



**Domenico Bilotti**

(assegnista di ricerca in Diritto Ecclesiastico presso l'Università degli Studi  
"Magna Graecia" di Catanzaro, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche,  
Economiche e Sociali)

**Luci e ombre di un documento controverso: la *Correctio Filialis de Haeresibus Propagatis*. Alcuni profili di diritto pubblico della Chiesa \***

**SOMMARIO:** 1. Una premessa circa il contesto e le motivazioni della lettera al Pontefice - 2. La *Correctio Filialis de Haeresibus Propagatis*: punto di arrivo o di inizio di un dibattito? Antecedenti storici e parallelismi da precisare nelle argomentazioni degli estensori - 3. Un bersaglio polemico non sorprendente: l'Esortazione *Amoris Laetitia*. Questioni pastorali e contrapposizioni tra visioni diverse sul diritto della Chiesa - 4. Lo *stylus* del Pontificato. Temi giuridici e prospettive future per lo studio dell'*ordo iuris ecclesiae*: prime conclusioni.

**1 - Una premessa circa il contesto e le motivazioni della lettera al Pontefice**

Il Pontificato di Francesco, sin dalle sue prime mosse, ha inteso proporsi all'opinione pubblica, non solo cattolica<sup>1</sup>, quale papato della transizione, nel quale si preferisce *innescare* processi di lunga durata<sup>2</sup>, piuttosto che

---

\* Contributo sottoposto a valutazione.

<sup>1</sup> Ampia la bibliografia che inizia a dare il giusto peso a questo aspetto sulle prime, invero, sottovalutato. Cfr. **A. KURIAN**, *Secularism: The Pope Believes the "Level" must be "raised" in France*, in *Zenit*, 1 September 2017; **C. LAMB**, *Why Pope Francis's approach to Islam breaks the mold of Benedict and previous Popes?*, in *America - the Jesuit Review*, 3 May 2017; **A. J. LYON**, *Pope Francis as a Global Policy Entrepreneur: Moral Authority and Climate Change*, in Ead, C. A. Gustafson, P. C. Manuel, eds., *Pope Francis as a Global Actor. Where Politics and Theology meet*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke, 2018, p. 130; **M. MAGNO**, *Papa Francesco e il totalitarismo islamico*, in *Formiche - Analisi, commenti, scenari*, 22 agosto 2017; **G. SALE**, *Introduzione*, in **G. FAUSTI**, *Islam e Cristianesimo. Riflessioni di un testimone*, Ancora-Civiltà Cattolica, Milano, 2015, VI (di diverso avviso, quanto ai rapporti tra la tradizione del Magistero cattolico e la cultura islamica, **F. REMOTTI**, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari, 2014); **Y. SODIQ**, *A History of the Application of Islamic Law in Nigeria*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke, 2017, pp. 127-128; **A. M. VALLI**, *Provare a capire (e aiutare) papa Francesco sull'Islam*, in *il Foglio*, 29 luglio 2016.

<sup>2</sup> Trattasi di una metodologia pastorale propedeutica alla produzione normativa umana propriamente detta, ma da essa ontologicamente distinguibile (*l'intentio circa legem* non è ancora *lex* in senso proprio, né è detto debba formalmente diventarlo). Un approccio del



suggerire soluzioni ultimative. Non è stato lavoro agevole applicare questa programmatica impostazione magisteriale a uno dei temi più dibattuti nelle culture religiose e in quelle civili: le relazioni familiari e la loro giusta collocazione dal punto di vista etico, giuridico e più specificamente normativo<sup>3</sup>. Gli sforzi in questo senso sono stati, però, laboriosi e visibili. Il Pontefice ha tenuto due sinodi sul tema<sup>4</sup>, sebbene l'argomento sia stato

---

genere viene efficacemente ricostruito in **M.C. OREILLY-GINDHART**, *Pope Francis and Joseph Selling: a New Approach to Mercy in Catholic Sexual Ethics*, in A. Abram (ed.), *The future of Catholic Theological Ethics*, MDPI, Basel-Beijing-Wuhan-Barcelona-Belgrade, 2018, pp. 31-32.

<sup>3</sup> Il pari travaglio delle giurisdizioni civili e di quelle confessionali, rispetto alla mutazione sostanziale delle relazioni familiari, è reso efficacemente nel discorso di indirizzo tenuto da **J. NUMBY**, *Law, Morality and Religion in the Family Courts*, all'Incontro annuale della Società inglese del Diritto di famiglia, dedicato nel 2013 a "The Sacred and the Secular: religion, culture and the family courts". Il testo dell'emblematico intervento è reperibile in <http://www.judiciary.gov.uk>. Alcune indagini casistiche dimostrano, del resto, che, persino nelle culture dove appaiono più lenti i processi di secolarizzazione, i precetti religiosi restano al centro di oscillazioni interpretative molto ampie e significative. In merito al fenomeno delle *corti della Sharia* negli Stati Uniti, è ancora utile il *casebook* di **J. MACFARLANE**, *Islamic Divorce in North America. A Shari'a Path in a Secular Society*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012. In termini teorico-legali, tuttavia, può notarsi come la crisi dell'unione familiare sia spesso proclamata anche in generazioni successive di giuristi, senza che ciò dia luogo a una nuova epistemologia critica del diritto di famiglia. La tesi testé riferita è, ad esempio, riproposta in **A. BRADNEY**, *Law and Faith in a Sceptical Age*, Routledge-Cavendish, Abingdon, 2009. Sono forse queste incertezze a rendere i meccanismi di giustizia interni alle confessioni religiose più appetibili per i fedeli, rispetto alle giurisdizioni statuali. In questi termini, **M.J. BROYDE**, *Sharia Tribunals, Rabbinical Courts and Christian Panels. Religious Arbitration in America and the West*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2017. Per tale via v'è, però, il rischio che giurisdizioni arbitrali confessionali erodano il perimetro, formalmente invalicabile, delle competenze giudiziarie civili. Gli operatori sembrano, comunque sia, assecondare le formule di risoluzione non contenziosa delle controversie, anche se questo *trend* desta qualche perplessità in una cultura giuridica che riconosce e tutela il diritto all'azione processuale (cfr. **G. DOSI**, *Il diritto contrattuale della famiglia. Le funzioni di consulenza e negoziazione dell'avvocato*, Giappichelli, Torino, 2016).

<sup>4</sup> Le assisi sinodali ricordate nel testo erano state precedute da un discusso lavoro introduttivo, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione - Documento preparatorio* (reperibile in <http://www.vatican.va>, genericamente datato "2013"), che si concludeva con una sorta di questionario finale, proposto come schema di riflessione, che raggruppava interrogativi aperti secondo la loro rispettiva area di pertinenza (*Sulla diffusione della Sacra Scrittura e del Magistero della Chiesa riguardante la famiglia; Sul matrimonio secondo la legge naturale; La pastorale della famiglia nel contesto dell'evangelizzazione; Sulla pastorale per far fronte ad alcune situazioni matrimoniali difficili; Sulle unioni di persone dello stesso sesso; Sull'apertura degli sposi alla vita; Sul rapporto tra la famiglia e [la] persona*). Il tutto era poi seguito da un sintetico paragrafo conclusivo destinato a suscitare il dibattito anche su tematiche non ricomprese nei punti specificamente oggetto del questionario. A



inquadrate e analizzate secondo direttrici formalmente diverse. Il Sinodo straordinario del 2014 era intitolato *Le sfide pastorali della famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*; quello ordinario del 2015 recava argomento ancor più ampio e di oggetto ancor più difficilmente definibile: *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*.

A dispetto degli sviluppi originatisi dalle riflessioni sinodali, la bipartizione tematica mantiene, invero, una sua ragion d'essere anche a qualche anno di distanza dai due appuntamenti. Il primo di essi trattava le transizioni fenomenologiche delle unioni familiari dal punto di vista dell'evangelizzazione e della pastorale; il secondo poneva l'accento sullo specifico ruolo (*vocazione e missione*) della famiglia non solo nella conformazione ecclesiastica contemporanea, ma nel contesto presente nel suo complesso. A conclusione di questo percorso elaborativo, che ha avuto momenti complessi e di franco dibattito interno all'Episcopato, Francesco ha pubblicato l'8 Aprile del 2016 la sua seconda Esortazione apostolica, *Amoris Laetitia*<sup>5</sup>. Il documento pontificio veniva alla luce in un momento per nulla semplice, caratterizzato da almeno tre esigenze particolarmente avvertite. All'interno dell'Episcopato, appariva necessario riaprire la riflessione che aveva proposto, ormai tre decenni prima, l'omologa esortazione di Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*<sup>6</sup>: in essa tante delle

---

prescindere se si condivida o meno questa impostazione di organizzazione metodologica dell'attività pastorale (sulla quale si rinvia alle parti successive del lavoro, in nota e nel testo), si è oggettivamente in presenza di una modalità di approccio alle assisi sinodali di segno dialogico e partecipativo, ancorché legata a qualche semplificazione terminologica.

<sup>5</sup> L'Esortazione in parola era stata preceduta, ormai il 24 novembre 2013, da *Evangelii Gaudium* (Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale), la quale, per molti aspetti, era sembrata anche sul piano simbolico un documento di transizione dal Pontificato di Benedetto XVI - conclusosi il 28 febbraio del 2013 - a quello di Francesco. Ancora più visibile era il ricordato percorso in riferimento alla Lettera enciclica *Lumen Fidei* (29 giugno 2013), che pure si dedicava a temi e questioni che minori controversie avevano suscitato nel recepimento comune. Medesimo ne era il processo elaborativo originario, inevitabilmente omologo, in quella fase, il tipo d'analisi e l'approccio pastorale. Ad *Amoris Laetitia* fa poi seguito *Gaudete et Exsultate* (9 aprile, 2018) sulla chiamata alla Santità nel mondo contemporaneo. I documenti richiamati risultano reperibili in <http://www.vatican.va>.

<sup>6</sup> L'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981) di Giovanni Paolo II circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi è reperibile in <http://www.vatican.va>. Anticipatrice della nuova codificazione canonica del 1983 e collocata nel clima non di facile lettura del *post-Concilio*, l'Esortazione in parola ha ciclicamente suscitato l'interesse della dottrina. Se ne ricordano alcune voci: in termini di sistematica ordinamentale, **P. MONETA**, *Introduzione al diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 103; quanto al rifiuto della bigamia anche in riferimento alla tutela della comunità dei *christifideles*, **S. BERLINGÒ**, **E. VITALI**, *Il matrimonio canonico*, 3<sup>a</sup> ed., Giuffrè, Milano, 2007, p. 42; cfr., inoltre, **P. SILVESTRI**, *Il matrimonio: prospettive antropologiche, teologiche e canonistiche*,



problematiche emerse e non pochi dei mutamenti di senso intervenuti nella normazione civile sulla famiglia erano stati anticipati con lucida *preveggenza*. Erano, d'altra parte, subentrati nuovi profili controversi su tematiche circostanziate che avevano rischiato di irrigidire il dibattito in schematismi preconfezionati. Si fa riferimento alla discussa questione dell'ammissione all'eucaristia dei *divorziati risposati* e nondimeno alla posizione della Chiesa su istituti di diritto laico-statuale come le convivenze civilmente riconosciute<sup>7</sup>. Si sarebbe dovuto tenere conto del Magistero recente e delle nuove incognite addivenendo a una sintesi non transitoria e non approssimativa, in grado di integrare le posizioni di ciascuno, tenendo fede alla *missio canonica* in quanto "disegno di salvezza".

Sul piano eminentemente giuridico, non erano richieste alla Esortazione apostolica di Francesco innovazioni normative: non era quella la fonte e non era quello il tema. Nell'esegesi codiciale, i problemi giungeranno semmai dalla discussa riforma del diritto matrimoniale processuale<sup>8</sup>. Non è questa sede per riprenderne integralmente le criticità,

---

Leonardo da Vinci, Roma, 2000, p. 166.

<sup>7</sup> Come la dottrina ha da tempo individuato, la discussione corrente intorno all'istituzione familiare nel diritto della Chiesa sembra essere ricompresa tra due poli, che spesso vengono configurati come opposti e che, in realtà, appaiono più propriamente complementari. A fronte di una rigidità analitica e dottrinarica che non corrisponde più da tempo alle pratiche sociali percepite, anche da parte delle soggettività più deboli, si è cercato di implementare il paradigma matrimoniale canonico sottolineandone le ricadute effettuali affettive (cfr. E. DIENI, *Il volto materno del diritto canonico*, in <http://www.nomokanon.de>), a prescindere dall'individuazione del momento di vincolatività formale del sacramento. D'altra parte, si è però notato che non è soltanto la Chiesa, in quanto istituzione gerarchica e in quanto agenzia di trasmissione di un patrimonio teologico-tradizionale di credenze, a non recepire sempre adeguatamente la crescente complessità dei modelli sociali. È anche la rapida mutevolezza di questi ultimi ad *attaccare i confini* valoriali e giuridici di un diritto civile per lungo tempo proiettato sulle istanze normative del diritto canonico (vedi A. ZANOTTI, *L'idea di natura, il diritto canonico e lo specchio infranto della sessualità umana. Riprendendo, un quarto di secolo (o qualche era geologica?) dopo, un dialogo mai interrotto con Giuseppe Caputo*, in *Daimon - Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2015, pp. 9-44). L'orientamento magisteriale appare, perciò, quello di non ritenere esigenze esistenziali, pur oggettivamente diverse, necessariamente da porsi in termini avversativi. Il tentato raccordo di tesi non coincidenti ma riconducibili a una comune *bona fides* è sottolineato a tal punto da potersi quasi considerare un vero e proprio principio pastorale, ben ulteriore al già cospicuo ambito del diritto di famiglia (vedi, ad esempio, FRANCESCO, *L'umiltà e lo stupore. Omelie da Santa Marta (settembre 2015 - giugno 2017)*, Rizzoli, Milano, 2018, p. 213).

