 Nietzsche F., 322, 336
 Noceti S., 95, 99, 101-102, 106, 112-113, 115, 173, 601
 Norrè J., 467
 Núñez G., 209-210

O

Okonkwo E.B.O., 202-203, 205, 207, 210
 Olivares E., 410
 Oliverio A., 366
 Olmos Ortega M.E., 206, 424, 573, 577
 Ondrej M., **545-595**
 Orestano R., 42
 Örsy L., 89
 Ortiz M.A., 195, 586
 Orwell G., 244
 Oyama S., 374, **388-395**

P

Palazzini P. card., 507
 Palazzoli Selvini M., 474
 Palestro V., 461
 Palmiero M., 399
 Palombi R., 24
 Panizo Orallo S., 194
 Papineau D., 356
 Papisca A., 244
 Pareyson L., 396

Parisi V., 373-374
 Pasinya L.M., 103
 Patočka J., 143
 Paulus PP. VI, 234, 236-239, 412, 510
 Pavoni N., 92
 Pelino E., 256
 Peña García C., 198-199, 203, 205-212, 419, 435
 Pereira V., 465
 Philippe IV Le Bel, 64
 Piano Mortari V., 34-35, 42, 45, 64
 Picker C.B., 47
 Pieri P.F., 380
 Pievani T., 359, 375
 Pigliucci M., 360
 Pinto Gomez J.M., 461, 470
 Pius PP. IX, 100
 Pius PP. XII, 188
 Plotkin H., 372
 Plucknett T.F.T., 33-34, 36, 49, 55-61, 64-65, 71-72, 74, 80
 Pocałujko T., 548, 552, 554, 558, 561, 569, 572-573, 578-579, 582, 585
 Polaino Lorente A., 194
 Pompedda M.F. card., 190, 434-435, 445, 452, 462, 470, 474
 Ponzzone A., 89
 Popper K., 514
 Posa F., 465
 Poterzio F., 195, 563
 Pottmeyer H.J., 161
 Procida Mirabelli di Lauro A., 67
 Prodi G., 389-390
 Protagora, 357
 Pugliese G., 41, 45, 49, 52-54, 71, 73-74

Q

Quine W.V.O., 356-357

R

Rabinow P., 331-332, 340, 350
 Ragni I., 434, 484-485
 Rahner K., 161-162, 517
 Ramos F.J., 199
 Ratzinger J. (Benedictus PP. XVI)
 Rea F.S., 406, 413, 417-418
 Recalcati M., 131
 Recchia A., 202-207
 Redaelli C.M., 85, 509, 605
 Repetto Rolón M.M.F., 409, 507
 Repole R., 103, 105-106, **167-183**,
 599, 602-604
 Ricci J.-C., 602
 Ricci M., 161
 Ricoeur P., 130, 142-145, 324-325,
 395-396, 398-399
 Ridick J., 195
 Rincón Pérez T., 572
 Riondino M., 233, 236, 406, 409, 411,
 423-424, 463, 465, 540
 Rivella M., 92
 Robleda O., 465
 Rodotà S., 245
 Rodríguez Chacón R., 199
 Rodríguez-Ocaña R., 22, 190, 196,
 203, 206, 577
 Rogers C.R., 128
 Romano S., 92, 117
 Romeo J., **243-262**
 Ros Córcoles J., 209
 Rosch E., 399
 Rouco Valera A.M. card., 93
 Royal K., 248
 Ruano Espina L., 199
 Rulla L.M., 195, 223
 Runggaldier E., 355

S

Sabattani A. card., 17, 445, 480

Sabbarese L., 207-208, 212, 573
 Sacchi D., 324
 Sacco R., 22, 34, 39, 43-44, 46, 50,
 65, 80
 Sahlins M., 372
 Sammassimo A., 569, 579
 Sandri A., 12, 15-16
 Sangal N., 457, 467
 Santolini L., 555
 Santoro R., 212
 Santos Diez J.L., 507
 Scheler M., 324, 396
 Schermaier M.J., 62
 Schmidlin J., 169
 Schöch N., 12, 15-16, 190, 192, 195-
 197, 200, 212
 Schroeder R.D., 168, 176
 Scola A. card., 105, 107
 Scoponi P., 585
 Segoloni Ruta S., 99, 105, 114
 Sellars W., 357
 Seneca, 352
 Sequeri P., 411
 Serio M., 39
 Serrano Ruiz J.M., 24, 193, 429, 452,
 462, 465, 486
 Shannon C., 385
 Shapiro D., 224-225
 Shekter-Wolfson L.F., 449
 Shemaier M.J., 62
 Sherrard P., 155
 Signore M., 401
 Signorile E., 88
 Silvestrelli A., 557
 Smits J.M., 62
 Sobanski R., 84
 Solms K.K., 127
 Solms M., 127-128, 140
 Somma A., 61
 Stankiewicz A. card., 27, 190, 431-432,

