



Domenico Bilotti

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

L'Esortazione apostolica *Amoris Laetitia*. Osservazioni a prima lettura *

SOMMARIO: 1. Considerazioni preliminari. Le possibilità della lettura secondo il Magistero – 2. L'inquadramento pastorale: le molteplici opzioni dell'Episcopato – 3. L'inquadramento giuridico: il raccordo (ricercato) con le riforme ecclesiali – 4. Gli spunti di riflessione riguardo agli istituti civili – 5. Le molteplici fattispecie della crisi matrimoniale – 6. La conferma di una scelta metodologica importante: il contributo delle Conferenze episcopali – 7. Conclusioni (soltanto) provvisorie: gli "appunti di viaggio" per una Chiesa in cammino.

1 – Considerazioni preliminari. Le possibilità della lettura secondo il Magistero

Il 19 marzo del 2016 Papa Francesco ha *licenziato* l'Esortazione apostolica *Amoris Laetitia* sull'amore nella famiglia¹. Il documento fa seguito a due Assemblee Sinodali (quella Generale straordinaria del 18 ottobre 2014 e quella Generale ordinaria del 24 ottobre 2015) che, pur sottolineando in ciascuna occasione tematiche e problemi non sempre coincidenti, hanno identicamente riguardato la riflessione dell'Episcopato cattolico sulla famiglia². Si tratta di questioni che, nella Chiesa cattolica e nel suo diritto, stanno impegnando un dibattito quanto mai largo e significativo. Accanto alla riflessione di contenuto pastorale, infatti, essa stessa non priva di taluni, specifici, profili giuridici, sono intervenute delle modifiche normative in

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ FRANCESCO, *Amoris Laetitia. Esortazione apostolica sull'amore nella famiglia*, Libreria Editrice Vaticana-Edizioni San Paolo, Città del Vaticano-Cinisello Balsamo, 2016. Per le successive citazioni nel testo si farà riferimento alla summenzionata edizione, nonché, in essa, all'introduzione di C. GIACCARDI, M. MAGATTI, *Una famiglia che ama, una Chiesa in cammino*, pp. 5-24.

² Una riflessione del genere ha necessariamente finito per implicare le proposte di riforma in campo giuridico-processuale e giuridico-sacramentale. In questi termini, vedi N. COLAIANNI, *Il giusto processo di delibazione e le "nuove" sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (<http://www.statoechiese.it>), dicembre 2015, p. 1.



materia di processo matrimoniale. Nella forma del *motu proprio*, il Pontefice ha fornito una rinnovata disciplina processual-matrimonialistica in riferimento alla Chiesa latina (*Mitis Iudex Dominus Iesus*) e alle Chiese orientali (*Mitis et Misericors Iesus*), in direzione di una semplificazione del procedimento relativo alla nullità del matrimonio canonico³.

Va segnalato che la disciplina matrimoniale e la regolamentazione delle altre forme di unione affettiva hanno caratterizzato anche il dibattito laico-civile⁴, almeno in Italia, in ragione della legge 20 maggio 2016, n. 76, recante la “Regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina delle convivenze”.

E può ritenersi espressione di un disegno riformatore, in larga misura, simile pure la recente parificazione degli statuti della filiazione⁵,

³ Lettera Apostolica in forma di *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, 15 agosto 2015; Lettera Apostolica in forma di *motu proprio*, *Mitis et Misericors Iesus*, sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, 15 agosto 2015. Entrambi i documenti sono rinvenibili in <http://www.vatican.va>. Sul contesto che ha portato a questa semplificazione, nell’ambito di una proposta di riorganizzazione complessiva dell’attività giudiziaria nel diritto della Chiesa, cfr. **M. del POZZO**, *L’organizzazione giudiziaria ecclesiastica alla luce del m. p. “Mitis Iudex”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2015, pp. 5-6. Rilievi critici sui risultati che l’intervenuto riassetto rischia di produrre in **G. BONI**, *La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi* (parte terza), in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2016, pp. 81-82.

⁴ Ancor prima dell’entrata in vigore della legge in commento, erano emerse, nella giurisprudenza e nella dottrina, delle istanze favorevoli a un’implementazione sostanziale del rapporto coniugale, di là dalla sua formale costituzione. Nell’approntare forme di solidarietà sociale a favore della parte debole del rapporto coniugale, anche in caso di dichiarazione di nullità del matrimonio, **J. PASQUALI CERIOLO**, *Ordine pubblico e sovranità della Repubblica nel proprio ordine (matrimoniale): le Sezioni Unite e la convivenza coniugale triennale come limite alla “delibazione” delle sentenze ecclesiastiche di nullità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., settembre 2014, pp. 16-18; nella prospettiva di riconoscere più adeguatamente la libertà religiosa delle c.d. confessioni di minoranza, in ambito matrimoniale, **N. MARCHEI**, *Matrimoni “religiosi” ed effetti civili*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2010, pp. 10-17; sulle prospettive di una tutela giurisdizionale, sovranazionale ed effettiva, per le convivenze tra persone dello stesso sesso, più di recente, **M. PARISI**, *Verso una tutela nazionale e sovranazionale delle unioni (matrimoniali e civili) tra persone dello stesso sesso? Riflessioni a margine del caso Oliari e altri contro Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2016, pp. 5-11.

⁵ Una sintetica rassegna dei provvedimenti che hanno secondato questo iter (dalla legge 10 dicembre 2012, n. 229, in *Gazzetta Ufficiale*, 17 dicembre 2012, fino al Decreto legislativo 28 dicembre 2013, n. 154 in *Gazzetta Ufficiale*, 8 gennaio 2014, passando per l’approvazione, in Consiglio dei Ministri, 12 luglio 2013, di uno *Schema di decreto*, che fungeva da ponte tra le due fonti richiamate) in **G. FERRANDO**, *La riforma della filiazione*, in *Libro dell’anno del*



non ancora esaustivamente messa alla prova dall'applicazione giurisprudenziale⁶.

Date queste premesse, è agevole comprendere come il dibattito sulla dimensione familiare e, soprattutto, sulla sua regolamentazione, abbia riacquisito evidente centralità tanto nell'ordinamento canonico, quanto in quello civile. Ciò è a maggior ragione vero in riferimento ai rapporti tra i coniugi e agli obblighi da essi assunti nei confronti della prole.

L'Esortazione di Papa Francesco, tuttavia, evita accuratamente riferimenti troppo espliciti alle polemiche sorte nella discussione riguardante il diritto ecclesiale. In più, anche quando si affrontano direttamente questioni di più immediato rilievo civilistico, il testo non indulge nell'eccessiva animosità degli ultimi anni. Si preferisce, piuttosto, vagliare criticamente solo quelle prassi sociali che appaiono, nella visione del Magistero, meritevoli di una riflessione assertiva e propositiva.

L'equilibrio espositivo che connota generalmente l'Esortazione non significa un approccio semplicistico a tutte le questioni presentate. Si tratta, all'opposto, di un documento che menziona problemi particolarmente rilevanti. L'Esortazione *Amoris Laetitia* è un testo lungo e complesso. Inevitabilmente, però, alcuni elementi risultano accennati in modo persino sintetico ed esemplificativo, visto l'elevato numero delle tematiche prese in considerazione.

Il Pontefice ha sottolineato come l'approccio all'Esortazione mal si presti a una precisa tassonomia⁷. Le modalità e i codici interpretativi, attraverso cui leggere il testo, possono, in altre parole, modificarsi in base alle esigenze di chi si misuri con esso. Quello che Papa Francesco afferma in riferimento a specifiche categorie di destinatari dell'Esortazione⁸, può

diritto (2014), in <http://www.treccani.it>.