<sup>8</sup> I provvedimenti cui ci si riferisce nel testo sono costituiti dai *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice di diritto canonico, e *Mitis et Misericors Iesus*, sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice dei



anche perché, a così breve distanza temporale dalla sua adozione, redigere persino un primissimo bilancio applicativo sulla riforma sembra operazione ancora controversa e problematica. Ci si può limitare ad avanzare prime osservazioni metodologiche e a sperare che le intenzioni positive che connotavano programmaticamente il Magistero sfocino in una più efficace riorganizzazione normativa. Quella *novella* ha assommato modifiche *intra* ed *extra Codicem* ed è stata adottata con uno strumento giuridico-formale non del tutto rispondente alle finalità preposte (il *motu proprio*)<sup>9</sup>. Pare poi che il termine della *vacatio legis* sia stato forse affrettato,

---

canoni delle Chiese orientali, entrambi recanti la data del 15 agosto 2015 (consultati in <http://www.vatican.va>). Si tratta di atti che intervengono sulla codificazione canonica in uno degli ambiti più sensibili all'interpretazione e alla pratica del diritto. Varia è stata la risposta della dottrina, soprattutto per quanto riguarda l'implementazione della riforma nel diritto occidentale, a fronte di una casistica di riscontro concreto ovviamente ancora in formazione. C'è stato chi ha inteso vedere in filigrana il tentativo di iniziare una degiuridicazione del diritto matrimoniale, in direzione di una sua riscoperta sul piano più propriamente etico-sacramentale, avvicinando, per altro verso, le procedure formali ai contenuti del moderno rito processuale secolare. In questi termini, **N. COLAIANNI**, *Il giusto processo di delibazione matrimoniale e le "nuove" sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<http://www.statoechiese.it>), n. 39 del 2015. C'è stato chi ha analizzato la riforma dal punto di vista della giurisdizione ecclesiastica, dove, invero, lo stesso testo di riferimento avrebbe potuto dotarsi di una serie di cautele applicative atte a *scansionare* l'entrata in vigore della riforma medesima. Resta comunque positiva la valutazione veicolata in **M. DEL POZZO**, *L'organizzazione giudiziaria ecclesiastica alla luce del m. p. Mitis Iudex*, nella medesima rivista, n. 36 del 2015. V'è pur da sottolineare che taluni dei limiti della riforma che si intuivano a prima lettura (volendo esemplificare i temi più importanti: il processo breve *coram Episcopo*, il raccordo con le disposizioni previgenti, le misure attuative per l'organizzazione giurisdizionale e per la formazione dei professionisti) hanno sostanzialmente dimostrato il loro fondamento. Si rinvia in proposito al lungo e pertinente studio in tre parti di **G. BONI**, *La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., nn. 9-11 del 2016.

<sup>9</sup> Alla lettera, con la dicitura si indicano i provvedimenti adottati di immediata, propria, iniziativa da parte del Pontefice. Sarebbe un errore considerare la natura dispositiva della fonte in oggetto presumendo di ricavarne eccessive affinità con la decretazione degli ordinamenti costituzionali (vedi, in proposito, **A. CELOTTO**, *La "storia infinita": ondivaghi e contraddittori orientamenti sul controllo dei presupposti del decreto-legge*, in *Giurisprudenza Costituzionale*, 2002, p. 133 ss.; **A. PISANESCHI**, *Diritto costituzionale*, 3<sup>a</sup> ed., Giappichelli, Torino, 2018, p. 144, che comunque intesta le sue riflessioni parlando di "prassi degenerativa"). Va pur detto che la canonistica del XX secolo aveva alcuni dubbi sull'eccessivo ricorso allo strumento normativo richiamato e giustamente ne considerava la maggior pertinenza rispetto a temi propriamente amministrativistici (si pensi, al riguardo, a **F. SCALA**, *Saggio storico critico sul corpo del diritto canonico ossia evoluzione storica del diritto canonico nel Medio Evo*, Stabilimento Tipografico D'Auria, Napoli, 1904). Argomentazioni convincenti, circa una critica di impostazione complessiva al riformismo



tenuto conto di un'organizzazione giudiziaria che da tempo lavorava - pur con tutte le difficoltà del caso - in un solco sperimentato<sup>10</sup>.

Appena più agevole sembra dar conto delle critiche che si sono formalizzate intorno all'Esortazione pontificia, precisando che una d'esse sarà oggetto principale della presente analisi.

Il più noto antecedente è costituito dalla lettera di *dubia* scritta da quattro cardinali e studiosi della Chiesa (Raymond Burke, Carlo Caffarra, Joachim Meisner e Walter Brandmüller)<sup>11</sup>. La lettera non ha ricevuto espressa risposta da parte del Pontefice e perciò è stata portata all'attenzione dell'opinione pubblica. Dato l'autorevole profilo dei quattro estensori dei *dubia*, ci si sarebbe attesi, più che una lettera espressiva di quesiti a risposta chiusa, una riflessione di contesto, parimenti importante nella fase presente del diritto canonico e dei suoi rapporti con la società civile. Incentrare l'analisi critica su un solo aspetto (l'ottavo capitolo dell'Esortazione<sup>12</sup>), utilizzando parole e quesiti sostanzialmente avversativi, è apparso un depotenziamento dell'iniziativa nel suo complesso. La circostanza avrebbe invece meritato di attrarre una più serena riflessione collettiva, anche perché, all'impegno degli estensori, si era affiancato un gruppo ugualmente autorevole di sostenitori di una richiesta di chiarimenti, sia pure da orientare in senso più ampio e meno riduzionistico.

---

processuale matrimoniale nelle forme del *motu proprio*, sono formalizzate in **G. BONI**, *La riforma del processo canonico di nullità matrimoniale: il complicarsi progressivo del quadro delle fonti normative - parte III*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 6 del 2018, pp. 1-3.

<sup>10</sup> **G. BONI**, *La riforma*, cit., in riferimento alla *parte III*, p. 12. Sugli strumenti tipici della razionalizzazione normativa, tra i quali a buon diritto deve rientrare la *vacatio legis*, pure negli ordinamenti laico-civili (quanto ai presupposti costituzionali, vedi **G.P. IARICCI**, *Istituzioni di diritto pubblico*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2014, p. 241; sull'utilità della *vacatio* ai fini della regolamentazione giusprivatistica, **F. RUSCELLO**, *Istituzioni di diritto privato*, vol. I, Giuffrè, Milano, 2011, p. 47), cfr. **J.J. ARRIETA**, *Il profilo sostanziale dell'interpretazione canonica delle norme*, in *Ius Ecclesiae*, XII, 2000, p. 892.

<sup>11</sup> Per un testo italiano del documento, riprodotto con l'allegazione di una Nota esplicativa e di alcuni quesiti in forma semplificata, vedasi **S. MAGISTER**, "Fare chiarezza". *L'appello di quattro cardinali al papa*, in [www.chiesa.espressonline.it](http://www.chiesa.espressonline.it), 14 novembre 2016; ben nota l'A. che trattasi di un documento diverso dalla missiva consegnata da tredici Cardinali a Francesco il 5 ottobre del 2015 e contenente una rigorosa indicazione di aspetti controversi e inadeguatezze metodologiche nell'ordine dei lavori del Sinodo (su quell'episodio, forse primo indice di differenze posizionali non del tutto irrilevanti, **S. MAGISTER**, *Tredici cardinali hanno scritto al papa. Ecco la lettera*, in [www.chiesa.espressonline.it](http://www.chiesa.espressonline.it), 12 ottobre 2015).

<sup>12</sup> Complessivamente non lungo, detto capitolo comprende i paragrafi dal n. 291 al n. 312 e, per quanto controverso, almeno nella titolazione rimanda a un più generale approccio magisteriale che non sembra comunque avere perso un certo radicamento nel *sensus fidei* collettivo ("Accompagnare, discernere e integrare la fragilità").



Avevano condiviso la lettera indicante i *dubia*, contemporaneamente aggiungendovi nuovi e forse più proficui snodi tematici, i cardinali Paul Josef Cordes e Renato Martino, i vescovi Schneider e Conley, nonché il filosofo Robert Spaemann<sup>13</sup>.

In una direzione omologa sembravano andare il filosofo del diritto John Finnis e il teologo German Grisez<sup>14</sup>. Non si ponevano in contraddizione rispetto agli estensori dei *dubia*, ma articolavano la loro riflessione in modo probabilmente più ampio e meno limitato alle sole implicazioni canonistiche e teologiche dell'ottavo capitolo della

---

<sup>13</sup> È in particolar modo Robert Spaemann a dimostrare di sapere fornire un breve inquadramento della questione dal punto di vista canonico. Per l'A., è centrale che i divorziati risposati per accedere all'eucaristia rinuncino al compimento di atti sessuali. Il filosofo ricava questa impostazione rigorista sulla base di **GIOVANNI PAOLO II**, *Familiaris Consortio*, n. 84, § 4 ("la Chiesa, tuttavia, ribadisce la sua prassi, fondata sulla Sacra Scrittura, di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati. Sono essi a non poter esservi ammessi, dal momento che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall'Eucaristia. C'è inoltre un altro peculiare motivo pastorale: se si ammettessero queste persone all'Eucaristia, i fedeli rimarrebbero indotti in errore e confusione circa la dottrina della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio"), e § 5 («la riconciliazione nel sacramento della penitenza - che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico - può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi - quali, ad esempio, l'educazione dei figli - non possono soddisfare l'obbligo della separazione, "assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi"»). Vedasi **R. SPAEMANN**, *'Amoris laetitia' hat die Kirchengespalten*, in *www.kath.net*, 9 Oktober 2017. Quanto alle aggiuntive dichiarazioni dei vescovi e dei cardinali che aderiscono alle argomentazioni di Spaemann, ci si permette di notare che esse non sembrano apportare elementi in sé innovativi rispetto alle prese di posizione del filosofo tedesco; esse, perciò, possono essere ritenute le più rappresentative nel gruppo di personalità ricordate, *supra*, nel testo.

<sup>14</sup> Anche in questo caso, il giusfilosofo e il teologo adottano una tecnica redazionale di impianto tipicamente canonistico, sottolineando nel corpo della propria missiva al Papa il nucleo delle proposizioni da correggere. I due non pretendono, però, di cogliere il Pontefice "in errore" in modo plateale, ma, insistentemente nel testo della lettera, invitano a "delimitazioni" e "precisazioni", lasciando perciò intendere un atteggiamento prudentemente dialogante e non deliberatamente ostile. Il testo della lettera è riprodotto in versione semplificata in *First Things*, 9 December 2016; sembra in questa sede doversi sottolineare, quanto al profilo culturale dei due autorevoli estensori, il contributo da essi offerto nella diffusione e nell'attualizzazione della tradizione ecclesiastica all'interno del diritto anglosassone (in merito all'influenza del giusnaturalismo cristiano di Finnis, cfr. **J.J. COUGHLIN**, *Canon Law and the Human Person*, in *Journal of Law and Religion*, XIX, 2004, pp. 1-58) e degli ambienti neotomistici statunitensi (sull'importanza di Grisez per questo tipo di studi giuridico-canonici, si veda il recente tributo *post mortem* di **J.M. GRONDELSKI**, *Germain Grisez's Defense of Orthodox Faith*, in *Crisis Magazine*, 5 February 2018).



Esortazione. Rispetto alla quantità di spunti presenti nell'*Amoris Laetitia*, limitarsi esclusivamente a contestare le generiche proposizioni sulla comunione ai risposati era operazione forse utile a circoscrivere l'operatività delle critiche. Questo modo di procedere, però, risultava in ogni caso sufficiente a soffocare un dibattito meritevole di raggiungere spazi più diffusi e di sollecitare interlocuzioni meno riduttive.

## **2 - La *Correctio Filialis de Haeresibus Propagatis*: punto di arrivo o di inizio di un dibattito? Antecedenti storici e parallelismi da precisare nelle argomentazioni degli estensori**

Un gruppo di studiosi, accademici ed esponenti del clero, nel luglio del 2017, si è fatto carico di articolare queste posizioni in un più ampio documento unitario<sup>15</sup>, nominandolo *Correctio Filialis de Haeresibus Propagatis*. Così facendo, gli estensori hanno isolato in modo più circostanziato le parti di *Amoris Laetitia* sulle quali far pendere l'accusa (invero eccessiva) di eresia. Tali rilievi sono stati, però, sostanzialmente inseriti in un documento più stratificato e compiuto, almeno quanto alla sua struttura redazionale. Nel seguito dell'analisi, verranno in dettaglio affrontati gli aspetti salienti della *Correctio*, cercando di dimostrarne talune pur gravi inadeguatezze (in special modo, l'accentazione sui rischi *ereticali*

---

<sup>15</sup> Il predetto documento, che è titolato *Correctio Filialis de Haeresibus Propagatis* proprio dai suoi stessi estensori, è rinvenibile in [www.correctiofilialis.org](http://www.correctiofilialis.org); risulta già tradotto in sette lingue, rispondenti talvolta alla nazionalità di alcuni firmatari (inglese, italiano, spagnolo, francese, tedesco, portoghese, ceco). Il documento è di venticinque cartelle, precedute però da una sorta di relazione di sintesi. Nel medesimo periodo, è stata lanciata, invero da parte di personalità altrettanto accreditate, una petizione di contenuto opposto, a favore dell'operato del Papa, reperibile sul sito [www.pro-pope-francis.com](http://www.pro-pope-francis.com). La petizione, a differenza della *Correctio*, che ha ricevuto consensi parziali, ha ottenuto oltre settantamila firme di supporto. È opportuno precisare, però, che l'appello a favore di Francesco non è in realtà analisi critica (favorevole o meno) dell'operato del Magistero, ma brevissimo indirizzo di sostegno, il cui testo è agevole riportare per intero: "*Stimatissimo Papa Francesco, le Sue iniziative pastorali e la loro motivazione teologica sono attualmente oggetto di un veemente attacco da parte di un gruppo all'interno della chiesa. Con questa lettera aperta vogliamo esprimere il nostro ringraziamento per la Sua guida ecclesiastica coraggiosa e teologicamente fondata. In breve tempo è riuscito a riformare la cultura pastorale della chiesa cattolica collegandosi alla sua origine in Gesù. Gli uomini feriti, la natura ferita sono nel Suo cuore. Lei vede la chiesa come un ospedale da campo, ai margini della vita. La Sua preoccupazione è per ogni singolo uomo, amato da Dio. L'ultima parola nel rapporto con gli uomini non è la legge ma la compassione. Dio e la sua misericordia caratterizzano la cultura pastorale che Lei richiede alla chiesa. Lei sogna una chiesa madre e pastora. Noi condividiamo questo sogno. Le chiediamo di non deviare da questo percorso iniziato e Le assicuriamo il nostro sostegno e la nostra preghiera continua*".



del corrente Magistero) e contestualmente non rinunciando a sottolinearne alcuni punti focali meritevoli di essere restituiti alla riflessione collettiva.

Gli estensori del documento ricordano opportunamente che l'elaborazione del dogma dell'infalibilità papale ha raggiunto nel Concilio Vaticano I una specifica configurazione ecclesiologica<sup>16</sup>. Nella Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* si impone ai successori di Pietro di assicurare non la manifestazione di una nuova dottrina, bensì la fedele custodia della rivelazione trasmessa dagli apostoli<sup>17</sup>. Il Concilio Vaticano I, dal punto di vista storico, nella ricostruzione storiografica offertane in dottrina e nel rapporto con le autorità secolari di matrice statale e/o mondiale, fu certamente un'assise conciliare sofferta, di *retroguardia*, persino distante dalla percezione comune di molti cattolici<sup>18</sup>. La rigida polemica antimodernista, che aveva rinnovato in forme più aggressive il lascito politico-teologico del Concilio di Trento<sup>19</sup>, sempre meglio difesa dai polemisti curiali, era al tempo stesso sempre meno seguita nel costume sociale. Lo schema ecclesiologico del Concilio Vaticano I si realizzò, per

---

<sup>16</sup> Ben ricostruiscono questo contesto **C. O'CARROLL**, *Pius IX: Pastor and Prince*, in J. Corkery, T. Worcester, eds., *The Papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2010, p. 125 ss.; **A. FIGUEIREDO**, *The Magisterium-Theology Relationship: Contemporary Theological Conceptions in the light of Universal Church Teaching since 1835 and the Pronouncements of the Bishops of the United States*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001, p. 173 ss.; **T.P. RAUSCH**, *Systematic Theology: A Roman Catholic Approach*, Liturgical Press, Collegeville, 2016, pp. 190-191.