- 434, 436-437, 441, 443, 445, 447,
450, 453, 469-472, 479, 483-484
- Stein P., 65
- Stolorow R.D., 140
- Storace L., 12, 15-16
- Suárez F., 93, 515
- Subirá García V.J., 190, 194
- Superti Furga F.I., 66
- T**
- Talamanca M., 41, 45, 54, 78
- Taruffo M., 416, 420
- Taserra J., 566
- Tauran J.-L. card., 12, 15-16, 19
- Taylor Ch., 400
- Theobald M., 161
- Thompson E., 399
- Tinker T., 168
- Tinti M., 451
- Titomanlio A., 406
- Tommaso san, 436, 445, 560, 622
- Torfs R., 508
- Toxé Ph., 206
- Troeltdch E., 621
- Tronchin M., 431, 457, 466-468
- Trubeckoj N.S., 385
- Turnaturi P.D., 434
- Turnbull O., 128
- U**
- Ubertis G., 416, 420-421
- V**
- Vacca L., 41-43, 45, 51-52
- Vaio F., 358
- Valdrini P., 524, 614
- Vallini A. card., 12, 15-16, 19
- Van Caenegem R.C., 58, 60, 65
- Van den Broucke S., 467
- Van Orman W., 356
- Vandereycken W., 467
- Vanzetto T., 556, 570
- Vanzi A., 460
- Varano V., 49-50
- Varela F.J., 127, 399
- Vattimo G., 322
- Vergani M., 401
- Versaldi G. card., 188-190
- Veyne P., 336, 346
- Vidali P., 388
- Viladrich P.J., 428, 434, 441-442, 445-
446, 449-451, 453-454, 465
- Villari R., 67
- Villeggiante S., 464-465
- Vincent J.-D., 325-326,
- Visioli M., 511, 523
- Vitali D., 510, 524
- Vitz P.C., 131
- Von Tschemak E., 374
- Vygotskij L.S., 387
- W**
- Waddington C., 382
- Wampold B.E., 126
- Warren S.D., 243
- Watson J.B., 129
- Wauck L.A., 438
- Weatherford R., 358
- Weber M., 98, 116
- Whitehead C., 128
- Wiener N., 385
- Williams G.C., 361-362
- Wilson E.O., 355, **361-367**, 373
- Winnicott D., 387
- Wittgenstein L., 380
- Woodbine G.E., 35
- Woodside D.B., 449
- X**
- Xeres S., 169

Y

Yalom I.D., 140

Yong B., 168

Z

Zambon A., 203

Zanetti E., 24, 546

Zerwick M., 525

Zizoulas J., 155

Zuanazzi G., 455, 457, 465

Žužek I., 84

Zweigert K., 49, 57

INDEX GENERALIS

I. Apostolica

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, Sententia definitiva	11
<i>Adnotationes in Sententia</i>	21

II. Studia

FRANCESCO CAPONNETTO, Mancata “romanizzazione” del Diritto inglese e relazioni proprietarie comparate	33
PAOLO GHERRI, Diritto canonico e Pastorale: la <i>norma missionis</i>	83
GIOVANNI GIORGIO, Uno sguardo sulle Antropologie filosofiche attuali	321

III. Argumenta

VITTORIO CONTI, Psicologia moderna e visione antropologica: sfide aperte	125
JUAN ANTONIO ESTRADA, Il rapporto costitutivo tra Chiesa e sua missione nel nuovo millennio	149
ROBERTO REPOLE, Concezione ed evoluzione del concetto di missione	167
MANUEL JESÚS ARROBA CONDE, Missione ecclesiale e Pastorale giudiziale	405
SILVIA BARCA, Riflessioni in merito all’incidenza dell’Anoressia nervosa e della Bulimia nervosa sulla capacità consensuale	427
PAOLO GHERRI, Identità ecclesiale e <i>norma missionis</i>	505

IV. Excerpta

FEDERICA INCHES, Il ruolo del Difensore del vincolo nella riforma del Codice di Diritto Canonico del 1983 col m.p. <i>Mitis Iudex</i> del 2015	187
MAREK ONDREJ, Urgenze e prospettive pastorali e giuridiche emergenti nella preparazione al Matrimonio canonico oggi	545

V. Notæ

LUCA BALUGANI, La mentalità psicodinamica: un approccio individuale	221
MAURIZIO GRONCHI, Appunti sulla <i>norma missionis</i> . Tra <i>Evangelii Nuntiandi</i> ed <i>Evangelii Gaudium</i>	233
MARILENA MONTANARI - JESSICA ROMEO, European General Data Protection Regulation in Third-Party States and International Organisations. Innovations and Debating Perspectives	243
PAOLO GHERRI, Bilancio canonistico sulla <i>norma missionis</i>	599