⁶ Il parere è diffusamente motivato in dottrina. Vedi, tra gli altri, **L. LENTI**, *La sedicente riforma della filiazione*, in *La Nuova Giurisprudenza Civile commentata*, XXXIX, 4, 2013, pp. 202-203; sui prodromi dell'intervenuta riforma, **A. FIGONE**, *La riforma della filiazione e della responsabilità genitoriale*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 80 ss. Taluni profili procedurali in **P. LOVATI, R. RIGON**, *Competenza, procedimenti e ascolto del minore alla luce della riforma della filiazione*, in **AA. VV.**, *La coppia e la famiglia di fatto dopo la riforma della filiazione*, P. Lovati, R. Rigon (a cura di), Giappichelli, Torino, 2014, p. 155 ss.

⁷ Questa appropriata apertura interpretativa è ben visibile in **FRANCESCO**, *Amoris Laetitia*, cit., n. 7.

⁸ In modo meno approfondito, il medesimo spunto metodologico era, tuttavia, espresso anche nell'intervento all'incontro con le famiglie, tenutosi in occasione del viaggio pastorale a Cuba. Il testo della breve comunicazione è espressamente citato nell'Esortazione (*Discorso nell'incontro con le famiglie a Santiago di Cuba*, 22 settembre 2015, in *l'Osservatore Romano*, 24 settembre 2015).



valere, in linea di principio, anche per la lettura e le considerazioni del giurista.

È inevitabile, ad esempio, che il ministro di culto sia maggiormente interessato agli aspetti pastorali, attraverso cui confortare i fedeli rispetto a evenienze dei rapporti familiari, un tempo insolite e rare e oggi assai più frequenti. Una coppia in difficoltà o un genitore alle prese con le sfide educative della sua posizione preferiranno, a propria volta, concentrarsi sulle parti dell'Esortazione che riguardano la loro condizione. Allo stesso modo, un vescovo potrebbe trovare più utile uno studio attento e circostanziato riguardo alle osservazioni del documento che trattano il ruolo dell'Episcopato e il rapporto tra i diversi orientamenti in esso emersi⁹.

Il giurista, che pure è chiamato a fornire o a provare a fornire una lettura più organica, può individuare le sezioni del documento che ritiene più interessanti e studiarne la struttura e i contenuti senza pretendere di approntare un quadro unitario o troppo estensivo.

Il Pontefice non incoraggia, nell'affermare la legittimità e la specificità di questa pluralità di approcci, un'indebita parcellizzazione del Magistero. Al contrario, consapevole della complessità del documento e dei problemi cui esso si riferisce, sprona ciascuno a concentrarsi sulle questioni che in coscienza ritiene più importanti e significative.

La struttura redazionale dell'Esortazione sembra assecondare questa scelta ermeneutica in almeno due sensi. Si tratta, infatti, di un documento insolitamente lungo, oltre che incentrato su argomenti, pur tra loro intimamente collegati, impegnativi e delicati. Pretendere che la semplice lettura possa rendere esaustivamente edotti di tutte le questioni connesse sarebbe un errore di prospettiva e costituirebbe una forzatura rispetto alle scelte, più graduali e circostanziate, proposte dal Magistero¹⁰. L'attenzione alla titolazione dei diversi paragrafi e la suddivisione tematica dei capitoli rendono possibile una mappatura preliminare dei problemi che stanno interessando gli istituti del diritto di famiglia (canonico e civile). Ogni

⁹ L'approfondimento del ruolo dell'Episcopato in una prospettiva pastorale, anche nel più specifico ambito del diritto matrimoniale, deve intendersi come un'importante acquisizione realizzatasi a partire dal Concilio Vaticano II. Questa *riscoperta* è, insieme agli altri elementi significativi emersi nel Concilio, considerata quale espressione della visione personalistica del matrimonio cristiano e quale presupposto giuridico-culturale della disciplina di cui al *Corpus Iuris Canonici* del 1983 in L. MUSSELLI, *Il matrimonio canonico: definizione, fini e proprietà essenziali*, in L. MUSSELLI, M. d'ARIENZO, M. TEDESCHI, P. VALDRINI, *Manuale di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 133-135.

¹⁰ Il dato è rilevato, quanto alla complessiva azione pastorale del Pontefice, in S. BERLINGÒ, *Nel silenzio del diritto. Risonanze canonistiche*, a cura di S. Domianello, A. Licastro, A. Mantineo, il Mulino, Bologna, 2015, pp. 9-18.



capitolo e ogni paragrafo presentano una tematica, confrontano posizioni, sospingono a una prosecuzione della ricerca, del dibattito e della riflessione comune nella comunità dei fedeli. Hanno, come si è autorevolmente osservato¹¹, la funzione di gettare le basi per ulteriori proposte e prospettive di miglioramento, giuridico e pastorale. Rispetto a queste ipotesi evolutive, l'Esortazione *Amoris Laetitia* presenta, in modo sufficientemente ampio e non reticente, il quadro delle problematiche in gioco. Non tutte potranno essere risolte nella stessa maniera e nello stesso momento. La percezione dei *christifideles*, ritenuta rilevante anche per l'interpretazione giuridica¹², suggerirà, dal punto di vista pratico, quali aspetti delle problematiche familiari risultino più urgenti e manifesti. Il Magistero non ignora, né insegue, il *sensus fidei*; cerca, piuttosto, di disporsi a riceverlo meglio, in una visione non meramente didascalica del *munus docendi* ecclesiastico¹³.

2 – L'inquadramento pastorale: le molteplici opzioni dell'Episcopato

L'approccio già ricordato si era evidenziato durante il Sinodo dei Vescovi¹⁴ e suggerisce al lettore una prima ricostruzione circa le modalità e le circostanze della stesura del documento.

L'Esortazione *Amoris Laetitia* ha un rilievo simbolico non trascurabile, qualunque voglia esserne l'approccio alla lettura. Potrà essere quello suggerito dal Pontefice, a fini prettamente pastorali. E ben potrà essere quello più organico e sistematico, prudentemente avanzato nel paragrafo precedente, al fine di una più ampia disamina delle implicazioni giuridiche dei temi trattati. Ciò non pare modificare un dato da tempo rilevato in dottrina. La disciplina e la pastorale della famiglia e del

¹¹ Vedi C. GIACCARDI, M. MAGATTI, *Una famiglia*, cit., pp. 8-10, fornendo, invero, una ricostruzione integralmente elogiativa dei contenuti del testo e del suo approccio espositivo.

¹² Finisce per prediligere gli spunti dogmatici M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, pp. 387-388; si ritiene, qui, preferibile l'approccio di R. BERTOLINO, *Sensus fidei et coutume dans le droit de L'Eglise*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1986, pp. 227-243.

¹³ G. RIVETTI, *Il fenomeno associativo nell'ordinamento della Chiesa tra libertà e autorità*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 101-102; ancor prima, vedasi P. GROSSI, *Novità e tradizione nel diritto sacro*, in *Foro italiano*, V, 1983, p. 173.

¹⁴ A questa modalità di intervento, certo ancora perfettibile quanto ai contenuti, fa riferimento P. MONETA, *Processo di nullità, matrimonio e famiglia nell'attuale dibattito sinodale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2015, pp. 11-19.



matrimonio sono declinate nell'Episcopato secondo sensibilità diverse¹⁵. L'unitarietà negli sforzi concreti o negli intendimenti di lunga durata non ha impedito che si formassero approcci diversificati e, persino, strumenti d'analisi parzialmente contrapposti.