<sup>17</sup> **C. O'CARROLL**, *Pius IX*, cit., pp. 134-135; **A. FIGUEIREDO**, *The Magisterium-Theology Relationship*, cit., p. 174; **T.P. RAUSCH**, *Systematic Theology*, cit., p. 190.

<sup>18</sup> Il Magistero proseguì nella rigida polemica antimodernista anche dopo che l'unificazione italiana si era data un assetto statutario liberale (basti pensare al *motu proprio* di **PIO X**, *Sacrorum Antistitum*, 1 settembre 1910, che imponeva un vero e proprio giuramento contro il modernismo teologico ai membri del clero con funzione di magistero, ministero e giurisdizione, oltre che a chi otteneva gradi accademici dalle università cattoliche, non solo di diritto pontificio). Tentativi di resistenze a questo clima, nell'associazionismo cattolico, sono riferiti da **W.E. CRIVELLIN**, *Quale democrazia? Dottrine sociali, cultura cattolica e progetti politici alle soglie del XX secolo*, Effatà, Cantalupa, 2012, pp. 35-38; un contributo alla ricostruzione delle polemiche magisteriali e del loro seguito intellettuale in **L. BEDESCHI**, *L'antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002.

<sup>19</sup> L'influenza del Concilio di Trento si estese in effetti ben oltre il solo profilo dell'elaborazione teologica, pure fondamentale nel vissuto ecclesiastico, e coinvolse per intero l'organizzazione canonica, oltre che l'approccio della gerarchia alle montanti questioni secolari. Si vedano, per tutti, **M. MARCOCCHI**, *Introduzione*, in **M. MARCOCCHI, C. SCARPATI, A. ACERBI, G. ALBERIGO**, *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, p. 6 ss., nonché **A. PROSPERI**, *Il Concilio di Trento: un'introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2001.



altro verso, in modo non del tutto soddisfacente. I *deliberata* conciliari si limitarono a due costituzioni dogmatiche (oltre alla ricordata *Pastor Aeternus*, la *Dei Filius*, che, con un linguaggio ancor più ostico e oscuro, replicava le accuse del *Sillabo*<sup>20</sup>), il cui recepimento fu almeno in Italia reso molto problematico dalla ancora montante polemica tra la Santa Sede, spogliata del suo potere temporale, e il Regno unitario.

Appena un anno dopo, la legge delle Guarentigie cercava di risolvere la questione romana nell'ottica tipica dello stato liberale ottocentesco di tipo confessionista<sup>21</sup>. Non si metteva in discussione la fede cattolica, patrimonio spirituale di tutti i sudditi e garantita dalle istituzioni dello Stato. Si difendeva, piuttosto, l'ingerenza dell'amministrazione statale sull'asse patrimoniale ecclesiastico fino, a certe condizioni, a perorarne l'acquisizione o, come si disse all'epoca, l'*eversione*<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> G. ALBERIGO, *Concezioni della Chiesa al Concilio di Trento e nell'età moderna*, in M. MARCOCCHI, C. SCARPATI, A. ACERBI, G. ALBERIGO, *Il Concilio*, cit., p. 117 ss. I. VECCHIO CAIRONE, *La dimensione nazionale del diritto ecclesiastico: percorsi evolutivi*, in G. D'ANGELO, *Ordinamenti giuridici e interessi religiosi. Argomenti di diritto ecclesiastico comparato e multilivello*, con i contributi di I. Vecchio Cairone, C. Elefante, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 36-37.

<sup>21</sup> Il dato risulta ancor più chiaro non appena si noti che la legge 13 maggio 1871, n. 214, era formalmente e sostanzialmente distinguibile in due capi che disciplinavano aspetti diversi. Il primo, *Prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede*, mirava a fornire una serie di rassicurazioni al Papato, traducendole in un elenco, certo non punitivo, di garanzie alle persone e alle cose; il secondo titolo, per parte propria, rimuoveva ostacoli di carattere giuridico-formale all'instaurazione di rapporti più distesi tra le parti (ivi compreso, l'istituto del giuramento dei vescovi che veniva abolito). Nonostante l'impianto debolmente concessivo, la legge non ebbe fortuna e non venne mai riconosciuta dal Papa. Relatore ne fu un deputato della Destra moderata, Ruggiero Bonghi, che può essere ritenuto il tipico esponente di quel liberalismo conservatore sospettoso verso il temporalismo, ma fondamentalmente ancora legato a una visione confessionista del vivere associato. Una visione sistematica e di contesto della legge delle guarentigie è tradizionalmente offerta in D. SCHIAPPOLI, *La legge delle guarentigie e la guerra dell'Italia*, Stabilimento Tipografico di Diritto e Giurisprudenza, Napoli, 1916; profili di diritto patrimoniale ecclesiale ed ecclesiastico sono affrontati in A. RAVÀ, *Natura giuridica della dotazione pontificia secondo la legge delle guarentigie*, Giuffrè, Milano, 1963; una valutazione in termini di politica del diritto, trovasi in G. CANDELORO, *Il fascismo e le sue guerre* (1981), Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 237-238; sul profilo del Bonghi e su alcune tipicità della sua formazione intellettuale e giuridica nella classe politica del tempo, M. GREGORIO, *Le dottrine costituzionali del partito politico. L'Italia liberale*, Firenze University Press, Firenze, 2012, p. 12 ss.

<sup>22</sup> Il contributo dell'interpretazione giuridica sull'applicazione della legislazione eversiva dell'asse ecclesiastico fu cospicuo, ma inevitabilmente non unanime e concorde. In questi termini, M. CONDORELLI, *Momenti del riformismo ecclesiastico nella Sicilia Borbonica (1767-1850). Il problema della manomorta*, Ed. Parallelo 38, Reggio Calabria, 1971;



Sorprende, in sostanza, che gli estensori della *Correctio Filialis* considerino il Magistero ecclesiastico complessivamente osservabile dalla promulgazione del *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* all'enciclica *Ubi Nos* emblematico della giustificazione teologico-giuridica alla limitazione del potere papale. Proprio l'enciclica *Ubi Nos* dichiara e reitera l'indissolubilità ontologica e non meramente funzionale del potere temporale e di quello spirituale<sup>23</sup>. I (pochi) limiti previsti in capo all'autorità pontificia non sono, perciò, limiti *esterni* (come si sarebbero potuti ritenere, tra gli altri: il dovere considerare la pubblica opinione dei fedeli o dei regnanti, il dovere accettare la legislazione unilaterale di uno Stato o il dovere prevedere l'istituzione di nuovi organi collegiali nel governo della Chiesa). Sembrano, al più, limiti *interni*: i successori di Pietro si vincolano alla natura dogmatica immutabile del loro mandato (*iuxta mandatum Christi*). Il nucleo irrevocabile di questo mandato è iscritto nella qualificazione ecclesiastica del loro potere di custodire la tradizione, senza dichiararsi propensi, né cedere il passo, ad alcuna nuova dottrina.

Questa ricostruzione non può dirsi del tutto coincidente rispetto all'altra fonte invocata nella *Correctio*, ossia la dichiarazione dei vescovi tedeschi che, sotto Pio IX, avevano chiarito le implicazioni del dogma dell'infallibilità papale nel diritto pubblico ecclesiastico<sup>24</sup>. Per l'Episcopato tedesco, il Pontefice non poteva in alcun modo essere ritenuto un sovrano assoluto in ragione della sua infallibilità. L'esplicazione del potere temporale non era, cioè, riconducibile al dogma dell'infallibilità e, per altro verso, l'esercizio di quel potere temporale non poteva dirsi del tutto privo di limiti. Sembra, in questo caso, che i vescovi tedeschi facessero riferimento a un'accezione in termini di *diritto umano* del *munus regendi* ecclesiastico.

---

**O. CONDORELLI**, *Il "diritto ecclesiastico" di Francesco Scaduto nel giudizio di alcuni contemporanei. Note minime su frammenti di ricerca*, in S. Bordonali (a cura di), *Il contributo di Francesco Scaduto alla scienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 177 (notasi il richiamo in nota, particolarmente opportuno, a **F. CALASSO**, *Il diritto canonico e la storia*, in *Annali di Storia del diritto*, 1, 1957, pp. 459-465); più recentemente, **G. RIVETTI**, *La disciplina tributaria degli enti ecclesiastici. Profili di specialità tra attività no profit o for profit*, 2<sup>a</sup> ed., Giuffrè, Milano, 2008, p. 6 ss.

<sup>23</sup> Il testo della Lettera enciclica (*Ubi Nos*, 15 Maggio 1871) è tuttora reperibile in <http://www.vatican.va>; tra le proposizioni che meglio segnalano questa strutturazione tipicamente temporalista della concezione del potere papale, possono in questa sede segnalarsi l'incipit del IV paragrafo ("il governo subalpino, mentre per un verso si affretta a raccontare al mondo fandonie sull'Urbe [...]") e l'inequivocabile pronunciamento dogmatico ribadito in apice al paragrafo X ("il potere temporale della Santa Sede è stato concesso al Romano Pontefice per singolare volontà della Divina Provvidenza").

<sup>24</sup> Il riferimento degli estensori della *Correctio Filialis* è alla Lettera apostolica *Mirabilis Illa Constantia*, 4 März, 1875.



Che la Chiesa sia dotata di quel *munus* attiene alla sua immutabile conformazione guidata dallo Spirito e sancita nella Rivelazione (*ecclesia corpus Christi*)<sup>25</sup>. Quanto alle modalità puntuali di implementazione di quel *munus*, però, il documento dell'Episcopato tedesco sembrava aprirsi a due considerazioni sostanzialmente condivisibili. Innanzitutto, le modalità attuative e concrete della *ecclesia regens* non potevano dirsi immutabili alla stregua del compito cui esse sono chiamate ad assolvere. Per attuare proficuamente il *munus regendi* - la cui riconducibilità all'ordine giuridico della Chiesa non può essere negata, ad avviso dei Vescovi tedeschi elogiati da Pio IX<sup>26</sup> - non è detto debbano o possano essere utilizzati sempre gli stessi istituti e le stesse norme. È addirittura sostenibile che più le norme organizzative di diritto umano si sottraggono all'interlocuzione pratica con le esigenze reali dei *christifideles*, più il *munus* ecclesiastico corre il rischio di essere disatteso, negletto o, nel peggiore dei casi, violato.

Sembra interessante la citazione del documento episcopale anche perché esso, oltre ad ammettere più o meno esplicitamente che tempi diversi esigono non di rado norme attuative diverse, chiarisce come l'autorità pontificia non possa in alcun modo essere assimilata a quella *profana* della sovranità regia. Appare logico concluderne che l'una e l'altra implicano giurisdizioni diverse, a differenza di quanto lo stesso Pontefice Pio IX sembrava, però, perorare nell'enciclica *Ubi Nos*, quando rimarcava per la Chiesa la stretta inscindibilità tra il potere temporale e il potere spirituale<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Spunti al riguardo in G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, 3<sup>a</sup> ed., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993; M. TEDESCHI, *Nozioni preliminari e caratteri generali*, in M. TEDESCHI, M. d'ARIENZO, L. MUSSELLI, P. VALDRINI, *Manuale di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 6 ss.

<sup>26</sup> G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990, p. 228; H.J. POTTMEYER, *L'influsso del pensiero politico sulla comprensione del primato al Vaticano I e la sua "Wirkungsgeschichte" nell'esercizio del primato*, in A. Acerbi (a cura di), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Vita e Pensiero, Milano, 1990, pp. 166-167; S. T. STANCATI, *Ecclesiologia biblica e dogmatica*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 2008, p. 132.

<sup>27</sup> Un accenno di critica al temporalismo non mancava nella parte cattolica del Paese, anzi l'atteggiamento refrattario e antimodernista della gerarchia probabilmente rischiava di nutrirlo (vedi, ad esempio, in una prospettiva attualizzante, L. BARBIERI, *Persona, Chiesa e Stato nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, *passim*, ma si consideri soprattutto p. 86 ss.). Quanto agli effetti del Magistero di Pio IX sulla teologia politica e sul diritto pubblico ecclesiastico, cfr. J.M. LABOA, *La storia dei Papi. Tra il Regno di Dio e le passioni terrene*, Jaca Book, Milano, 2007, p. 362 ss.; P. PETRUZZI, *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I*, Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma, 1984, pp. 3-5.



A suffragio di questa impostazione, pur controvertibile, la *Correctio* fa riferimento ancora alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, del Concilio Vaticano II, e al contributo elaborativo fornito, a seguito della stesura del documento, dalla Commissione Teologica<sup>28</sup>. Anche questo riferimento merita accoglimento per le implicazioni canonistiche che propone. La *Lumen Gentium* chiarisce con precisione la natura non esclusiva dei poteri del Pontefice e la necessità di una Chiesa aperta all'apporto dei suoi fedeli nello svolgimento della vita comunitaria<sup>29</sup>. Gli estensori della *Correctio* riscoprono la rilevanza dei limiti al potere pontificio, ai fini della stessa *salus animarum*, ma la sensazione è che questa riscoperta sia soprattutto indirizzata a censurare le recenti posizioni di Papa Francesco. Se si analizza il profilo bibliografico di molti estensori della missiva di correzioni, si apprezza quanto i diversi Autori siano tradizionalmente stati sostenitori di un'accezione ampia e persino *verticistica* del governo della Chiesa<sup>30</sup>. Secondo quella *corrente*, il primato del Pontefice andava tradotto, perciò, in primo luogo come dispositivo giuridico destinato a ridimensionare, se non ad annullare, il *dissenso* interno all'Episcopato. Il Pontefice è, in sistematiche siffatte, vertice indiscusso della Chiesa, componente apicale del suo governo terreno.

Appare curioso che alcuni dei più autorevoli teorici di una visione così strettamente istituzionalistica del diritto ecclesiale siano oggi favorevoli all'applicazione di una sorta di principio di *sussidiarietà orizzontale*, a salvaguardia della tradizione ecclesiastica. Tale principio sarebbe basato

---

<sup>28</sup> E sono in effetti indiscutibili la qualità e la rilevanza di questo contributo. Può ritenersi studio insuperato su questi profili **G.L. MÜLLER**, *La comprensione trinitaria fondamentale della Chiesa nella Costituzione "Lumen Gentium"*, in P. Rodriguez (a cura di), *L'ecclesiologia 30 anni dopo la "Lumen Gentium"*, Armando, Roma, 1995, pp. 17-30.