VI. Bibliographica

PAOLO GHERRI, Diritto canonico e Teologia nella rinnovata sollecitazione di Severino Dianich per un vero servizio alla Chiesa oggi	611
Opera accepta	265
Opera edita	273; 627
Fontes	277; 631
Bibliographia	285; 639

VII. Indices

Index Canonum CIC 1983	667
Index Canonum CCEO 1990	668
Index Nominum et Auctorum	669
Index generalis	681

Riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- American Journal of Jurisprudence* – N.D. Law School Library – Notre Dame (USA)
Annales Canonici – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – Krakow (PL)
Anuario Argentino de Derecho Canónico – Pont. Univ. Católica Argentina – Buenos Aires (AR)
Anuario de Derecho Canónico – Universidad Católica de Valencia (E)
Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado – Cuenca (E)
Anuario Jurídico y Económico Escurialense – S. Lorenzo de El Escorial (E)
Archivo Teológico Granadino – Facultad de Teología de Granada (E)
Australasian Catholic Record – Strathfield N.S.W. (AUS)
Boletim da Faculdade de Direito – Universidade de Coimbra (E)
Canon Law Abstracts – London (UK)
Communicationes – Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi (CDV)
Educatio Catholica – Congregazione per l’Educazione Cattolica (CDV)
Ephemerides Theologicae Lovanienses – Leuven (B)
Folia Theologica et Canonica – Budapest (HU)
Forum Canonicum – Universidade Católica Portuguesa – Lisboa (P)
Ius Canonicum – Universidad de Navarra – Pamplona (E)
Ius Communionis – Universidad Eclesiástica San Dámaso – Madrid (E)
Iustitia – Dharmaram College – Bangalore (IND)
Jus Matrimoniale – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego – Warszawa (PL)
L’Année Canonique – Institut Catholique – Paris (F)
Melanges de Science Religieuse – Université Catholique de Lille (F)
Michigan Law Review – Law Library of Michigan University – Ann Arbor (USA)
Prawo Kanoniczne – Akademia Teologii Katolickiej – Warszawa (PL)
Proche-Orient Chrétien – Université Saint-Joseph de Beyrouth (RL)
Quaderni dello Studio Rotale – Tribunale della Rota Romana (CDV)
Revista Eclesiástica Brasileira – Petrópolis (BR)
Revista Española de Derecho Canónico – Universidad Pontificia de Salamanca (E)
Revue de Droit Canonique – Strasbourg (F)
Revue des Sciences Religieuses – Strasbourg (F)
Revue Thomiste – Ecole de Théologie – Toulouse (F)

Stromata – Universidad del Salvador – San Miguel (AR)
Studia Canonica – Université Saint-Paul – Ottawa (CAN)
Studia Warminskie – Olsztyn (PL)
Suprema Lex – Faculdade de Direito Canônico S. Paulo Apóstolo – Ipiranga, Sao Paulo (BR)
Theologie und Glaube – Erzbischöfliche Akademische Bibliothek – Paderborn (D)
Theologisch-praktische Quartalschrift – Katholische Privatuniversität – Linz (A)
Traditio – Fordham University – New York (USA)
Veritas et Jus – Facoltà Teologica di Lugano (CH)
Vida Religiosa – Madrid (E)
Villanova Law Review – Villanova Univ. Charles Widger School of Law – Villanova (USA)

ITALIANE

Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (Roma)
Année Philologique – Università degli Studi di Genova (Genova)
Commentarium pro Religiosis et Missionariis – Inst. Iuridicum Claretianum (Roma)
Diritto di Famiglia e delle Persone (Palermo)
Ephemerides Iuris Canonici – Fondazione Marcianum (Venezia)
Ephemerides Liturgicæ (Roma)
Il Diritto Ecclesiastico (Roma)
Ius Ecclesiae – Pontificia Università della Santa Croce (Roma)
Iustitia – Unione Giuristi Cattolici Italiani (Roma)
Jus – Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)
La Civiltà Cattolica (Roma)
Memorie dell'Istituto Giuridico – Università degli Studi di Torino (Torino)
Miscellanea Francescana – Pontificia Facoltà S. Bonaventura (Roma)
Orientalia Christiana Periodica – Pontificio Istituto di Studi Orientali (Roma)
Periodica de Re Canonica – Pontificia Università Gregoriana (Roma)
Quaderni di Diritto Ecclesiale (Brescia)
Salesianum – Pontificia Università Salesiana (Roma)
Sociologia – Istituto Luigi Sturzo (Roma)
Studia Ephemerides Augustinianum – Istituto patristico “Augustinianum” (Roma)

L'indice generale, tematico e degli autori degli anni 1928-1997 si trova nel volume unico dell'annata LXXII (1999).

Finito di stampare nel mese di giugno 2020
da Nuova Editoriale Romani srl - Via Montenotte 6/2 A - 17100 Savona
e-mail: direzione@grupporomani.org - www.editorialeromani.it

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.

ISSN 0392-2359



€ 40,00