L'assise sinodale sulla famiglia, contrariamente alla percezione spesso arrivatane nell'opinione pubblica¹⁶, non è stata la sede occasionale di scontri e frizioni tra tesi divergenti. In essa, al contrario, le posizioni più distanti hanno raggiunto una pur interlocutoria fase di stabilità, che ha consentito l'approvazione di una Relazione conclusiva. La pluralità di prospettive emerse, di cui finiscono per dar conto tanto l'Esortazione apostolica, quanto la *Relatio*, è il segnale di una divergenza ben più risalente. Questo acceso dibattito si è consumato tra orientamenti pastorali, interpretazioni teologiche e proposte giuridiche di riforma e innovazione non occasionalmente in contrasto¹⁷. La diversità di posizioni e di approcci non nasce nei lavori sinodali, né nell'interpretazione dell'Esortazione. Il Sinodo e l'Esortazione costituiscono, anzi, momenti di una riflessione comune, più ampia e partecipata del dibattito giuridico-canonico sugli specifici punti controversi.

Le diverse Conferenze episcopali nazionali avevano avuto, negli anni, contrapposizioni su una pluralità di temi. Di queste contrapposizioni l'Esortazione non fornisce una mappatura analitica, facendo prevalere i profili di impegno e sforzo elaborativo comune. Va segnalato, per altro verso, che in più circostanze le diatribe non avevano riguardato ipotesi di scontro e tensioni tra Conferenze di Paesi diversi, attestate su posizioni inconciliabili. Ben più spesso, si erano evidenziate criticità tra alcuni esponenti del medesimo Episcopato nazionale¹⁸ o, addirittura, da parte di alcune Conferenze episcopali nei confronti della Santa Sede.

¹⁵ Il dato testé rilevato riverbera inevitabilmente anche sull'applicazione giurisprudenziale del diritto, arricchendone le modalità esplicative, piuttosto che smentendone l'intrinseca unitarietà. Tale avviso trova più diffusa giustificazione in **G. ERLEBACH**, *Le prassi locali nelle cause di nullità matrimoniale*, in *Matrimonio canonico e culture*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, pp. 193-195.

¹⁶ Impressioni diffuse, forse, assecondate da ricostruzioni, dove, volta per volta, prevalevano alcuni elementi, in danno degli altri e, soprattutto, di una lettura complessiva delle assisi sinodali. Cfr. **D. CASTELLANO LUBOV**, *Nel Sinodo disaccordi, ma non divisioni*, in *Zenit*, 20 ottobre 2014; **A. DONAGGIO**, *Papa Francesco e le divisioni del Sinodo*, in *Articolo 21*, 22 ottobre 2014; **M. MATZUZZI**, *Sinodo sulla famiglia, ecco visioni e divisioni tra vescovi*, 5 ottobre 2014.

¹⁷ Sui presupposti delle divergenze avutesi, ma in prospettiva di un loro superamento, **V. PAGLIA**, *A trent'anni dalla Carta dei Diritti della Famiglia*, in M. Tinti (a cura di), *Famiglia e diritto nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2014, pp. 11-20.

¹⁸ Questa è, ad esempio, la tesi del Cardinale di Westminster, Vincent Nichols, riportata



Tra i casi più noti, sia consentito di ricordare quello relativo al documento dei Vescovi austriaci, durante il Pontificato di Benedetto XVI¹⁹. In quella circostanza, oggetto della polemica non era che collateralmente il tema della famiglia. In realtà, il fronte polemico si era acceso riguardo alle posizioni di Benedetto XVI sulle legislazioni civili in materia di questioni bioetiche. Si era lamentata, da parte di taluni²⁰, la sovraesposizione pubblica di posizioni apertamente conflittuali, improntate, secondo queste ricostruzioni, a una visione esageratamente tradizionalistica della dottrina ecclesiale²¹. I punti di contatto con le tematiche del matrimonio e della famiglia, ancorché limitati, non erano di secondo piano. Il dibattito pubblico, infatti, registrava la crescente attenzione nei confronti della divaricazione tra la genitorialità biologica e quella legale. Iniziava, inoltre, a farsi largo una riflessione sull'idoneità dei conviventi del medesimo sesso ad assumere gli obblighi tipici della funzione genitoriale²².

Le questioni erano di grande interesse, ma venivano sostanzialmente ricondotte al tema dei rapporti tra l'Episcopato e il Pontificato, tra le prassi sociali e il Magistero, tra la varietà delle esperienze locali e la *costituzione*

in **D. CASTELLANO LUBOV**, *Nel Sinodo disaccordi, ma non divisioni*, cit.

¹⁹ In verità, il ricordato documento – come altri di segno affine – non vide soltanto una certa condivisione nell'Episcopato, ma fu anche analizzato e, entro certi limiti, diffuso nei diversi contesti parrocchiali. Un resoconto di quella non fortunata fase di relazioni tra il Pontefice e l'Episcopato europeo poteva leggersi in **S. MAGISTER**, *Il papa, i cardinali, i gesuiti. Tre risposte allo scandalo*, in <http://www.chiesa.espressonline.it>.

²⁰ Una lettura di questo segno trovavasi, ad esempio, in **M. MANTELLO**, *I preti austriaci si ribellano alla Chiesa di Roma*, in *Micromega online*, 21 luglio 2011. Sulla stessa *Rivista*, però, appaiono più corrette le precisazioni metodologiche di **C.A. VIANO**, *Tra coscienza infelice e democrazia: il caso dell'obiezione di coscienza*, 21 giugno 2016.

²¹ L'eccessiva semplificazione di dissensi siffatti non giova alla qualità della produzione normativa, ad avviso di **P. AMENTA**, *Annotazioni e riflessioni sull'iter di approvazione dell'Istruzione Dignitas Connubii*, in G. Dalla Torre, C. Gullo, G. Boni (a cura di), *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012, pp. 39-40.

²² Si tratta di un dibattito che ha impegnato intensamente la dottrina nell'ultimo decennio. Alcune voci di questa elaborazione critica e, spesso, in reciproco disaccordo, possono ritenersi **M. MONTALTI**, *La separazione dei poteri e il riconoscimento del matrimonio tra persone dello stesso sesso*, in F. Bilotta (a cura di), *Le unioni tra persone dello stesso sesso. Profili di diritto civile, comunitario e comparato*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, p. 69 ss. (nel medesimo volume, un più ampio inquadramento retrospettivo, quanto all'ordinamento nazionale, in **C. BERTONE**, *Le coppie dello stesso sesso in Italia*, pp. 51-55); **F. BUSNELLI**, *Procreazione artificiale, filiazione adottiva*, in *Famiglia*, 2003, p. 23; **M. CASTELLANETA**, *Legittimo il rifiuto delle singole autorità nazionali di consentire l'adozione a coppie omosessuali*. Nota a Corte europea – dir. Uomo – Sezione V – Sentenza 15 marzo 2012, Ricorso n. 25951/07, in *Guida al Diritto*, 2012, 14, p. 41.



formale della Chiesa²³. Il ricordato documento, in alcuni punti effettivamente in grado di aprire nuove occasioni di confronto, si concludeva, però, con una non meglio precisata e difficilmente attendibile invocazione all'obiezione di coscienza, nei confronti degli orientamenti magisteriali. Proprio conclusioni siffatte sembravano, in realtà, meno sostenibili. La stessa Esortazione *Amoris Laetitia*, in linea con numerose fonti del Magistero, ricorda gli istituti del diritto canonico che autorizzano una visione dinamica e creativa dell'ottemperanza legale²⁴. La loro attivazione prescinde dal riferimento all'istituto tipicamente pubblicistico dell'obiezione di coscienza. Quest'ultima opera nei confronti di una norma civile²⁵, cui si sceglie di non obbedire in forza di ragioni di coscienza, anche e non esclusivamente motivate dal punto di vista religioso. Nell'ambito canonistico, la configurabilità *tout court* di un'obiezione di coscienza all'istruzione apicale o alla norma particolare appare ancora più problematica e ardua da sostenersi.