<sup>29</sup> Coordinate interpretative di questo tipo hanno diffuso consenso in dottrina. Di superamento del punto di vista "funzionale", non solo in senso amministrativistico, parla **D. BOURGEOIS**, *La pastorale della Chiesa*, Jaca Book, Milano, 2001, p. 335; lamenta, comunque sia, la mancanza nell'ecclesiologia conciliare di una chiara esposizione di principi giuridici **C.J. ERRÁZURIZ MACKENNA**, *Corso fondamentale sul diritto della Chiesa, I, Introduzione: i soggetti ecclesiali di diritto*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 11 ss.

<sup>30</sup> Il primo riferimento non può che essere a **C. FERRARA**, *Liberty, the God that failed: Policing the Sacred and Constructing the Myths of the Secular State, from Locke to Obama*, Angelico Press, Brooklyn, 2012, che oppone alla libertà religiosa dello Stato secolare e del diritto liberale una netta visione istituzionale del profilo gerarchico della Chiesa. Ed è a quest'ultimo aspetto al quale guarda, in fondo, anche il volume di M. De Leonardis (a cura di), *Fede e diplomazia. Le relazioni internazionali della Santa Sede nell'Età Contemporanea*, EDUCATT, Milano, 2014, nonché, in modo certo più accentuato, **R. de MATTEI**, *Apologia della Tradizione*, Lindau, Torino, 2011, e **ID.**, *Vicario di Cristo. Il primato di Pietro tra normalità ed eccezione*, Fede e Cultura, Verona, 2013.



contemporaneamente sull'obbligo e sulla facoltà di indirizzo e di correzione, rispetto alle disposizioni pontificie che siano in violazione di verità immutabili della Chiesa e, perciò, *in iure proprio* ereticali. Non mancano fondamenti scritturali e patristici alla pacifica, prudente e rispettosa presa d'atto dei fedeli<sup>31</sup>, che, come osservanti seguaci, decidono di suggerire correzioni rispetto alle prassi e alle norme che creino incertezze o determinino la violazione di precetti di fede. Suscita solo qualche perplessità che questa fondata e giusta osservazione sia oggi riproposta da chi in un recente passato aveva avuto ben minore sensibilità rispetto al tema, se non posizioni opposte. Anche il riferimento a *LG*, n. 22, appare indicativo di questa contraddizione<sup>32</sup>. In *LG*, n. 22, si fa evidentemente strada l'idea della collegialità episcopale nel governo ecclesiale<sup>33</sup>, sol che gli estensori della *Correctio* avevano spesso, sino a oggi, inteso la costituzione gerarchica della Chiesa come modellata secondo i principi di cui al secondo paragrafo<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> J. RIES, *L'homo religiosus e l'uomo nuovo nel diritto della Chiesa. Diritto canonico e antropologia cristiana*, in L. Gerosa (a cura di), *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 33 ss.

<sup>32</sup> Contrapposizioni ermeneutiche di questo tipo sono, comunque sia, segnalate dalla dottrina più attenta sin dalla redazione dei documenti conciliari. È sintetico, ma preciso, il resoconto di G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II: recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, p. 160 ss.

<sup>33</sup> È suggestivo che alcuni commentatori usino l'immagine di un Concilio "senza fine", per sottolinearne la continua implementazione e non già la mancata conclusione dei lavori, che fu invece raggiunta l'8 dicembre del 1965. Di questo avviso, P. LAKELAND, *A Council that will never end. Lumen Gentium and the Church Today*, Liturgical Press-Order of Saint Benedict, Collegeville, 2013, pp. 21-22. La soluzione offerta in *Lumen Gentium* è ritenuta espressiva di una continuità storica e concettuale, coerente allo svolgersi materiale del diritto della Chiesa, dalla più parte della dottrina corrente. Si notino, in proposito, A. SAMMASSIMO, *Cardinalato e collegialità. Codificazione del XX Secolo*, EDUCATT, Milano, 2012, o, ancor prima, in riferimento all'efficacia giuridica della sinodalità, M.C. BRAVI, *Il Sinodo dei vescovi. Istituzione, fini e natura: indagine teologico-giuridica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995, p. 247 ss.

<sup>34</sup> Si riporta, per comodità di lettura, il secondo paragrafo nella sua stesura integrale, espungendo le sole note al testo: "il collegio o corpo episcopale non ha però autorità, se non lo si concepisce unito al Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e senza pregiudizio per la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli. Infatti il Romano Pontefice, in forza del suo Ufficio, cioè di Vicario di Cristo e Pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente. D'altra parte, l'ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, anzi, nel quale si perpetua il corpo apostolico, è anch'esso insieme col suo capo il romano Pontefice, e mai senza questo capo, il soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la Chiesa sebbene tale potestà non possa essere esercitata se non col consenso del romano Pontefice. Il Signore ha posto solo Simone come pietra e clavigero della Chiesa (cfr. Mt 16,18-19), e lo ha costituito pastore di tutto il suo gregge (cfr. Gv 21,15 ss); ma l'ufficio di legare e di sciogliere, che è stato dato a Pietro (cfr. Mt 16,19), è noto essere



Sembra invece innegabile che il primo e il secondo paragrafo del documento conciliare debbano essere ritenuti inscindibilmente congiunti. Nel primo è espressa la natura originaria e indivisa della collegialità episcopale<sup>35</sup>, nel secondo è specificato il ruolo del Pontefice rispetto a essa. Immaginare le due diverse prospettive normative come antitetiche, oltre a essere potenzialmente pericoloso ai fini dell'integrità, dell'unitarietà e della sistematicità del diritto della Chiesa, appare inappropriato dal punto di vista giuridico.

È ancor meno convincente che gli Autori del documento si richiamino poco oltre alla discussa rinuncia di Benedetto XVI e alla susseguente elezione di Francesco<sup>36</sup>. Per il sol fatto di destinargli una missiva e di riconoscerne l'autorità e la guida, gli estensori della *Correctio*

---

*stato pure concesso al collegio degli apostoli, congiunto col suo capo (cfr. Mt 18,18; 28,16-20). Questo collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del popolo di Dio; in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l'unità del gregge di Cristo. In esso i vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli, anzi di tutta la Chiesa, mentre lo Spirito Santo costantemente consolida la sua struttura organica e la sua concordia. La suprema potestà che questo collegio possiede su tutta la Chiesa, è esercitata in modo solenne nel Concilio ecumenico. Mai può esserci Concilio ecumenico, che come tale non sia confermato o almeno accettato dal successore di Pietro; ed è prerogativa del romano Pontefice convocare questi Concili, presiederli e confermarli. La stessa potestà collegiale insieme col papa può essere esercitata dai vescovi sparsi per il mondo, purché il capo del collegio li chiami ad agire collegialmente, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale" (LG, n. 22, § 2, in <http://www.vatican.va>).*

<sup>35</sup> Con la stessa accortezza redazionale di cui alla annotazione precedente: "come san Pietro e gli altri apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il romano Pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono uniti tra loro. Già l'antichissima disciplina, in virtù della quale i vescovi di tutto il mondo vivevano in comunione tra loro e col vescovo di Roma nel vincolo dell'unità, della carità e della pace e parimenti la convocazione dei Concili per decidere in comune di tutte le questioni più importanti mediante una decisione che l'opinione dell'insieme permettesse di equilibrare significano il carattere e la natura collegiale dell'ordine episcopale, che risulta manifestamente confermata dal fatto dei Concili ecumenici tenuti lungo i secoli. La stessa è pure suggerita dall'antico uso di convocare più vescovi per partecipare all'elevazione del nuovo eletto al ministero del sommo sacerdozio. Uno è costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le sue membra" (LG, n. 22, § 1).

<sup>36</sup> In realtà, la *Correctio* considera i dubbi sollevatisi circa la validità della *renuntiatio* di Benedetto XVI proprio quali conseguenze dello spaesamento prodotto dalle proposizioni di Francesco, che si porrebbero in contrasto con le verità di fede. Cfr. *Correctio Filialis de Haeresibus Propagatis* (in [www.correctiofilialis.org](http://www.correctiofilialis.org)), p. 2. La natura di questi dubbi, però, è soltanto suggerita e fuggacemente richiamata, senza trattarne in dettaglio. Per una lettura critica dell'elezione di Francesco e, ancor prima, della stessa rinuncia di Benedetto XVI, può vedersi, ancorché non sempre giuridicamente validabile, nella radicalità della tesi assunta, **A. SOCCI**, *Non è Francesco. La Chiesa nella grande tempesta*, Mondadori, Milano, 2014.



non sono tra quanti abbiano caldeggiato la presunta nullità dell'ultima elezione pontificia. Sembra, anzi, il caso che finalmente studiosi e fedeli condividano, su quel discusso e oggettivamente epocale passaggio della storia ecclesiastica, una comune chiave di lettura, che qui si proverà a formalizzare muovendo dalla dottrina che più approfonditamente si è occupata del tema<sup>37</sup>.

È inevitabile considerare come la *rinuncia* di Benedetto XVI abbia sin qui costituito un *unicum* nella *modernità* giuridica canonica. Rispetto a episodi pur simili della cristianità medievale, non sembrano esserci stati fattori esterni (di tipo scismatico o di diplomazia pontificia o di competizione episcopale<sup>38</sup>) a motivare formalmente il gesto di Benedetto XVI. Il Papa emerito ha motivato la sua condotta ricorrendo a un'immagine semplice quanto efficace, apprezzabile anche sotto il profilo romano-canonico: *ingravescens aetas*<sup>39</sup>. Il *trauma*, la sorpresa e la singolarità sono elementi più che sufficienti a giustificare le sensazioni inedite che la *rinuncia* pontificia ha ingenerato nella dottrina, nei commentatori vaticanisti e anche in non pochi fedeli. Superata, però, la meraviglia, l'ipotesi va ricondotta all'alveo della giuridicità ecclesiastica e della sua *ratio* ispiratrice, sempre consistente nella *salus animarum*. Sull'elezione del successore del Papa emerito, è difficile avanzare ombre di natura legale: il disposto procedurale che regola l'elezione pontificia<sup>40</sup>, per quanto complesso, alla comune

---

<sup>37</sup> Il riferimento è a **G. BONI**, *Due papi a Roma?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 33 del 2015. Il saggio ricordato costituisce prima esposizione sintetica del più ampio approfondimento monografico di **EAD.**, *Sopra una rinuncia. La decisione di papa Benedetto XVI e il diritto*, Bononia University Press, Bologna, 2015.

<sup>38</sup> Per suggestioni storiografiche e comparatistiche, si segnala il contributo di impianto sistematico, ancorché accessibile nei contenuti, di **W. BRANDMÜLLER**, *Renuntiatio papae. Alcune riflessioni storico-canonistiche*, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 26 del 2016.

<sup>39</sup> Ha fini divulgativi, ma è attento a considerare dal giusto angolo prospettico questo inevitabile profilo oggettivo, il volume di **L. VISCA**, *Santa Rivoluzione. L'anno di Benedetto e di Francesco*, Castelvecchi-Lit, Roma, 2014; colpisce per i toni e la profondità, ma è forse ulteriore agli scopi e agli strumenti del giurista, il resoconto in termini escatologici proposto in **G. AGAMBEN**, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

<sup>40</sup> Anche perché si tratta di una normazione canonica di progressiva stratificazione, le cui fonti è possibile in questa sede richiamare, almeno quanto al diritto canonico *post-codificiale*. Dando seguito a un indirizzo riformatore già espresso nel 1970 con *Ingravescentem Aetatem* (20 marzo 1970), **PAOLO VI** proseguiva con la più dettagliata Costituzione apostolica *Romano Pontifici Eligendo* (1 ottobre 1975) - il divieto di voto per il cardinale ultraottantenne è reiterato in fonti successive, ma non sempre si dà conto di questo *continuum*, improntato a criteri di apprezzabile razionalità normativa, a opera della dottrina. Cfr. **G.C. ROTILIO**, *Brevi appunti sul collegio cardinalizio: dinamiche storico-*



percezione è risultato rispettato e, invero, su questo specifico profilo non sembra che i *fideles* abbiano eccepito obiezioni significative. L'*officium* canonico non è il medesimo dell'*ufficio* della scienza amministrativistica laicale<sup>41</sup>, perché si salda inestricabilmente a un *ministerium* che ha norme, ragioni giustificative ed esiti concreti difficilmente sovrapponibili<sup>42</sup>.

Se si guarda con fiducia al divenire storico delle istituzioni ecclesiastiche, quanto appena ieri è sembrato fenomeno assolutamente originale, quasi inedito per lo stesso *sensus fidei* della comunità ecclesiale, potrebbe domani divenire più frequente e, perciò, molto meno occasionale anche nel suo recepimento collettivo. La strada per suggerire una migliore direzione al Pontificato presente (o a quelli futuri) difficilmente passa dal

---

giuridiche, in F. De Gregorio (a cura di), *Studi seminariali di storia, diritto canonico ed ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 74. Con ancor più apprezzabile intuitività, GIOVANNI PAOLO II promulgava il 22 febbraio del 1996 la Costituzione apostolica *Universi Dominici Gregis*, dando una disciplina coerente al periodo di *sede vacante* della *cattedra di Pietro* ed eliminando due modalità elettive che potevano dirsi anche storicamente e formalmente superate (quella per "acclamazione" e quella per "compromesso"). In proposito, vedi, per tutti, P. MONETA, *Introduzione*, cit., p. 180. Acquisiscono per i successivi sviluppi quasi valenza profetica i due provvedimenti adottati, infine, da Benedetto XVI in forma di *motu proprio* (*De Aliquibus Mutationibus*, 11 giugno 2007; *Normas Nonnullas*, 22 febbraio 2013), che non sembrano per altro verso destinati a concludere il più ampio confronto specialistico sulle modalità elettive del Sommo Pontefice (anche se oggi il disposto procedurale è ritenuto più confacente e armonico che nel passato. In questi termini, ancora, P. MONETA, *Introduzione*, cit., p. 179).

<sup>41</sup> Sul ruolo dell'*officium* nell'amministrazione della giustizia, cfr. V. de PAOLIS, *La natura della potestà del vicario generale. Analisi storico-critica*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma, 1966, pp. 70-71; per un'opera che propone un'interessante valorizzazione teorica delle differenze tra l'amministrazione ecclesiastica e l'amministrazione civile, vedi A. BETTETINI, *Il silenzio amministrativo in diritto canonico*, Cedam, Padova, 1999; profili più generali in I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Jovene, Napoli, 2005.