Più recentemente, si è tornati a parlare della richiesta di forme di obiezione, stavolta correttamente indirizzate nei confronti di norme pubblicistiche non di promanazione ecclesiale. Si fa riferimento alla recente asserzione di Papa Francesco circa la *registrazione* amministrativistica delle unioni civili tra persone dello stesso sesso²⁶.

In questo caso, non si registrano ancora posizioni platealmente contrastanti nell'Episcopato e pare che l'affermazione del Pontefice non abbia, sin qui, ottenuto particolare seguito nemmeno nella riflessione dottrinale. Francesco ha sinteticamente sostenuto l'opportunità di prevedere l'obiezione di coscienza a favore del funzionario statale²⁷, nel caso della regolarizzazione amministrativa dell'unione civile.

²³ Si tratta di una lettura esplicativa, tradizionalmente dinamica e mutevole, del dibattito interno alla Chiesa cattolica. Cfr. **G. RUGGIERI**, *La sollicitudo omnium ecclesiarum tra universalismo e comunione*, in R. La Delfa (a cura di), *Primato e collegialità. "Partecipi della sollecitudine per tutte le Chiese"*, Città Nuova, Roma, 2008, pp. 37-38.

²⁴ Su istituti siffatti, pur davanti a un contesto ecclesiale che non sempre ha saputo valorizzarli, faceva il punto **G. COMOTTI**, *Obbedienza della fede e libertà religiosa: manifestazione del pensiero e diritto al dissenso nell'ordinamento canonico*, nei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2008, 1, pp. 233-256.

²⁵ **G. DI COSIMO**, *Coscienza e costituzione. I limiti del diritto di fronte ai convincimenti interiori della persona*, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 18-20, 47-54.

²⁶ È ampio, ancorché talvolta polemico, il resoconto di **S. MAGISTER**, *Viva gli obiettori contro il matrimonio omosessuale. Il Papa zittisce "Avvenire"*, in *l'Espresso Online*, 17 maggio 2016.

²⁷ In realtà, il Pontefice estendeva questo invito all'obiezione, anche nei confronti degli amministratori comunali, nell'adeguamento delle rispettive istituzioni alle nuove previsioni legislative in tema di unioni civili. Il dato è accolto, pur per ricavarne un



Una misura siffatta è stata proposta anche nel dibattito italiano²⁸. Si è ritenuto, cioè, che il funzionario statale sia titolato a non compiere l'atto richiestogli perché in conflitto con le proprie posizioni sulla riconoscibilità, o meno, del legame tra i conviventi omosessuali. Questa posizione non è stata recepita dal legislatore civile, che pure ha concluso la questione, nei lavori parlamentari, con una certa sbrigatività²⁹. Il tema poteva meritare indubbiamente un dibattito più ampio. La condotta richiesta dalla legge al funzionario non sembra, *stricto iure*, integrare una vera e propria dichiarazione di volontà³⁰. Si esaurisce, più specificamente, nell'attestazione conseguente ad atti compiuti da altri e a una dichiarazione estranea alla sfera volitiva del funzionario.

L'affermazione del Pontefice, per altro verso, era stata piuttosto stringata su queste ipotetiche forme obiettorie *de iure condendo*. Molto più accorata e ampia era, invece, risultata la parte dell'intervento pontificio relativa alla riconducibilità dell'obiezione di coscienza nel novero dei diritti fondamentali³¹. Si tratta di una posizione interessante, che vescovi e religiosi, come pure studiosi laici, non mancheranno di riprendere. È bene segnalare, tuttavia, come la dottrina giuridica maggioritaria tenda a distinguere la *libertà* di coscienza dall'*obiezione* in senso stretto³². La prima rientra senza alcun dubbio nei diritti fondamentali: appartiene alla libera

posizionamento politico, probabilmente, estraneo agli intendimenti del Papa, in **M. MALPICA**, *Il Papa apre ai sindaci-obiettori*, in *il Giornale*, 18 maggio 2016.

²⁸ Sul diritto all'obiezione di coscienza per i *marriage officers*, in una prospettiva comparatistica, invero marcatamente critica, **E. CALÒ**, *Matrimonio à la carte. Matrimoni, convivenze registrate e divorzi dopo l'intervento comunitario*, Giuffrè, Milano, 2009, pp. 176-177.

²⁹ Non si danno, però, distinzioni, quali quelle, qui, proposte, tra l'*obiezione* di coscienza e la *libertà* di coscienza, nel resoconto di **M. MATZUZZI**, *Il pugno del Papa: "anche la libertà di coscienza è un diritto umano"*, in *il Foglio*, 28 settembre 2015.

³⁰ Anche se persino interpretazioni parimenti assertive invitano a non segmentare artificialmente le condotte del soggetto, nell'esercizio delle sue attribuzioni amministrativistiche o giurisdizionali. Vedi, per un dibattito, ormai, superato, **E. ROSSI**, *L'obiezione di coscienza del giudice*, in *Foro italiano*, 1988, I, p. 759 ss.

³¹ Alcune tesi di questo tipo, pur desunte prevalentemente dal dibattito della giuspubblicistica tedesca, si trovano in **L. DI CARLO**, *Diritti fondamentali tra teoria del discorso e prospettive istituzionalistiche*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 147 ss.

³² L'obiezione di coscienza è considerata un istituto che si pone a tutela della libertà di coscienza, ma che non ne esaurisce il significato costituzionale, in **I. NICOTRA**, *Diritto pubblico e costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 119-120; **C. COLAPIETRO**, **M. RUOTOLO**, *Diritti e libertà*, in F. Modugno (a cura di), *Diritto Pubblico*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 637-638; **M. CAVINO**, **L. CONTE**, *Il diritto pubblico e la sua economia*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2014, p. 422. Ulteriori elementi per la corretta enucleazione delle differenze tra l'obiezione di coscienza, la libertà religiosa e la libertà di coscienza in **P. LILLO**, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 61.



formazione della persona e al suo pieno sviluppo. La seconda, in special modo se intesa come obiezione *secundum legem*, consiste, invece, nel successivo riconoscimento del diritto a non porre in essere alcune condotte, pur normativamente richieste, per ragioni di coscienza³³. Si tratta di un istituto a promozione e a tutela della *libertà* di coscienza, che ne è presupposto. La libertà di coscienza, tuttavia, non si esaurisce nelle ipotesi di un riconoscimento legislativo del diritto all'obiezione, indicando uno spazio di libertà comparativamente più ampio. La libertà di coscienza è strettamente correlata alla sfera esistenziale della persona, al suo intrinseco modo di credere e di pensare. Questo discorso non è pienamente traslabile all'*obiezione* di coscienza, poiché essa consiste nell'esonazione da condotte specifiche, esteriormente riconoscibili e destinate a produrre effetti anche nei confronti di soggetti terzi. Se si potesse mutuare pienamente la terminologia canonistica, si potrebbe concludere che la libertà di coscienza ha come proprio, primo, ambito esplicativo quello del *foro interno*. L'obiezione ne è una più diretta e conseguente proiezione anche in profili di *foro esterno*.

3 – L'inquadramento giuridico: il raccordo (ricercato) con le riforme ecclesiali

Ben al di là degli specifici episodi sin qui richiamati, sarebbe riduttivo ritenere che l'Esortazione apostolica abbia soltanto un ampio e irrisolto dibattito episcopale cui riferirsi. Una varietà di posizioni, talvolta irriducibili a sistema, ha connotato da tempo la riflessione dei Vescovi e delle Conferenze episcopali, segnalando orientamenti largamente diversificati, pur nell'unitarietà della prospettiva cristiana.

Il Pontefice non poteva limitarsi a descrivere i presupposti dell'Esortazione dal punto di vista esclusivamente sinodale. Appare una scelta opportuna limitare, ma non eliminare, nel testo conclusivo del documento, i riferimenti alla riforma del processo matrimoniale canonico³⁴. Se l'Esortazione ha inevitabilmente un contenuto marcatamente pastorale, essa non può tacere del percorso di riforme giuridiche intrapreso. Nel caso

³³ In proposito, V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, ESI, Napoli, 2009, pp. 9-10.

³⁴ Eccezione fatta per *Amoris Laetitia*, cit., n. 244, pp. 212-213, dove, però, la citazione letterale riguarda l'inquadramento del Vescovo nell'attività giudiziaria e si riferisce al *Preambolo*, III: "[...] lo stesso Vescovo nella sua Chiesa, di cui è costituito pastore e capo, è per ciò stesso giudice tra i fedeli a lui affidati".



del diritto processuale canonico, più che le scelte dell'Episcopato, a essere divise sembrano le prospettive della dottrina e degli operatori del diritto. È, tuttavia, possibile isolare alcune posizioni dottrinali che, in modo esemplificativo, rappresentano adeguatamente il modo in cui gli studiosi hanno commentato l'iter riformatore intrapreso da Francesco. È emersa, in prima istanza, la posizione di chi ha accolto favorevolmente il progetto di riorganizzazione della disciplina matrimoniale processuale. In questo ambito, voci autorevoli hanno ridimensionato, però, la presunta portata innovativa del provvedimento e hanno, piuttosto, sottolineato alcuni elementi di continuità rispetto agli interventi modificativi già portati avanti da Benedetto XVI³⁵.

Non sono mancate, inoltre, posizioni di segno chiaramente favorevole alla riforma pontificia, che, anzi, arrivano a considerarla il preludio a cambiamenti di più vasta portata³⁶. In questo senso, ci si spinge a considerare l'opportunità o, comunque sia, la possibilità di una *de-giuridificazione* del matrimonio canonico e di una *de-formalizzazione* del processo di nullità a esso relativo. Questa ricostruzione ha alcuni elementi positivi, nel momento in cui invita l'interprete del diritto a concentrarsi sugli aspetti sostanziali del rapporto coniugale³⁷. Non sembra che l'eventuale esito auspicato, nel processo riformatore, finirà per essere così immediato, né, in realtà, corrispondente a una piena semplificazione procedurale³⁸, unita al ridimensionamento delle questioni maggiormente formalistiche e divisive.

³⁵ Una continuità estesa agli intendimenti veicolati nell'applicazione della legge. Di questo avviso, **M. del POZZO**, *L'organizzazione giudiziaria*, cit., p. 3, il quale, opportunamente, rinvia, in materia d'interpretazione del diritto processuale canonico, a **E. BAURA**, *La realtà disciplinata quale criterio interpretativo giuridico della legge*, in *Ius Ecclesiae*, 2012, 24, pp. 701-718.

³⁶ Di questo auspicio si fa interprete, ad esempio, **N. COLAIANNI**, *Il giusto processo di deliberazione*, cit., pp. 3-6.

³⁷ **S. BERLINGÒ**, *Nel silenzio del diritto*, cit., pp. 337-341; **M. TEDESCHI**, *Sulla natura del matrimonio canonico. La copulatheoria*, in G. Dalla Torre, C. Gullo, G. Boni (a cura di), *Veritas non auctoritas*, cit., pp. 481-482.

³⁸ Va osservato, del resto, che le esigenze di razionalizzazione procedurale spesso si concludono prevalentemente sul piano del *rito* processuale e del suo svolgimento. Non implicano necessariamente, cioè, una valutazione problematica degli istituti sostanziali oggetto del contenzioso. Sul peculiare atteggiarsi di queste differenze nell'ordinamento canonico, cfr. **M. del POZZO**, *Il processo matrimoniale più breve davanti al vescovo*, Edizioni Santa Croce, Roma, 2016, pp. 26-27. Lo stesso Autore (alle pp. 32-33) osserva, in tema di *processus brevior coram Episcopo*, che la cognizione del Vescovo, nel contesto del *rito più breve*, realizza, in ogni caso, anche valori di carattere sostanziale (nell'ipotesi in esame, l'esigenza di *proximità* nell'amministrazione della giustizia). Sui rapporti tra *favor veritatis*



Un altro orientamento emerso tende, all'opposto, a valutare molto criticamente la riforma intervenuta e ad attenderne i necessari passaggi attuativi con diffuso scetticismo³⁹. Secondo prospettive di studio di questo tipo, una rinnovata riflessione sulla valenza giuridico-teologica del vincolo matrimoniale canonico è di gran lunga preferibile a un generico apprezzamento verso innovazioni che dovranno essere, poi, puntualmente verificate nella prassi e nella giurisprudenza⁴⁰.

Non sembri paradossale sottolineare come tutte e tre queste posizioni abbiano degli elementi condivisibili, che, a garanzia del buon esito dei cambiamenti intervenuti, dovranno essere analizzati congiuntamente. È, infatti, necessario raccordare il *motu proprio* di Francesco per il Codice di Diritto Canonico (e l'omologo provvedimento per il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali) ai primi interventi modificativi realizzati da Benedetto XVI, sottolineando nella pratica giudiziaria gli elementi ulteriormente meritevoli di essere emendati⁴¹. Si dovrà, inoltre, considerare con maggior cura la nullità matrimoniale, in modo particolare quando essa, sul piano formale, possa arrivare a risultati incompatibili rispetto a esigenze di giustizia sostanziale⁴². Nel fare ciò, però, appare sconsigliabile, oltre che difficilmente realizzabile, mettere da parte la plurisecolare tradizione canonistica sul vincolo matrimoniale e sulla sua disciplina giuridica processuale⁴³. In essa, all'opposto, sembrano sussistere profili d'interesse

e attività giudiziaria nel diritto ecclesiale, vedi anche **A. BETTETINI**, *Stabilità della sentenza e sistema delle impugnazioni nel nuovo processo matrimoniale canonico*, in **AA. VV.**, *Studi per Giovanni Nicosia*, Giuffrè, Milano, I, 2007, p. 511 ss.

³⁹ In proposito, vedasi la lunga analisi di **G. BONI**, *La recente riforma*, cit., pp. 53-61.

⁴⁰ Quanto al profilo, ad esempio, della *gratuità delle procedure*, il rischio di un persistente (o aggravato) "divario tra tribunali virtuosi e non, con trattamento differenziato dei christifideles" è segnalato non senza ragioni in **G. BONI**, *La recente riforma*, cit., p. 64.

⁴¹ Né andrebbero sottovalutati gli aspetti interlocutori di un troppo rapido avvicinarsi degli interventi riformatori, in assenza di una loro applicazione sistematica e durevole. Alcune di queste perplessità potevano leggersi, tra gli altri, in **J. LLOBELL**, *La natura giuridica e la ricezione ecclesiale dell'istr. "Dignitas Connubii"*, in *Ius Ecclesiae*, 2006, 18, pp. 344-354.

⁴² Per un analitico approfondimento di questa prospettiva, vedi **C. DOUNOT**, *La réforme de la procédure des nullités de mariage au regard des principes juridiques*, in C. Dounot, F. Dussaubat (dir.), *La réforme des nullités de mariage, une étude critique*, Artège Lethielleux, Lagny sur Marne, 2016, pp. 63-64.

⁴³ Ed è, invero, condivisibile quella dottrina che sconsiglia di fornire letture troppo disarticolate o, peggio, *disgiuntive* delle disposizioni sostanziali e di quelle procedurali. Vedi **G. GHIRLANDA**, *L'amore coniugale dono dello Spirito e ministero per la Chiesa*, in G. Dalla Torre, C. Gullo, G. Boni (a cura di), *Veritas non auctoritas*, cit., pp. 287-302.



anche rispetto alla situazione presente, oltre che valori e metodi che meriterebbero una circostanziata e matura rivisitazione⁴⁴.