<sup>42</sup> Quanto al diritto sacramentale, è da accogliere la ricostruzione proposta in G. KADZIOCH, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, pp. 109-118; vedi anche G. INCITTI, *Il sacramento dell'ordine nel Codice di diritto canonico: il ministero dalla formazione all'esercizio*, Urbaniana University Press, Roma, 2013. Sul *ministerium* inteso, perciò, nella sua accezione canonistica, vedansi alcuni spunti di interesse in C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensione giuridica del servizio della carità (diakonia) nella Chiesa*, in J. Miñambres (a cura di), *Diritto canonico e servizio della carità*, Giuffrè, Milano, 2008 (per i profili sistematici qui richiamati, in special modo, pp. 165-173); la distinzione tra *officium* e *ministerium* non sembra, invece, adeguatamente operata in altra letteratura di riferimento. Cfr. J.A. BRUNDAGE, *The Practice of Canon Law*, in W. Hartmann, K. Pennington, eds., *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law*, the Catholic University of America Press, Washington, 2016, p. 54.



mettere in dubbio la validità giuridico-formale della rinuncia papale e/o della susseguente successione.

### 3 - Un bersaglio polemico non sorprendente: l'Esortazione *Amoris Laetitia*. Questioni pastorali e contrapposizioni tra visioni diverse sul diritto della Chiesa

Superate queste premesse, talvolta immotivatamente allarmistiche, la *Correctio* prosegue indicando più circostanziatamente i riferimenti testuali del Magistero recente oggetto della censura. Come il documento anticipava nella veemente premessa, è ancora una volta l'Esortazione *Amoris Laetitia* a ricevere i rilievi più penetranti. Le proposizioni considerate *ereticali* dagli estensori iniziano dal paragrafo 295 e si concludono al 311, il quale, in realtà, si limita a dar atto delle precedenti asserzioni con una formula indirizzata eminentemente alla dottrina (*l'insegnamento della teologia morale non dovrebbe tralasciare di fare proprie queste considerazioni*). A dispetto di quanto potrebbe suggerire il contegno dei fautori e dei detrattori del Magistero bergogliano nella discussione post-sinodale<sup>43</sup>, i punti di più profondo disaccordo non sembrano assorbenti rispetto alla qualità redazionale e alla varietà tematica dell'Esortazione. Pare questo un dato su cui non si è ancora riflettuto abbastanza, benché esso si apra a implicazioni non di poco momento. La

---

<sup>43</sup> Tra i sostenitori di elaborazioni apertamente inclusivistiche nei lavori sinodali, favorevoli perciò alla somministrazione della comunione ai divorziati civilmente risposati anche senza le numerose cautele di *Amoris Laetitia* in materia di discernimento pastorale, può, ad esempio, ricordarsi **W. KASPER**, *The Gospel of the Family*, Paulist Press, Mahwah, 2014 (detta pubblicazione ebbe seguito nell'Episcopato statunitense, alimentando un vivace dibattito proprio tra la conclusione del Sinodo Straordinario e l'apertura di quello Ordinario). A dispetto di indiscrezioni pur circolate frammentariamente nel dibattito generalista, si allinea ai contenuti dell'Esortazione in commento il volumetto del Presidente emerito del Pontificio consiglio per i testi legislativi, **F. COCCOPALMERIO**, *Il capitolo ottavo della Esortazione apostolica postsinodale "Amoris Laetitia"*, Libreria Editrice Vaticano, Città del Vaticano, 2017, la cui sostanziale adesione all'Esortazione pontificia appare incisiva proprio perché in decisa controtendenza rispetto alle presunte censure che, invece, erano state artatamente fatte circolare nelle settimane antecedenti alla pubblicazione dell'opera. Voci critiche particolarmente argomentate, in riferimento ai rischi di impostazioni magisteriali che accettino soluzioni derogatorie all'unità dogmatica della disciplina matrimoniale ecclesiale, devono essere all'opposto ritenute quelle espresse nel volume collettaneo recante i contributi di **W. BRANDMÜLLER**, **R.L. BURKE**, **C. CAFFARRA**, **V. de PAOLIS**, **R. DODARO**, **P. MANKOWSKI**, **G.L. MÜLLER**, **J.M. RIST**, **C. VASIL'**, *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*, Cantagalli, Siena, 2014.



diatriba interpretativa riguarda una parte incisiva del testo, ma oggettivamente non dirimente rispetto alla complessiva riflessione socio-pastorale e, per quel che qui più interessa, giuridico-canonica<sup>44</sup> e laico-secolare<sup>45</sup> sull'istituzione familiare e sulla sua disciplina normativa. Cosa suggerisce questo apparente iato tra la dibattuta animosità che sta caratterizzando la ricezione di *Amoris Laetitia* e la ridotta *localizzazione* dei punti controversi sul testo dell'Esortazione? Molteplici ragioni possono concorrere a motivare la contraddizione testé individuata.

Da un lato, ciò sembra emblema della questione, invero non essenziale rispetto ai contenuti del documento pontificio, sulla quale si sono concentrate le maggiori attenzioni e speculazioni mediatiche. In questo contesto, la comunione ai divorziati risposati civilmente non è utilizzata soltanto come argomento per difendere una pretesa intransigenza scritturale o interpretativa. Appare piuttosto il settoriale punto controverso

---

<sup>44</sup> Per quanto sia tradizionalmente più ampia la trattazione sul diritto sacramentale matrimoniale (nell'amplessissima elaborazione dottrinale sul tema, si citino, tra le fonti che notano questa singolare ma solo apparente contrapposizione, **A. C. JEMOLO**, *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*, il Mulino, Bologna, 1993; **P. A. BONNET**, *L'essenza del matrimonio canonico: contributo allo studio dell'amore coniugale*, Cedam, Padova, 1976; **ID**, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano, 1985; **P. MONETA**, *Communitas Vitae et Amoris. Scritti di diritto matrimoniale canonico*, Pisa University Press, Pisa, 2014) non può tacersi della parimenti intensa, ancorché talvolta meno copiosa, riflessione canonistica su prole, famiglia e filiazione. Cfr. **A. INGOGLIA**, *Adoptati ut filii habentur. La rilevanza canonica della filiazione adottiva*, Aracne, Roma, 2017; **A. VANZI**, *L'incapacità educativa dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, p. 113 ss.; **I. ZUANAZZI**, *L'ordinatio ad educationem prolis del diritto canonico*, Jovene, Napoli, 2012.

<sup>45</sup> È ampia la riflessione giusprivatistica e comparatistica su profili del genere. Quanto alla tutela della prole in materia successoria o, comunque sia, patrimoniale, **A. FUSARO**, *Tendenze del diritto privato in prospettiva comparatistica*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 338 ss.; sull'equiparazione dei livelli di tutela in regime di omogenitorialità, sono confermati gli auspici che già formulava **J. LONG**, *I giudizi di Strasburgo socchiudono le porte dell'adozione agli omosessuali. Nota a Corte Europea dei diritti dell'uomo, 22 gennaio 2008*, in *Nuova Giurisprudenza Civile Commentata*, I, 2008, p. 675, al punto che sembra oggi essersi definitivamente superata quella fase di prudenze e tentennamenti sui diritti della coppia omosessuale, a favore di indirizzi ermeneutici probabilmente meno precisi, ma non per questo anche meno inclusivi (cfr. **M. G. RUO**, *Omogenitorialità nella giurisprudenza della Corte Europea dei diritti dell'uomo*, in Ead. (a cura di), *A proposito di omogenitorialità*, Cendon-Key, Moncalvi, 2016, p. 17 ss.). Tra gli snodi problematici che oggi si aprono all'attenzione della dottrina va forse ricordato anche il tema, se possibile persino più delicato, della responsabilità genitoriale negli episodi di violenza minorile. Per alcuni accenni, **D. TRIPICCIÓN**, *Il minore autore di reato*, in A. Macrillò (a cura di), *I diritti del minore e la tutela giurisdizionale*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2015, p. 765 ss.



a partire dal quale si misurano, in realtà, due orientamenti molto ampi e articolati, che mal si prestano a sintesi sbrigative.

A sostenere l'impossibilità per i divorziati risposati di accostarsi al sacramento della comunione, chiudendo così ogni percorso interpretativo fondato sul discernimento prudentiale e inclusivo, sono quelli che difendono il Magistero ecclesiastico nelle sue posizioni, anche recenti, più ostili alla secolarizzazione degli istituti del diritto di famiglia<sup>46</sup>. Le interpretazioni più *benevole* sono spesso perorate, all'opposto, da chi, perlomeno negli ultimi due decenni, ha considerato il Magistero e la legislazione canonica talvolta incapaci di affrontare pienamente la rapida mutevolezza della fase attuale<sup>47</sup>. Essa è sostanzialmente contraddistinta da una pluralità di culture e di approcci individuali, anche tra gli appartenenti alla medesima fede<sup>48</sup>. Ad avviso delle istanze più riformatrici e inclusivistiche, il criterio della chiusura inappellabile e la reiterazione delle prassi più rigorose rischiano di aumentare la distanza tra *l'ecclesia* e i

---

<sup>46</sup> Vedi, ad esempio, **R.L. BURKE**, *Hope for the World. To Unite all things in Christ. An Interview with Guillaume d'Alançon*, Ignatius, San Francisco, 2016; **A. SCHNEIDER**, *La Santa Comunione e il rinnovamento della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2013.

<sup>47</sup> **E. BIANCHI**, *Tra matrimonio indissolubile e misericordia*, in *La Stampa*, 12 ottobre 2014; anticipando succintamente alcuni temi di dinamica evolutiva nel diritto ecclesiale e in quello secolare, **G. RAVASI**, *Il matrimonio*, in *Avvenire*, 19 maggio 2004. Più diffusi inquadramenti comparatistici in **M. DILLON**, *Postsecular Catholicism. Relevance and Renewal*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2018, p. 83 ss.

<sup>48</sup> Alcuni casi di studio hanno assunto valenza paradigmatica. Possono darsi insegnamenti spirituali come quelli confuciani, ad esempio, che hanno un'influenza di tipo religioso nei comportamenti comuni e che, però, sono contestualmente seguiti da appartenenti a religioni e culture diverse (**E. LIPTON**, *Religious Freedom in Asia*, Nova Science, New York, 2002, pp. 113-115). Può più direttamente osservarsi la molteplicità di chiese cristiane, pur a un diverso livello di radicamento, ormai riscontrabili pressoché in ogni ordinamento occidentale (**B. KAYE**, *The Rise and Fall of the English Christendom. Theocracy, Christology, Order and Power*, Routledge, Abingdon, 2017). Ed è pure il caso di appartenenze cultural-religiose tradizionalmente inquadrate nei modelli teocratici, come quelle islamiche, che, sebbene in modo spesso contraddittorio, sperimentano forme locali di secolarismo (non sempre i modelli secolari sono per ciò solo più rispettosi delle libertà individuali, come notasi, con condivisibile disappunto, in **U. AZAK**, *Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State*, Tauris, London-New York, 2010, nonché in **K. SARASWATHI DATLA**, *The Language of Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial India*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2013). Sui rapporti tra fedi religiose e regolamentazioni giuridiche dell'istituto matrimoniale vedasi la raccolta di saggi di P. Shah, M.C. Foblets, M. Rohe, eds., *Family, Religion and Law*, Routledge, London-New York, 2016 (particolarmente apprezzabile appare il taglio ricostruttivo tra gli altri adottato, nel medesimo volume, in **M.J. JAREBORG**, *Cross-border Family Cases and Religious Diversity: What Judges Can Do?*, soprattutto pp. 157-158).



*christifideles*. Ciò precluderebbe l'attività di evangelizzazione della prima, ingenerando ulteriori processi di disaffezione nei secondi.

D'altra parte, le critiche cui è stata sottoposta *Amoris Laetitia* insistono, quanto al profilo formale, su aspetti e proposizioni troppo specifiche per lasciare presagire l'insorgenza di nuove contrapposizioni o, peggio, di movimenti scismatici in senso proprio - nonostante taluni ancora propongano scenari di questo tipo<sup>49</sup>. Sembra inevitabile concluderne che l'Esortazione, pur così a lungo censurata da punti di osservazione teologici, dottrinari e giuridici diversi, non supera affatto, nell'impianto generale e nelle determinazioni di principio, gli orientamenti magisteriali della tradizione ecclesiastica. Si può considerare, peraltro, che una conclusione siffatta sia un limite prospettico nella ancora incompiuta azione riformatrice intestata dal Pontefice<sup>50</sup>. O si può ritenere detta metodologia il vero punto di forza nell'operato di Francesco, che in questa azione attinge così alle trattazioni esegetiche ed ecclesiologiche dell'*ermeneutica della continuità*<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> L'idea di uno scisma latente, che a turno divida, pur in assenza di una formale presa d'atto del momento scismatico, base e gerarchia, o progressisti e reazionari, o periferie e centro, è ben nota all'esperienza ecclesiastica degli ultimi decenni. Se già nelle loro formulazioni originarie queste tesi non avevano poi adeguato sbocco sul fronte canonistico-normativo (vedi per tutti **P. PRINI**, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano, 1999; lo stesso A. esponeva un ragionamento ben più articolato in **ID**, *Il cristiano e il potere*, Studium, Roma, 1993), ancor più oggi ergere a modello piccoli movimenti scismatici del recente passato e di opposta impostazione ecclesiologica ha poca capacità di incidere davvero negli equilibri della Chiesa e del suo diritto. Per interpretazioni opposte a quella testé rappresentata, che invece esaltano il significato scismatico di circoscritte esperienze dottrinali, comunque ampia la bibliografia settoriale. Vedansi **M. DIMOND**, *What Really Happened to the Catholic Church after Vatican II*, Most Holy Family Monastery, Granger, 2007; **M. LEFEBVRE**, *Vi trasmetto quello che ho ricevuto. Tradizione perenne e futuro della Chiesa*, SugarCo, Milano, 2010.

<sup>50</sup> Secondo alcune letture, questa iniziativa riformatrice è addirittura destinata a non compiersi affatto (cfr. **M. MARZANO**, *La Chiesa immobile. Francesco e la rivoluzione mancata*, Laterza, Roma-Bari, 2018). Ancora possibilista appare l'approccio veicolato nel volume collettaneo curato da A. Riccardi, *Il Cristianesimo al tempo di papa Francesco*, Laterza, Roma-Bari, 2018. Invero non mancano toni spesso elogiativi che, se fondati sulla mera registrazione di un clima, certo positivo, ma non su una analisi puntuale delle transizioni effettivamente messe in atto, poco dicono sul piano dell'organizzazione ecclesiale. Si inseriscono in questa scia di apprezzamento per alcune iniziative ancora non bene messe a fuoco, ad esempio, **M. POLITI**, *Francesco tra i lupi: il segreto di una rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari, 2015, nonché **A. TORNIELLI**, **P. P. SALERI**, *Il denaro non governa. Politica, economia e ambiente nel pensiero sociale di papa Francesco*, Piemme, Casale Monferrato, 2018.