Il Magistero, comprensibilmente, non prende posizione con autoindulgenza su riforme che sono state compiute in piena aderenza a un progetto ecclesiale ed ecclesiologico di più ampio respiro. Dal testo dell'Esortazione, emerge, in ogni caso, una difesa delle scelte compiute. Ancor più, si evidenziano le ipotesi di un ulteriore ripensamento critico, da realizzarsi, sul piano normativo, non necessariamente in tempi brevi, ma nell'ambito di una visione collegiale dei *munera* ecclesiastici.

È indicativo di un meditato ripensamento anche l'approccio di Francesco nei confronti delle Chiese orientali. Si è apprezzato, dal punto di vista della razionalità legale-formale, che gli interventi modificativi, in ambito matrimonialistico, distinguessero in due provvedimenti distinti le norme destinate al diritto canonico occidentale e quelle rivolte al diritto orientale.

Il rapporto con le Chiese orientali e con la loro elaborazione concettuale e canonistica potrà, in futuro, rivelarsi proficuo per cercare di attuare nel miglior modo possibile, tra gli altri aspetti, l'intervenuta riforma del diritto penale canonico. Nelle esperienze orientali, infatti, la dimensione *medicinale* della pena è affrontata con particolare rigore espositivo e con un'attenzione etico-spirituale che presenta profili di originalità e meritevolezza⁴⁵.

È, invece, controverso ed esula dagli obiettivi della presente analisi chiedersi se il più avvertito raccordo tra il diritto canonico occidentale e quello orientale possa essere contemporaneamente foriero di un ulteriore avvicinamento tra il Cattolicesimo romano e le Chiese ortodosse⁴⁶. Rispetto

⁴⁴ Lo spunto è accolto, anche quanto ai profili di originalità della *matrimonialistica* ecclesiale, in **T. COLLIN**, *Dans quelle mesures la culture influence-t-elle les conditions de validité du consentement matrimonial?*, in C. Dounot, F. Dussaubat (dir.), *La réforme*, cit., pp. 38-39; in ordine alle opportunità di una rivalutazione che funga, innanzitutto, da occasione di perfezionamento e specializzazione per i giudici ecclesiastici (e civili), vedi **M. J. ROCA FERNANDEZ**, *La reforma del proceso canónico de las causas de nulidad matrimonial: de las propuestas previas a la nueva regulación*, in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 2015, p. 40.

⁴⁵ Il senso di questa riflessione emerge in **M. VENTURA**, *Pena e penitenza nel diritto canonico postconciliare*, ESI, Napoli, 1996, pp. 31-64; **R. BOTTA**, *La norma penale nel diritto della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 7 ss.

⁴⁶ Lo spunto può, però, essere inquadrato in una riflessione dottrinale ampia e consolidata. Vedi, tra gli altri, **G. BRUNI**, *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, p. 331 ss.; **P.G. QUICKE**, *Le Chiese ortodosse orientali*, in <http://www.vatican.va>.



a esse, innegabilmente, le Chiese cattoliche orientali possono rappresentare un modello d'incontro e di mediazione tra il paradigma canonico-occidentale e quello ortodosso-*autocefalo*. Sembra, tuttavia, intempestivo chiedersi se le riforme intervenute in ambito matrimoniale possano, o meno, rileggersi anche in prospettiva ecumenica. Va ricordato, infatti, che, al n. 247, l'Esortazione reitera un'impostazione ambivalente riguardo ai *matrimoni misti*, nell'ambito della cultura e della religione cristiana⁴⁷. Essi sono apprezzati in quanto espressione di un sentire fondamentalmente comune e di una visione dell'unione coniugale specifica. Dal punto di vista giuridico e, in particolar modo, giuridico-sacramentale, l'Esortazione continua, assecondando orientamenti già emersi nel diritto e nel Magistero, a valutare le ipotesi dei *matrimoni misti* nella cornice di una propria, precipua, specificità e, per certi versi, eccezionalità⁴⁸.

Nel paragrafo ricordato, piuttosto, appare significativa in prospettiva ecumenica l'attenzione rivolta alla collaborazione responsabile dei ministri di culto, intesa anche nei rapporti reciproci e non solo a beneficio dei coniugi.

In modo più sistematico, i lineamenti di una maggiore integrazione tra le due prospettive normative (quella occidentale e quella orientale) sono esplicitati, anche sotto il profilo teologico, al n. 75 dell'Esortazione⁴⁹. Nel passaggio ricordato, infatti, il Pontefice elogia esplicitamente l'attenzione che i pastori orientali rivolgono all'azione divina nel sacramento matrimoniale. Questa *azione*, anche ai sensi del successivo n. 122, costituisce, altresì, l'*eccedenza* del matrimonio cristiano rispetto alle altre forme dell'unione matrimoniale originatesi nell'esperienza giuridica umana⁵⁰.

⁴⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'Ecumenismo*, 25 marzo 1993, nn. 159-160, secondo cui il dato fondamentale è rappresentato da una situazione nella quale "ricevono il sacramento del matrimonio cristiano due cristiani battezzati".

⁴⁸ Dal paragrafo richiamato (il quale, a propria volta, riprende PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio*, cit.): "sebbene gli sposi di un matrimonio misto abbiano in comune i sacramenti del battesimo e del matrimonio, la condivisione dell'Eucaristia non può essere che eccezionale".

⁴⁹ Si noti, soprattutto, la conclusione del paragrafo richiamato: "in ogni caso, abbiamo bisogno di riflettere ulteriormente circa l'azione divina nel rito nuziale, che è posta in grande risalto nelle Chiese orientali, con l'attribuire particolare importanza alla benedizione dei contraenti come segno del dono dello spirito".

⁵⁰ *Amoris Laetitia*, cit., n. 122, p. 117, in riferimento, in particolar modo, a GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981), n. 9, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1982, p. 74, ad avviso del quale il matrimonio non può essere compreso se non come "un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio".



4 – Gli spunti di riflessione riguardo agli istituti civili

L'Esortazione apostolica presenta ulteriori elementi di interesse anche in riferimento a questioni e problematiche che esulano dalla sfera prettamente canonistica. Come ha ricordato il Pontefice, l'esigenza di redigere e concludere l'Esortazione ha fatto seguito alla Relazione finale del Sinodo sulla famiglia, al fine di presentare ai fedeli un orientamento più accessibile e chiaro. Ciò non significa sminuire il lavoro dei Padri sinodali, né, invero, implica il tentativo di superare le diverse posizioni emerse, attraverso un documento più schematico e banalizzante. Al contrario, Papa Francesco ha espressamente riconosciuto che riflettere sul destino della famiglia significa mettere a confronto istituti, prassi e convinzioni che non riguardano esclusivamente il diritto canonico, ma che interrogano con pari intensità la società e le scienze giuridiche.

La Chiesa deve innanzitutto agire, come ha ripetutamente ribadito Francesco, per emendare i propri errori e riformare le proprie istituzioni. Esse non sempre sono state in grado di prestare assistenza pastorale ai fedeli e hanno, talvolta, concorso a riprodurre prassi inique o abusive.

Ciò non vuol dire che la Chiesa debba rinunciare a interrogarsi sulle sfide della contemporaneità, anche negli ambiti e nelle materie che non riguardano direttamente la sua costituzione gerarchica o il suo messaggio apostolico. Deve, al contrario, favorire una sensibilità nuova e più incisiva nel contrasto alle perduranti ingiustizie sociali.

Considerata la prospettiva di Papa Francesco, non stupisce che siano ripresi, nell'Esortazione, alcuni dei punti più complessi e *ostici* della *Relatio* sinodale, pur quando non direttamente riguardanti la disciplina giuridico-canonica della famiglia.