<sup>51</sup> Sui presupposti di questa esegesi, vedi **G. ROUTHIER**, *Il Concilio*, cit., p. 385. Sull'*ermeneutica della continuità* come tratto unificante del Magistero, **M. FAGGIOLI**, *Papa Francesco e la "Chiesa mondo"*, Armando, Roma, 2014, p. 42; sulla necessaria sinergia tra riforma e continuità, vedi **M. DEL POZZO**, *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su*



Comunque si interpreti, però, la rispondenza dell'Esortazione *Amoris Laetitia* alla prospettiva canonistica in materia di famiglia, il documento pontificio appare nell'impianto ben poco controvertibile.

Francesco cita espressamente (in *AL*, n. 295) Giovanni Paolo II, richiamandosi alla "legge della gradualità"<sup>52</sup>, fornendone, probabilmente, un'interpretazione evolutiva, ma certo in linea con l'impostazione wojtylana. Il primo punto fermo è che la legge della gradualità non coincide con una gradualità della legge (cioè: con un divenire progressivo e fungibile della legge nella storia)<sup>53</sup>. La gradualità riguarda l'approccio umano, attraverso l'adozione di atti liberi che non sempre sono in grado di comprendere o praticare pienamente le *istanze oggettive* della legge. Anche questo aspetto merita di essere ritenuto dottrina acquisita nel Magistero ecclesiastico: l'essere umano segue tappe di crescita, al cui discernimento corrisponde anche una diversa attitudine soggettiva all'ottemperanza al diritto naturale. Nelle fasi in cui il soggetto agente ne viola i presupposti, non per questo è la legge a perdere la sua componente oggettiva di congruità alla *missio canonica* della *salus animarum*.

Gli estensori della *Correctio* hanno, semmai, buon gioco a rimarcare in negativo la apparente sbrigatività dei successivi nn. 296-297. Ben si comprende come per gli aderenti al documento debba ritenersi inavveduta la stringata conclusione di cui al paragrafo n. 297 (*nessuno può essere condannato per sempre*). È, del resto, forse apodittico giustificare l'asserzione con una motivazione ancor più breve e, invero, non troppo apprezzabile dal punto di vista tecnico-redazionale (*perché questa non è la logica del Vangelo!*).

Nel passaggio precedente, però, Francesco, pur con argomentazioni non diffuse e sistematiche, pone in essere un'altra distinzione ben nota a tutta la canonistica dell'ultimo secolo: l'inevitabile differenza tra la storia della Chiesa, come istituzione regolamentata anche da norme

---

*ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 65 ss.

<sup>52</sup> La dinamica è chiaramente esposta, sia pure in calce a considerazioni non sempre validabili, in **S. TEISA**, *Le strade dell'amore. Omosessualità e vita cristiana*, Città Nuova, Roma, 2002, pp. 209-210. Sullo specifico approccio di Giovanni Paolo II, più convincente **J. LAFFITTE**, **L. MELINA**, *Amore coniugale*, Effatà, Cantalupa, 2006, pp. 183-184. Non sembra, del resto, che Giovanni Paolo II possa essere considerato sul piano dottrinale un assertore del rigorismo giuridico, anche per proprie scelte pastorali, soprattutto negli snodi conclusivi della sua lunga vicenda pontificale. Il rilievo è ben esposto in **N. FILIPPI**, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il Magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologicala*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, p. 60.

<sup>53</sup> **N. FILIPPI**, *Essenza e forma*, cit., pp. 60-61. **G. GHIRLANDA**, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2013, pp. 39-40.



amministrative di diritto umano<sup>54</sup>, e la *missione* della Chiesa<sup>55</sup>. Il *mandatum Christi* non può intendersi revocato soltanto perché la dinamica attuativa di quel mandato ne ha messo in pericolo i precetti e la più intima vocazione. Per i cultori della storia delle istituzioni religiose, la datazione offerta da Francesco per giustificare questo approccio (*dal Concilio di Gerusalemme in poi*) potrà risultare suscettibile di più accorte precisazioni. Il Concilio gerosolimitano del 49 dopo Cristo è, secondo dottrina pressoché unanime, chiamato a pronunciarsi su una serie di questioni altamente divisive - circoncisione, applicazione della legge mosaica, evangelizzazione dei pagani<sup>56</sup>. È difficile considerare l'assise di Gerusalemme, perciò, emblematica di uno specifico momento di unione e universale concordia nella storia della Chiesa<sup>57</sup>. Il richiamato capoverso dell'Esortazione si

---

<sup>54</sup> Su storicità e giuridicità del diritto della Chiesa, vedi per tutti **E. CORECCO, L. GEROSA**, *Il diritto della Chiesa*, Jaca Book, Milano, 1995 (in particolar modo, pp. 16-20, in riferimento alle possibili ragioni giustificative di un ordine giuridico di tipo confessionale, e p. 44 ss., quanto all'attuale conformazione normativa delle fonti giuridiche canoniche). Cfr. **O. BUCCI**, *Utrumque ius. Le ragioni del diritto nella storia della Chiesa*, Institutum Theologicum Franciscanum, Roma, 2002, pp. 72-88; **T. GALKOWSKI**, *Il "quid ius" nella realtà umana e nella Chiesa*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1996, p. 58 ss.

<sup>55</sup> Sulle implicazioni di una conseguente accezione giuspubblicistica del diritto canonico, vedi **A. ZANOTTI**, *Actus humanus e principio di responsabilità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 18 del 2015, p. 9 (ora in Id., a cura di, *Il principio giuridico di responsabilità*, BononiaUniversity Press, Bologna, 2014, pp. 11-36) ove si dà conto della impegnativa contesa teorica tra modelli privatistici del diritto ecclesiale, fondato sulla salvezza individuale (**P.A. d'AVACK**, *Trattato di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1980, p. 27), e modelli giuridici pubblici, incentrati sulla natura inclusivistica e sulla valenza universale della Chiesa cattolica (**P. FEDELE**, *Lo spirito del diritto canonico*, Cedam, Padova, 1962, p. 34).

<sup>56</sup> Appare particolarmente ampia e da non disattendere la storiografica critica ed esegetico-giuridica che si sia misurata sul tema. **A. CALMET**, *La Storia dell'Antico e Nuovo Testamento*, Tipografia Rosa, Venezia, 1821, pp. 259-260; **G. FERRARESE**, *Il Concilio di Gerusalemme in Ireneo di Lione: ricerche sulla storia dell'esegesi di Atti 15, 1-29 (e Galati 2, 1-10) nel II secolo*, Paideia, Brescia, 1979; **E. BIANCHI**, *Amici del Signore*, Gribaudi, Torino, 1990, pp. 211-212; **P. SINISCALCO**, *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*, Città Nuova, Roma, 2005, p. 43.

<sup>57</sup> È anzi da accogliere quella parte della dottrina, ormai maggioritaria, che ritiene la convocazione del Concilio di Gerusalemme innanzitutto il tentativo di preservare la minima unitarietà complessiva dei fedeli del nuovo culto. Anche in questo caso, appaiono ampie e autorevoli le letture a conferma del rilievo. Cfr. **M. B. Durante Mangoni, G. Jossa** (a cura di), *Giudei e Cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2006; **E. PRINZIVALLI**, *Ad bonam mentem velle revocare (Lattanzio, Inst. V 19,5): il punto di vista dei pagani sui Cristiani fra il I secolo e l'inizio del IV*, in **EAD.**, *Questioni di storia del Cristianesimo antico I-IV sec. (l'organizzazione ecclesiale, il rapporto con l'impero romano, la teologia della storia e la visione dell'uomo)*, con un saggio di Maria Grazia Crepaldi,



conclude, però, indicando una linea tendenziale, una prospettiva di salvezza (*la strada della Chiesa è quella di non condannare eternamente nessuno*), non già una connotazione storico-giuridica immutabile e sempre adeguatamente attuata.

In forza di quanto sinora osservato, alle summenzionate proposizioni può al limite essere rimproverata una stesura sintetica che allude a una narrazione persino apologetica, non certo l'intenzione di diffondere tesi ereticali. Ci si spinge a ridimensionare accuse del genere anche perché il Magistero si dimostra invece accorato nel trattare gli aspetti della crisi familiare (e coniugale in modo specifico) che collateralmente riguardano aspetti di diritto laico-statuale e situazioni esistenziali di vera sofferenza, ancorché spesso oggetto di protezione giuridica. Il paragrafo n. 298 è riportato nella *Correctio*, dove anzi è incorporata al testo una nota esplicativa (la n. 329 dell'Esortazione). Oggetto di una censura così ampia, il punto in questione non sembra giustificare queste valutazioni avversative. Francesco, in parte ricalcando le varie distinzioni tipologiche proposte già in *Familiaris Consortio*, ora approfondite da una ulteriore diversificazione fenomenologica della crisi matrimoniale<sup>58</sup>, elenca succintamente casi che suscitano *empatia* cristiana nella coscienza del fedele, oltre che attenzione nell'operatore del diritto.

Sono fatte salve da condanne aprioristiche situazioni problematiche già nel recente passato considerate con prudente spirito di benevolenza. Si ricorda il vano sforzo di chi ha cercato di salvare il primo matrimonio, ricevendone all'opposto un *abbandono ingiusto*; si accoglie, nello sguardo non censorio del Pontefice, chi ha contratto una seconda unione tenendo in primaria considerazione il bene della prole, arrivando soggettivamente a ritenere il primo matrimonio invalido. Nel medesimo capitolo dell'Esortazione, più volte appare farsi strada la convinzione che una casta convivenza non sempre sia di per sé sufficiente a preservare la fedeltà coniugale: il dibattito sinodale e l'Esortazione stessa non hanno il compito di dare veste normativa a questa oggettiva difficoltà definizionale e

---

Nuova Cultura, Roma, 2009, p. 71 ss.; E. RENAN, *San Paolo*, LIT Edizioni, Roma, 2014.

<sup>58</sup> La maggiore complessità *esteriore* (dei tipi) della crisi familiare è, del resto, rilevata da fonti dottrinali di formazione diversa, che convergono almeno nell'enucleazione dei profili sostanziali. Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Famiglia e diritto nel Magistero di Giovanni Paolo II. Proposte per il Sinodo sulla Famiglia 2014-2015*, in G. Dammacco (a cura di), *In margine al Sinodo 2014. Riflessioni in punto di diritto su matrimonio e famiglia*, Cacucci, Bari, 2014, p. 9 ss.; nel medesimo volume, si apprezzano, poi, le note di C. VENTRELLA, *Ius Connubii e identità sessuale*, p. 73 ss.; sui differenti presupposti contestuali dell'Esortazione di Giovanni Paolo II, vedi anche E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma, 1996, pp. 229-230; A. P. TAVANI, *Fede e consenso matrimoniale*, Giappichelli, 2013, pp. 204-206.



operativa<sup>59</sup>. Il giurista, in particolar modo il giurista canonico, non dovrebbe avere difficoltà nell'accostarsi ad *Amoris Laetitia* e alla sensibilità qui rappresentata<sup>60</sup>. Francesco non sta indicando queste situazioni come modelli familiari, né le sta accostando al paradigma dell'unione matrimoniale di diritto naturale. Si sta più modestamente facendo carico di non estromettere le situazioni controverse dalla dedizione pastorale della Chiesa. In ciò il Pontefice è facilitato dal richiamare le conclusioni dei Padri sinodali. La *collegialità*, anche nel governo della Chiesa e nella formalizzazione degli aspetti attuativi della sua dottrina, non costituisce incertezza sulle responsabilità; in casi del genere, deve invece essere considerata come risorsa reale per una riflessione condivisa<sup>61</sup>. Il *discernimento dei pastori*, preso in considerazione dalle fonti sinodali e dal Magistero recente, non è elogio di una deresponsabilizzazione diffusa dei fedeli e dei loro ministri. Rappresenta, semmai, il fiducioso tentativo di ricondurre alla situazione concreta tutte le possibili cautele per non pregiudicare gli interessi alla partecipazione del fedele<sup>62</sup>.

In *AL*, n. 300, il ragionamento acquisisce maggiore rilievo sistematico: il giudizio sulla responsabilità dell'agente, anche nella crisi familiare, *non è uguale in tutti i casi*. E ciò avviene perché diversi possono essere i gradi di volizione dell'agente (se si rappresenta dettagliatamente, o meno, le conseguenze negative del proprio agire<sup>63</sup>) e differenti possono

---

<sup>59</sup> In modo molto sintetico, questa inevitabile constatazione ben permea la proposizione introduttiva del paragrafo n. 300 (*"se si tiene conto dell'innumerevole varietà di situazioni concrete, come quelle che abbiamo sopra menzionato, è comprensibile che non ci si dovesse aspettare dal Sinodo o da questa Esortazione una nuova normativa generale di tipo canonico, applicabile a tutti i casi"*).

<sup>60</sup> Una rilettura sostanzialmente non allarmistica dell'approccio inclusivo, caratteristico dell'Esortazione, in **D. BILOTTI**, *L'Esortazione apostolica Amoris Laetitia. Osservazioni a prima lettura*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 25 del 2016.

<sup>61</sup> Pervengono alla medesima ricostruzione, per questi profili, **M. MIELE**, *Dalla collegialità alla sinodalità nella codificazione latina*, Cedam, Padova, 2005; **P. ERDÖ**, *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo*, in *Ius Ecclesiae*, 10, 1998, pp. 89-107.

<sup>62</sup> La tutela di questi interessi rappresenta una scelta immediatamente rilevante sul piano giuridico, come acutamente nota **G. RIVETTI**, *Il fenomeno associativo nella Chiesa tra libertà e autorità*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 94-96. È, perciò, suggestivo provare a commisurare lo scarto tra la discrezionalità amministrativa delle scienze giuridiche secolari e la partecipazione dei fedeli all'amministrazione ecclesiastica. Una prima mappatura di questi approcci poteva rinvenirsi in **C. VENTRELLA**, *La tutela degli interessi diffusi nel diritto amministrativo italiano e nell'ordinamento canonico*, in R. Bertolino, S. Gherro, L. Musselli (a cura di), *Diritto canonico e comparazione*, Giappichelli, Torino, 1992, pp. 183-196.

<sup>63</sup> Negli ordinamenti secolari di orientamento liberale, la volizione e la rappresentazione



risultare pure gli effetti di una medesima condotta, se tenuta in un contesto o in un altro. Il diritto canonico ha ospitato su questi temi una riflessione non del tutto dissimile dal travaglio concettuale vistosi in atto nelle scienze giuridiche civili. Pur non scalfendosi la petizione di principio per una normazione generale e astratta, *Amoris Laetitia* deve concludere che *le conseguenze o gli effetti di una norma non necessariamente devono essere sempre gli stessi*. Questo modo di argomentare è coerente rispetto alle diverse accezioni dottrinali dell'*aequitas* canonica<sup>64</sup>, atta proprio a temperare gli effetti attuativi di una disposizione di legge. L'impossibilità che gli effetti di una norma restino vincolati a un canone fisso e immutabile è confermata da istituti e nozioni tipicamente canonistici, quali l'*epicheia* (trattasi di un tema che l'elaborazione canonistica occidentale condivide con la riflessione dei *Padri orientali*)<sup>65</sup>.

---

dell'agente non possono essere del tutto escluse dal giudizio sulla punibilità, tendendosi a respingere l'idea di responsabilità oggettiva (L. TRAMONTANO, *Lineamenti di diritto penale*, Halley, Matelica, 2006, p. 182). Il diritto penale canonico è per sua propria natura governato da visioni maggiormente oggettivistiche della norma incriminatrice (cfr. A. D'AURIA, *L'imputabilità nel diritto penale canonico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, pp. 69-71; A. PAGLIARO, *Il diritto penale fra norma e società. Scritti 1956-2008*, I, 2009, pp. 555-556), controbilanciate dalla specifica *intentio* curativa a favore del reo, ancor più a seguito del Concilio Vaticano II (cfr. M. VENTURA, *Pena e penitenza nel diritto canonico postconciliare*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996). Per uno studio comparatistico sulla determinazione individuale, ai fini della commissione di un reato o di un peccato nell'ordinamento ecclesiale, vedasi P. ERDÖ, *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2014.

<sup>64</sup> Secondo la cristallina lezione di G. CAPOGRASSI, *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, in *Ephemerides Juris Canonici*, 1949, pp. 9-30, l'equità canonica sarebbe causa intrinseca della giuridicità ecclesiale, a differenza dell'equità civile che tende a configurarsi come parametro devoluto dal diritto a norme di altro fondamento (morale, sociale-consuetudinario non ancora normativamente recepito, ideologico, religioso, ecc.). Sulla rilevanza di questa distinzione, in effetti, tornava P. GROSSI, *Aequitas canonica*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, 27, 1973, p. 379 ss.; in tempi più recenti piace ricordare il contributo di R. COPPOLA, *Epikēia e aequitas canonica: sources matérielles de l'ordre juridique canonique*, in *Studia Canonica*, 1, 1999, p. 113 ss.

<sup>65</sup> Alcuni lineamenti di questo confronto dottrinale in E.F. FORTINO, *La "communio-koinonia" nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, in P. Rodriguez (a cura di), *L'ecclesiologia*, cit., pp. 181-197; a seguire, è di interesse a questi fini J.R. VILLAR, *La teologia ortodossa della Chiesa locale*, in P. Rodriguez (a cura di), *L'ecclesiologia*, cit., pp. 201-223. Sui contenuti dell'*epicheia* nel diritto canonico occidentale, M. TEDESCHI, *Le fonti giuridiche*, in M. TEDESCHI, M. d'ARIENZO, L. MUSSELLI, P. VALDRINI, *Manuale*, cit., p. 61. Per un'applicazione di specie che presenta profili di interesse (lo studio dell'*epicheia* nel pensiero di Tommaso, così spesso richiamato da Francesco), vedi G. BRUGNOTTO, *L'«aequitas canonica»*. *Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (cardinal Ostiense)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, pp. 242-243.



Gli estensori della *Correctio* allegano alle proprie doglianze anche la nota 336. Pur essendosi ritenute condivisibili talune esigenze di chiarificazione emerse nella *Correctio*, la nota richiamata poco aggiunge al paragrafo cui si riferisce, del quale costituisce l'inevitabile complemento. In essa, il Pontefice ammette che anche nell'ambito sacramentale il discorso sull'efficacia delle norme (pure di quelle *lato sensu* sanzionatorie) non può essere diverso. Appare emblematico del Magistero di Francesco, improntato alla *misericordia* e allo sviluppo delle sue implicazioni nell'ordinamento della Chiesa, osservare che *il discernimento può riconoscere che in una situazione particolare non c'è colpa grave*.

Problematiche affini sono sollecitate dal susseguente n. 301, dove la propensione del Pontefice a tesaurizzare la *missio* salvifica della Chiesa sul fronte dell'indulgenza si scontra con la pari necessità di non creare un sistema *eteronomo* e privo di quella forte *tensione* coesiva, che è invece storicamente e teologicamente tipica del diritto ecclesiale.

Il paragrafo 301 è probabilmente ancor più interessante per i cultori dell'ordine giuridico ecclesiastico, poiché in esso è riproposto il tema, invero decisivo anche per le scienze secolari<sup>66</sup>, della scusabilità dell'*ignorantia legis*. Come si vedrà, stavolta l'argomento viene declinato in un'accezione particolarmente ampia, che allarga l'area della scusabilità fino alla mancata comprensione del disposto normativo.

L'incipit del paragrafo torna sul tema delle relazioni familiari, utilizzando un approccio che prevedibilmente viene poi smentito e respinto dagli estensori della *Correctio*. Vi si parla delle unioni *irregolari* per il diritto della Chiesa, per altro verso senza pretendere di riproporne una qualche elencazione, sia essa esaustiva o meramente esemplificativa. Concordemente con quanto già affermato, tra gli altri, ai nn. 297-300, si esclude che tutte le situazioni *irregolari* per la norma canonica conducano chi le vive al peccato mortale, fino a privarlo della *grazia santificante*. È incisivo ciò che si precisa subito a seguire nel medesimo paragrafo. Certamente l'eventuale ignoranza della norma può concorrere a

---

<sup>66</sup> Questa nozione sta, anzi, transitando dall'ambito del diritto statale suo proprio a sempre più diffuse valutazioni comparatistiche, al fine dell'individuazione dottrinale di una nozione unitaria (della scusabilità) dell'ignoranza sulla legge penale. **F.C. PALAZZO**, *Culpability and Ignorantia Legis in the Italian Legal System: a Dual Concept in Evolution*, in A. Pizzorusso (ed.), *Italian Studies in Law*, II, Nijhoff, Dordrecht-Boston-London, 1994, p. 179 ss.; **R. SICURELLA**, *Per una teoria della colpevolezza nel sistema dello Statuto della Corte Penale internazionale*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 221; **A. van VERSEVELD**, *Mistake of Law. Excusing Perpetrators of International Crimes*, TMC-Asser Press-Springer, The Hague-Verlag-Berlin-Heidelberg, 2012, pp. 83-86.



determinare la situazione irregolare, ma la scusabilità del soggetto potrebbe permanere anche in caso di perfetta conoscenza delle norme violate da parte del medesimo agente. Le condizioni per cui ciò si verifichi, secondo la proposta interpretativa magisteriale, sono tre, tra loro alternative.

È richiesto che il soggetto abbia grave difficoltà a comprendere i valori insiti nella norma violata, pur conoscendola, o che non possa agire diversamente a causa delle concrete condizioni di vita o che, agendo diversamente, si possa incorrere in una nuova colpa. Ricondotto alla sua stretta testualità, il disposto di *Amoris Laetitia* non sembra sovvertire, perciò, alcuno degli assi fondanti del diritto canonico. La mancata comprensione della norma, l'impossibilità di ottemperarvi o il rischio di ottemperarvi incorrendo, però, in nuova colpa, costituiscono limiti abbastanza precisi alla scusabilità delle situazioni irregolari. Non si tratta di un generico e impreciso *lasciapassare* nei confronti di qualunque condotta relazionale violativa del diritto matrimoniale canonico.

Probabilmente comprendendo le implicazioni di queste asserzioni sul piano concettuale, il Pontefice precisa il ragionamento giuridico-teorico al successivo paragrafo n. 304, dimostrando, del resto, di intuire alcuni dei rilievi che l'Esortazione avrebbe ricevuto dalle impostazioni più critiche nei mesi e negli anni successivi.

#### **4 -Lo *stylus* del Pontificato. Temi giuridici e prospettive future per lo studio dell'*ordo iuris ecclesiae*: prime conclusioni**

A proposito del discernimento pastorale, la citazione di Tommaso d'Aquino<sup>67</sup> sembra corrispondere al tentativo di rassicurare anche la parte colta del clero che deve in massima parte al solco tomistico la sua formazione culturale<sup>68</sup>. La constatazione di San Tommaso rappresenta essa

---

<sup>67</sup> In *Amoris Laetitia*, n. 301, si legge "già san Tommaso d'Aquino riconosceva che qualcuno può avere la grazia e la carità, ma senza poter esercitare bene qualcuna delle virtù". A dispetto dell'apparente ed eccessiva semplificazione del precetto enucleato nella prospettiva tomistica, tuttavia, risultano pertinenti e molto ben argomentate le due citazioni all'opera di Tommaso. In particolar modo, quanto al paragrafo n. 301, *Summa Theologiae* I-II, q. 65, a. 3, ad 2, e, al successivo paragrafo n. 304, *Summa Theologiae* I-II, q. 94, art. 4. Sull'influenza di San Tommaso sul Magistero, vedasi l'arguta rilettura di F.C. GEORGE, *Introduction. Thomas Aquinas: Teacher of Humanity*, in J.P. Hittinger, D.C. Wagner (edds.), *Thomas Aquinas: Teacher of Humanity*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2015, p. 14.

<sup>68</sup> L'influenza del tomismo sulla formazione culturale dei religiosi e sui criteri interpretativi del diritto nell'ordinamento ecclesiastico è ampiamente riconosciuta, al punto da essere ritenuta assiomatica anche in studi di contenuto giuridico-laicale. Ci si



stessa tentativo di non separare la fede dal riscontro empirico e dal vissuto quotidiano. Come nota il *Doctor Angelicus*, nonostante sugli aspetti generali vi sia sempre una certa necessità (qui la “necessità” tomistica va intesa anche come “capacità ordinante”<sup>69</sup>), nelle situazioni particolari domina spesso l’indeterminazione. Anzi, più si scende nel particolare e più la norma da applicare appare controversa, difficilmente intelligibile, quasi che la soluzione operativa fosse comunque destinata a non corrispondere appieno alla sistematicità della legge naturale nel suo complesso. Anche accettare la medesima regola, nei casi particolari, non significa che quella regola sia da tutti conosciuta o rettamente applicata allo stesso modo. Chiosando in modo più succinto il rilievo di Tommaso, l’Esortazione proclama la permanente validità del bene tutelato nelle norme generali, al punto da raccomandare il divieto di disattenderlo e trascurarlo. D’altra parte, si ammette che la formulazione della norma generale non sia di per sé idonea a poter descrivere *ex ante* la multiforme e progressiva varietà di tutte le situazioni particolari che all’alveo regolativo della norma dovranno essere ricondotte. È questa *generalis prudentia* che deve reggere, anche sotto il profilo giuridico, l’azione pastorale.

Sospendendo il riferimento alla controversa questione canonistica dell’obbedienza ai precetti, Francesco si premura al successivo n. 305 di specificare in modo più dettagliato e sostanzialistico l’obiettivo pastorale del lungo ragionamento, demandandone la più diretta conclusione alla successiva nota 351. Parlando delle implicazioni di diritto sacramentale, il Pontefice ricorda, con immagini di sicura presa, gli orientamenti di fondo

---

limiti in questa sede a ricordare **C.F. ALFORD**, *Narrative, nature and the Natural Law. From Aquinas to International Human Rights*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke, 2010; **S. B. DRURY**, *Aquinas and Modernity. The Lost Promise of Natural Law*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, 2008. Quanto a uno studio organico sulla recente riscoperta dell’analisi tomistica, nell’intellettualità di orientamento cristiano, saggio peraltro anticipatore di profili in questa sede ricordati, cfr. **F. DI BLASI**, *God and the Natural Law: a Rereading of Thomas Aquinas*, St. Augustine Press, South Bend, 2006. Cerca, invece, di sottolineare aspetti che riconsegnino la metodologia tomistica anche alla pregressa influenza della retorica latina **C.P. NEMETH**, *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*, Bloomsbury, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney, 2017.

<sup>69</sup> Per quanto riguarda gli studi in lingua italiana, in effetti, trattasi di una suggestione risalente, attribuibile, tra gli altri, a **E. di CARLO**, *La filosofia giuridica e politica di San Tommaso d’Aquino*, Palumbo Editore, Palermo, 1945, pp. 53-59; tale intuizione ermeneutica è poi ripresa più volte negli ultimi decenni. Cfr. **R.M. PIZZORNI**, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1999, pp. 277-281; **ID.**, *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2003, p. 13; **R. SPIAZZI**, *Il pensiero di San Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1997, pp. 125-126.



che ha posto a base del suo Papato e, ancor prima, sin dalla scelta del motto episcopale. Citando il dottore della Chiesa Beda il Venerabile<sup>70</sup>, Francesco agisce *miserando atque eligendo*: sceglie e chiama a sé dopo avere guardato alle afflizioni umane con misericordia e rispetto delle tribolazioni altrui. È in questa sistematica complessiva che il confessionale deve essere ritenuto precipuo *luogo della misericordia* divina e non *sala di torture*. A conferma della specifica propensione ecumenica di Francesco, anche la riflessione sul sacramento della confessione appare avere dei punti di contatto con la lunga elaborazione dei Padri orientali in materia di natura *medicinale* della pena canonica<sup>71</sup>. Le considerazioni del Pontefice ricollocano la confessione nella sua dinamica di interlocuzione del fedele col ministro<sup>72</sup>, bandendo affermazioni censorie o prese di posizione ultimative.

Non meno accurate sembrano le brevi considerazioni in materia di eucaristia, definita in *Amoris Laetitia*, e secondando il costante Magistero, non *premio dei perfetti*, ma *generoso rimedio e alimento* per i deboli.

---

<sup>70</sup> Molte le fonti che attestano nei secoli la fortuna di Beda nella canonistica. Cfr. **P. VERMIGLIOLI**, *Lezioni di diritto canonico secondo l'ordine dei titoli delle Decretali di Gregorio IX*, Tipografia Bartelli, Perugia, 1839, pp. 155-156; **G. MUSCA**, *Il Venerabile Beda storico dell'Alto Medioevo*, Dedalo, Bari, 1973, p. 44; **M. FERRANTE**, *L'apporto del diritto canonico nella disciplina delle pie volontà fiduciarie testamentarie del diritto inglese*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 20. Il motto papale è tratto dalle *Omellerie* di **BEDA** (122, 149-151), in particolare dalla vocazione di Matteo (*"Vidit ergo Iesus publicanum et quia miserando atque eligendo vidit, ait illi Sequere me"*).