L'Esortazione reitera, ad esempio, una dura condanna allo sfruttamento sessuale e lo fa secondo un duplice intendimento, consapevolmente percorso dal Pontefice anche al tempo della sua esperienza nell'Episcopato argentino⁵¹. In primo luogo, oltre alla generale condanna dello sfruttamento sessuale comunque perpetrato, si evidenzia la ancor maggiore gravità del fenomeno quando riguarda soggetti minori. Troppo spesso, minorenni in ogni parte del pianeta – e, soprattutto, nei Paesi del cd. Terzo Mondo – vengono sottratti alle famiglie, strappati al loro

⁵¹ La rievocazione di uno specifico impegno personale trova conferme in **FRANCESCO**, *Messaggio ai partecipanti alla Conferenza sulla tratta degli esseri umani organizzata dal "Gruppo Santa Marta"*, Madrid, 30-31 ottobre 2015, in <http://www.vatican.va>.



fisiologico e già complesso percorso di formazione, abusati, a favore della libidine e dello sfruttamento altrui⁵².

Sviluppare una specifica visione critica del fenomeno e uno specifico intervento correttivo è una missione che sempre più dovrà appartenere al novero delle prassi ecclesiastiche. Il legislatore canonico ha più volte riformato la propria disciplina penalistica, in direzione della repressione e della prevenzione rispetto a casi di abuso e sfruttamento sessuale commessi dai chierici⁵³. Non sarebbe stato concepibile ignorare l'ancora più frequente e preoccupante ricorrenza di situazioni di questo tipo, fuori dall'ambito ecclesiale. Riguardo agli abusi commessi dai chierici, la Chiesa deve agire direttamente, nell'esercizio dei propri *munera*, in coerenza rispetto all'insegnamento del Magistero, conformemente al proprio diritto e, se del caso, attivando le opportune forme di cooperazione giudiziaria con le autorità giurisdizionali civili⁵⁴.

Fuori dall'ambito strettamente ecclesiale, l'apporto della Chiesa non può considerarsi inessenziale. Essa agisce nella società in quanto agenzia di formazione ed espressione di un sentire religioso proteso alla difesa della dignità umana. La Chiesa ovviamente non ha la medesima potestà punitiva statale, nella repressione dei reati. La sua autorevolezza morale, tuttavia, si misurerà anche sulla capacità di dimostrarsi assertiva e tenace su problematiche civili che violano, oltre al diritto *profano*, il contenuto essenziale dei propri precetti. Il contrasto ai delitti collegati alla pedopornografia e alla pedofilia deve, perciò, essere ritenuto un obiettivo a largo raggio. Uno scopo del genere verrà perseguito attraverso istituti normativi e discipline giuridiche (in ipotesi, anche *extracodicali*), ove gli

⁵² Un inquadramento giuridico-laicale, attento sia ai profili processuali che a quelli sostanziali di qualificazione della fattispecie, si trova in **A. MORRONE**, *Abuso e sfruttamento sessuale dei minori: tipologia dell'autore e problematiche penitenziarie*, in *Ristretti Orizzonti* (<http://www.ristretti.it>); utili elementi, per una prima ricognizione circa le tipicità dei diversi regimi giuridici nazionali, in **M. HELFER**, *Sulla repressione della prostituzione e pornografia minorile. Una ricerca comparatistica*, Cedam, Padova, 2007.

⁵³ Al punto che la disciplina di questo tipo di condotte appare costantemente sottoposta ad adeguamenti normativi, finalizzati a una maggiore efficacia preventiva e sanzionatoria. Cfr. **M. d'ARIENZO**, *Il diritto penale canonico*, in **M. d'ARIENZO**, **L. MUSSELLI**, **M. TEDESCHI**, **P. VALDRINI**, *Manuale*, cit., pp. 119-120.

⁵⁴ Un'istanza variamente presentata anche dalla dottrina che ha prevalentemente affrontato i risvolti canonistici della fattispecie. Cfr. **D. MILANI**, *Delicta reservata seu delicta graviora: la disciplina dei crimini rimessi alla competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede* in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., ottobre 2013, pp. 2-9. Alcuni profili, in materia di rapporti interordinamentali, sono presentati anche in **A. LICASTRO**, *Riappare un "déjà vu" nella giurisprudenza: la responsabilità oggettiva del vescovo per gli atti illeciti dei suoi sacerdoti*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., gennaio 2013, pp. 2-10.



abusi riguardino membri del clero. Questa prospettiva dovrà essere integrata con la predisposizione di una specifica azione pastorale a sostegno di chiunque abbia subito violenze di natura sessuale. E non dovrà mancare un deciso impegno etico, civile ed educativo, avverso qualunque forma di sfruttamento – anche ove commessa da soggetti esterni all'*ordo ecclesiae*.

Per il Pontefice, inoltre, lo sfruttamento sessuale è inevitabilmente connesso alla tratta degli esseri umani. Non stupisce che questa seconda prospettiva da cui guardare al problema sia particolarmente presente nelle parole di Papa Francesco. Nel Continente sudamericano, dal quale il Pontefice rivendica di provenire, i due fenomeni sono purtroppo andati di pari passo, avallando una pluridecennale *tratta delle schiave* (e *degli schiavi*). Una piena inversione di rotta appare ancora distante, nonostante le norme incriminatrici in materia siano significativamente migliorate nel diritto degli Stati latino-americani e nell'attuazione di specifiche pattuizioni di carattere internazionale⁵⁵. A ben vedere, anche in questo caso, il Pontefice chiama a raccolta un impegno collettivo, non esclusivamente proprio delle appartenenze confessionali, ma che queste ultime possono e debbono intraprendere con le proprie specificità e peculiarità. In materie del genere, l'idea di cooperazione cui sembra alludere il Pontefice non riguarda soltanto le autorità statuali propriamente dette, ma in via sussidiaria tutti gli *attori sociali* che condividono un simile appello etico.

Uno stile argomentativo di questo tipo si evidenzia nell'Esortazione pure in altre circostanze, benché correlate a episodi di minore gravità e di minore allarme sociale. Tra i passaggi più significativi, potrebbero essere citati quelli che riguardano l'adozione. Anche in questo caso, lo spazio d'azione del diritto ecclesiale è limitato e insiste su categorie soggettive e scopi, parzialmente diversi da quelli dei diritti statuali. L'accento sull'azione pastorale è debitamente sottolineato e sospinge a guardare anche all'adozione legale nei termini dell'amore e della carità, così spesso assunti a fondamento del Magistero di Francesco. Quanto alle discipline statali, invece, non sono presentate specifiche proposte di modificazione normativa. Ciò probabilmente esulerebbe dalle prerogative dell'*ordo ecclesiae*. Non è richiesto, del resto, che sia il Pontefice a proporre una riforma della disciplina civile dell'adozione. Né è richiesto che debba essere

⁵⁵ In modo esemplificativo, ma appropriato, M. TODARELLO, *Argentina, squillo di diritto*, in *Lettera43*, 29 luglio 2012; sul perdurare di evidenti sperequazioni socioeconomiche, che purtroppo orientano negativamente anche l'applicazione delle nuove disposizioni giuridiche, vedasi, per un caso specifico, il *reportage* di V. RANZA, *Nicaragua: la prostituzione minorile dilaga. E i clienti sono considerati dei benefattori*, in *la Repubblica*, 24 marzo 2011.



la Chiesa a farsi carico di possibili innovazioni civilistiche, proponendo, ad esempio, uno snellimento delle procedure formali⁵⁶ o un allargamento sostanziale dei legittimati a esperire il correlato procedimento giurisdizionale⁵⁷.