<sup>71</sup> Questa elaborazione è accolta nella sua dinamicità, ma in fondo con qualche riserva in merito all'indole comunitaria dei riti e alla riconosciuta efficacia penitenziale dell'eucaristia, in **A. MIGLIAVACCA**, *La "confessione frequente di devozione". Studio teologico-giuridico sul periodo fra i Codici del 1917 e del 1983*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, p. 53. Una più sistematica esposizione teologico-giuridica in **J. MEYENDORFF**, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

<sup>72</sup> Questa accezione conciliante della penitenza rimanda in parte all'omologa apertura di **K. RAHNER**, *La penitenza della Chiesa: saggi teologici e storici*, 3<sup>a</sup> ed., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1992. Nel riequilibrare il rapporto tra il fedele laico e il ministro si scorge pure l'opportunità di fornire del laicato uno statuto giuridico-teorico finalmente in grado di secondare gli orientamenti del Concilio Vaticano II sul punto. Nei rapporti tra il fedele e il ministro, alla luce della previgente codificazione, che ancora non aveva dalla propria il contributo del Concilio, cfr. **E. ZANETTI**, *La nozione di laico nel dibattito preconciliare. Alle radici di una svolta significativa e problematica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998, pp. 70-73; tra le fonti più vicine al dibattito conciliare, per una teologia giuridica del sacramento, alcuni spunti potevano rinvenirsi in **J.R. REGIDOR**, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, 1971, anche se il predetto lavoro non sempre è valutato in modo esaustivo nella pubblicistica più recente (cfr. **M. MORGANTE**, *Il sacramento della penitenza*, Edizioni di San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003).



L'amministrazione dei sacramenti è tra i più caratteristici punti di intersezione tra i tre *munera* ecclesiastici<sup>73</sup>. La concreta rilevanza del diritto liturgico-sacramentale nell'organizzazione ecclesiale certamente attiene ai profili applicativi del *munus regendi*. La posizione dottrinale veicolata dall'istituzione gerarchica, nella proficua interrelazione con i *christifideles*, è espressiva di una riflessione teorica e concettuale che può essere utilmente riletta secondo le necessità intrinseche del *munus docendi*. Come suggeriscono le parole del Pontefice, è ancor più il *munus sanctificandi* a venire alla luce nella somministrazione dei sacramenti ai fedeli. L'attribuzione del sacramento non risponde (soltanto) all'individuazione di uno statuto giuridico formale, ma è correlata alla inderogabile attività missionaria della Chiesa a beneficio della *salus animarum*. È in forza di questo complessivo inquadramento delle disposizioni sacramentali che il Pontefice guarda con equilibrata apertura e circostanziata fiducia alla somministrazione dell'eucaristia ai divorziati risposatisi civilmente.

Ancora una volta, però, Francesco dimostra di anticipare le critiche che seguono ad approcci di questo tipo, meno definiti dal punto di vista formale, fino ad apparire innovativi rispetto ai precetti sostanziali, anche quando, in realtà, quei precetti né innovano, né correggono.

Al paragrafo n. 308 di *Amoris Laetitia*, con apprezzabile sincerità, forse poco opportuna quanto agli aspetti teologici-giuridici, il Pontefice ammette di comprendere chi ricerca una pastorale più rigida *che non dia luogo ad alcuna confusione*. Sarebbe tuttavia inesatto annettere a questa affermazione l'implicita ammissione di star esercitando un magistero parimenti *confuso* e completamente privo di indicazioni obbliganti di carattere generale. L'Esortazione post-sinodale, anche dal punto di vista della sua formale qualificazione<sup>74</sup>, non abroga norme esistenti. Suggerisce

---

<sup>73</sup> M. TEDESCHI, *Nozioni preliminari*, cit., p. 5. Vedi anche A. DONATI, *La globalizzazione cattolica. Humanitas sub Pontifice*, Armando, Roma, 2015, pp. 118-119.

<sup>74</sup> All'Esortazione apostolica non sono usualmente attribuiti gli elementi orientanti che, ad esempio, la comunità dei fedeli riconosce in riferimento alla Lettera enciclica, né la capacità ordinante della Costituzione apostolica. Se non fosse, poi, sufficiente ricordare le difficoltà che si riscontrano nell'addivenire a una precisa tassonomia degli atti pontifici, in ordine alla condizione e alle forme del loro recepimento, va pure ricordato come nel diritto canonico l'*abrogatio legis* funzioni secondo regole parzialmente diverse rispetto ai sistemi secolari, storicamente spesso dandosi nel diritto ecclesiale fenomeni di *abrogatio sine abolitione*. L'assunto e le sue concrete ricadute ermeneutiche erano certamente noti alla canonistica della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX, che, anzi, dà in qualche misura per scontato il doversi sovente misurare con ipotesi di abrogazione tacita, se non quando di intervenuta *desuetudine* normativa. Cfr., a titolo d'esempio, O. GIACCHI, *Formazione e sviluppo della dottrina della interpretazione autentica in diritto canonico*, Vita e Pensiero, Milano,



dei temperamenti applicativi che, in nome di una cautela casistica fondata sul discernimento e sulla gradualità, finiscono per rendere apparentemente più sfuggente e meno chiara l'attuazione della norma. Francesco conclude con una certa efficacia rievocando l'esempio della cura materna che sempre soccorre la prole, anche quando ciò significhi *sporcarsi con il fango della strada*. Tra le immagini più ricorrenti del Pontificato, un'idea forte e reiterata è quella di un'*ecclesia peregrinans* che, nell'atto di avere cura dei "deboli" e degli "imperfetti"<sup>75</sup>, si sente contestualmente essa stessa affetta da debolezze e imperfezioni<sup>76</sup>. Queste ultime non costituiscono alibi per sottrarsi ai *munera* ecclesiastici. Rappresentano, piuttosto, inevitabili condizioni per renderli operanti nel concreto contesto mondano.

Non sorprende che gli estensori della *Correctio* additino negativamente la proposizione iniziale del paragrafo n. 311, per quanto essa possa apparire all'osservatore esterno un'asserzione priva di specifici effetti negativi. La lunga *dissertazione* pontificia sui pregi di una visione non sanzionatoria delle situazioni irregolari è stata corroborata da spunti teologici di orientamento tradizionalistico, interpretati secondo la direttrice della misericordia e del discernimento nel giudizio. In sede di conclusioni, il Pontefice non può che invitare la teologia morale a tenere conto di questo processo motivazionale, in ciò intendendo che se ne auspica il sostegno e la collaborazione<sup>77</sup>. Anche in questo caso, il Papa non sembra dimentico della

---

1935; per una dinamica non esclusivamente legalista delle fonti, vedi anche F. RUFFINI, *La buona fede in materia di prescrizione: storia della teoria canonistica*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1892.

<sup>75</sup> M.D. CHAPMAN, *Introduction: Hope in the Ecumenical Future*, in Id. (ed.), *Hope in the Ecumenical Future*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke, 2017, pp. 9-10; FRANCESCO, *L'umiltà e lo stupore*, cit., pp. 144-145; P. VALLELY, *Pope Francis: Untying the Knots. The struggle for the soul of Catholicism*, Bloomsbury, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney, 2015, p. 168.

<sup>76</sup> Da ciò deriva una precisa accezione dell'attività missionaria della Chiesa che, pur raccontata con parole e immagini semplici, non è affatto priva di problematicità e complessità. Cfr. FRANCESCO, *L'umiltà e lo stupore*, cit., pp. 210-212; T. HUGHSON, *The Holy Spirit and Ecumenism: A Shift from Hope to Charity*, in M.D. Chapman (ed.), *Hope*, cit., p. 27 ss.; P. VALLELY, *Pope Francis*, cit., p. 203 ss.

<sup>77</sup> In calce al paragrafo n. 311, c'è una bella e profonda citazione dal documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, 19 aprile 2007, 2. Tuttavia, al centro delle critiche non è il conclusivo invito alla misericordia, perfezionato in seguito dal riferimento alla Bolla di indizione dell'anno giubilare straordinario, *Misericordiae Vultus* (11 aprile 2015), 15, *Acta Apostolicae Sedis*, 107, 2015, p. 409; semmai, è espressamente stigmatizzato dagli estensori della *Correctio Filialis* il primo capoverso ("*l'insegnamento della teologia morale non dovrebbe tralasciare di fare proprie queste considerazioni, perché seppure è vero che bisogna curare l'integrità dell'insegnamento morale della Chiesa, si deve sempre porre speciale attenzione nel*



lezione dei *Padri* orientali e, addirittura, dello specifico dibattito interno all'ortodossia<sup>78</sup>. Per lungo tempo, i canonisti ortodossi si sono chiesti (e tutt'ora si chiedono) se il diritto canonico, in special modo il diritto penale canonico, dovesse essere ricondotto alla storia della Chiesa o alla teologia morale. Ci si chiede, in sostanza, se i contenuti della norma - in particolare, della norma penale - debbano essere ritenuti espressione di una contingenza storica che va analizzata nel suo svolgersi di salvezza o, piuttosto, debbano essere riguardati come espressione giuridica della tensione trascendente tra il giusto e l'ingiusto<sup>79</sup>. Francesco non prende partito in una questione cui solo allude. Per formazione gesuitica<sup>80</sup>, potrebbe preferire l'approccio casistico, la prudenza pratica delle scienze storiche; tuttavia, non dimentica il significato dell'elaborazione teologico-morale nel processo di implementazione e di giustificazione della norma di diritto umano nella storia della Chiesa. Concordemente con i suoi detrattori, il Pontefice sa che la disciplina canonistica non può essere slegata dalla sua

---

*mettere in evidenza e incoraggiare i valori più alti e centrali del Vangelo, particolarmente il primato della carità come risposta all'iniziativa gratuita dell'amore di Dio").*

<sup>78</sup> Sulle tipicità della riflessione sui rapporti tra gli Stati e le Chiese, nell'ambito ortodosso e, per certi versi, in quello protestante, cfr. **P. LILLO**, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, 3ª ed., Giappichelli, Torino, 2012, p. 90 ss.; sui rapporti tra sinodalità e teologia nella conformazione giuridica delle Chiese ortodosse scismatiche, vedi, per tutti, **E. MORINI**, *La Chiesa Ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996, pp. 350-352.

<sup>79</sup> Echi di questo dibattito sono arrivati nei decenni passati anche nella riflessione occidentale, come dimostra l'ancora utile volume di **J. ERICKSON**, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, St. Vladimir's Seminary, Crestwood, 1991; ha fini più immediatamente divulgativi, che comunque non nascondono la propensione della cultura ortodossa alla bipartizione tra il contributo della teologia morale e quello della storia ecclesiastica, **P. RODOPOULOS**, *An Overview of Orthodox Canon Law*, Orthodox Research Institute, Rollinsford, 2007.

<sup>80</sup> Sull'influenza della teologia gesuitica nell'approccio magisteriale, vedi **A.M. VALLI**, *Intervista su Papa Francesco* (in [www.aldomariavalli.it](http://www.aldomariavalli.it) - l'intervento riproduce in sostanza il testo di un'intervista raccolta per il fascicolo monografico della rivista *Micromega*, 6, 2015, dal titolo *L'Altra Chiesa di Francesco*). Oltre all'influenza della Compagnia di Gesù, andrebbe considerata, ancora, la rilevanza della teologia del popolo di Juan Carlos Scannone, per la formazione di Jorge Mario Bergoglio. Contributi che approfondiscono questo tema e le reciproche connessioni tra il Magistero, la teologia del popolo e la formazione gesuitica del Papa, possono essere ritenuti: **B. SAUVAGET**, *Teologia del popolo. Bergoglio raccontato da un amico*, in *L'Osservatore Romano*, 4 luglio 2015, **J.C. SCANNONE**, *Papa Francesco e la teologia del popolo*, in *la Civiltà Cattolica*, I, 2014, pp. 571-590. Contro ogni tentativo, perciò, di assimilare la formazione teologica *bergogliana* alle più radicali impostazioni dottrinali della teologia della liberazione, cfr. **S. MAGISTER**, *Bergoglio, rivoluzionario a modo suo* (in [www.chiesa.espressonline.it](http://www.chiesa.espressonline.it) - 16 maggio 2013).



specifica *ratio* ispiratrice teologica<sup>81</sup>. E per questo invoca, alla fine di un ragionamento pastorale volto a mitigare le asperità e le diatribe di una questione controversa, il suffragio dei cultori delle scienze sacre. Sol che alcuni di essi, sovente legati alla connotazione specialistica delle loro discipline<sup>82</sup>, hanno sin qui preferito, almeno quanto alla ricezione dell'*Amoris Laetitia*, preservare un osservante dogmatismo concettuale<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Ciò avviene anche perché è il fondamento teologico-morale a individuare le condotte che saranno prescritte attraverso disposizioni obbligatorie. La metodologia testé ricordata è acutamente presentata in **M. MACHINEK**, *My Conscience is Clear (1 Cor 4:4). The Potential Relevance of Paul's Understanding of Conscience for Today's Fundamental Moral Theology*, in A. Abram (ed.), *The future*, cit., p. 71 ss. **FRANCESCO**, *L'umiltà e lo stupore*, cit., pp. 248-249.

<sup>82</sup> Sulla base di un percorso di studi, in realtà, spesso duraturo e qualitativamente autorevole. Alcuni esempi possono contribuire a rappresentare meglio lo specifico angolo visuale di alcuni dei firmatari della *Correctio*, nei rispettivi ambiti di lavoro e ricerca. Vedi, quanto al nucleo del diritto sacramentale, **N. CAPPONI**, *Alcune considerazioni giuridiche in materia di riforma liturgica*, in *Archivio Giuridico "Filippo Serafini"*, 1976, pp. 147-173; sul dialogo ecumenico e su quello interreligioso, **M.A. KOPIEC**, *Cristianesimo e religioni. Verso un inclusivismo cristologico-trinitario*, Aracne, Roma, 2016; sul ruolo della Chiesa nell'istituzione di un immaginario sociale condiviso, **D. MILLET-GÉRARD**, *Le Signe et le Sceau. Variations littéraires sur Le Cantique des Cantiques*, Droz, Geneve, 2010; in merito allo *jus connubii* della donna, **R. SISCOE**, *Robert Siscoe Responds to Fr. Kramer concerning the Case of Celestine III*, in *The Remnant*, 3 March 2017.

<sup>83</sup> Si tratta di un approccio che molti firmatari della *Correctio* rivendicano anche sul piano metodologico e nell'impostazione dei rispettivi studi di argomento ecclesiastico. Cfr. **S. CIRESI**, *Divine Revelation and Myth*, in *Catholic Culture* (<http://www.catholicculture.org>); **M. GASLINI**, *Sulla "struttura" degli enunziati costituzionali*, Giuffrè, Milano, 2002; **M. GUARINI**, *La Chiesa e la sua continuità. Ermeneutica e istanza dogmatica dopo il Vaticano II*, DEUI, Rieti, 2012, pp. 89-117; **L.F. SCHWINDEN**, *O empirismo construtivo de Bas Van Fraassen e a Questão da observabilidade e da ciência* (dissertação submetida ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Filosofia), Florianópolis, 2003, pp. 20-23.