Il Magistero, semmai, sembra guardare con favore all'istituto civile, quando consente di migliorare le condizioni di vita del minore e di assisterne la crescita in un contesto affettivo equilibrato, sereno e consapevole. Nel formulare questo giudizio, è implicito l'invito, rivolto al legislatore, ad adeguarsi alle esigenze di giustizia sostanziale e di solidarietà sociale, sottese in materia. Non è, però, indicata la strada di un generico miglioramento legislativo. È ben più visibile, al contrario, l'invito all'opinione pubblica a considerare la questione con profondità e senza pregiudizi sociali, nei confronti delle famiglie dove si vive e realizza l'esperienza dell'adozione. I *pastori della Chiesa*, per il raggiungimento di uno scopo simile, sono con pari urgenza invitati a elaborare una qualificata azione di sostegno emotivo e pastorale agli adottanti e agli adottati. Questo invito si traduce, altresì, in osservazioni di più evidenti implicazioni giuridiche ed ecclesiologiche. Non sembra possibile, né consigliabile, leggere diversamente le parti dell'Esortazione che riguardano la formazione interdisciplinare dei seminaristi (n. 203⁵⁸) o la rilevanza dell'apporto parrocchiale nei processi formativi (a questo titolo, soprattutto, il precedente n. 202⁵⁹).

⁵⁶ Questa via era indicata, ad esempio, in **R. THOMAS**, *L'adozione. Nazionale, internazionale, in casi particolari, ordinaria, di maggiorenni, procedure ed effetti giuridici, aspetti socio-psicologici*, Giuffrè, Milano, 2006, pp. 262-263.

⁵⁷ Alcune cautele su ipotesi riformatrici di questo tipo emergevano con nettezza anche in riferimento al dato giurisprudenziale. Tra le molte pronunce, indicative di un orientamento sostanzialmente prudente, ma consolidato, cfr. C. Cass., 4 luglio 2002, n. 9689, in *Giustizia italiana*, 2003, p. 1357; C. Cass., 16 ottobre 2003, n. 15485, in *Famiglia e Diritto*, 2004, p. 7. Sulla necessità, invero socialmente avvertita, di percorrere, con il bilanciamento del caso, anche questa strada, cfr. **T. AULETTA**, *Diritto di famiglia*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 416-417; **G. CASUSCELLI**, *Adozione in casi particolari, coppie omogenitoriali, "preminente interesse del minore": l'interpretazione del giudice della legittimità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., giugno 2016.

⁵⁸ La prospettiva è individuata a beneficio degli stessi seminaristi e della loro personalità. Ai sensi del paragrafo richiamato, infatti, "la formazione non sempre permette loro di esprimere il proprio mondo psicoaffettivo. Alcuni portano nella loro vita l'esperienza della propria famiglia [...] con instabilità emotiva".

⁵⁹ Oltre all'accezione ecclesiologica della parrocchia come *famiglia di famiglie*, torna il tema del rapporto con le Chiese orientali. Il Pontefice afferma, in conclusione, che "può essere utile in tal senso anche l'esperienza della lunga tradizione orientale dei sacerdoti sposati".



Il fine immediato perseguito dal Magistero, in sostanza, non è quello di orientare dettagliatamente e minuziosamente l'azione dei pubblici poteri, svilendone la legittima autonomia. Prevalde, semmai, l'esortazione a perseguire la carità, l'amore e la misericordia, anche nelle condotte civilmente rilevanti, a prescindere da quale sia lo statuto in concreto loro assegnato dal legislatore civile.

Il profilo pubblico del Pontefice ha segnalato, in modo ancor più facilmente riscontrabile, uno stile non dissimile. È sostenibile, addirittura, che, negli interventi pubblici caratterizzati da minori aspettative diffuse e da un clima complessivo più informale, la capacità comunicativa del Pontefice sia meglio riuscita ad additare ai fedeli e all'opinione pubblica, in genere, le questioni più significative⁶⁰. Può essere questa la sede per ricordare che, tra i temi cari al Pontefice, ha un proprio, originale, rilievo l'insistito ridimensionamento dei luoghi comuni sulla sessualità femminile⁶¹. In particolar modo, hanno ricevuto l'aspra condanna del Pontefice quelli che sono stati legittimati sulla base di visioni apparentemente religiose e tradizionalistiche della vita relazionale. Questa specificazione non appare secondaria, soprattutto in un contesto sociale dove la violenza di genere, lungi dall'essere definitivamente sconfitta, si è, anzi, spesso reiterata in forme più truci ed efferate⁶². Si tratta in tutta evidenza di un tema che non riguarda il solo ambito familiare, al cui interno, comunque sia, la violenza domestica merita senz'altro una condanna consapevole e condivisa. Se è possibile notare nell'Esortazione l'aver sacrificato alcuni spazi e alcune riflessioni, pur a vantaggio di una maggiore efficacia pastorale e di una maggiore integrità e coerenza tematiche, la violenza di genere avrebbe, forse, meritato una trattazione più ampia.

Pare, tuttavia, che la lamentata lacuna abbia alcuni temperamenti. Nell'Esortazione si ribadisce, infatti, la valenza educativa della famiglia nella prevenzione delle violenze⁶³. Vi si riafferma, ancor più esplicitamente,

⁶⁰ Un tratto, in realtà, evidenziatosi sin dalle prime mosse del Pontificato. Cfr. **A. RICCARDI**, *La sorpresa di papa Francesco. Crisi e futuro della Chiesa*, Mondadori, Milano, 2013.

⁶¹ Anche intendimenti di questo tipo sono stati frequentemente oggetto di strumentalizzazioni di contenuto politico-ideologico. Vedi, ad esempio, **D. FATICANTE**, *Papa Francesco sulla famiglia: no ai luoghi comuni sulla donna tentatrice*, in <http://www.lapresse.it>, 16 settembre 2015; **I. BONACCORSI**, *No, papa Francesco, preferisco restare tentatrice*, in <http://www.left.it>, 18 settembre 2015.

⁶² Cfr. **A. MERLI**, *Violenza di genere e femminicidio*, in <http://www.penalecontemporaneo.it>, 10 gennaio 2015; **S. PASCASI**, *Femminicidio & Codice Penale: delitto emotivo vs. delitto passionale*, in <http://www.stateofmind.it>, 9 novembre 2012.

⁶³ Vedi, ad esempio, *Amoris Laetitia*, cit., nn. 263-265, pp. 227-229.



una parità di genere intesa non come omologazione stereotipata, ma in quanto complementarietà e specificità nella pari dignità⁶⁴. È sostenibile, come si risconterà nei paragrafi a seguire, che proprio questa cornice esplicativa costituisca il comune denominatore di ogni riferimento all'ambito matrimoniale. Si tratta di un presupposto ampiamente verificabile tanto nelle sezioni del testo in cui il Pontefice parla delle crisi che si consumano nei rapporti coniugali, quanto in quelle in cui è efficacemente descritta la valenza sacramentale del matrimonio nell'*economia* della salvezza⁶⁵.

5 – Le molteplici fattispecie della crisi matrimoniale

In continuità con i lavori sinodali e, ancor prima, con gli orientamenti veicolati nel Magistero di Benedetto XVI⁶⁶, Papa Francesco si è dedicato ripetutamente alle diverse fattispecie esplicative della crisi matrimoniale. Il Pontefice ha inteso dare una lettura unitaria della problematica, rivolgendosi in primo luogo alle famiglie in cui il fallimento del rapporto matrimoniale determina condizioni critiche e di sofferenza, a prescindere dalle eventuali risultanze giurisdizionali sulla nullità dell'atto di matrimonio. Si è mantenuto, inoltre, l'atteggiamento, precedentemente segnalato, di osservazione critica e circostanziata sugli istituti civilistici nell'ambito del diritto di famiglia e di quello matrimoniale. Ciò non significa né accettare in modo acritico le legislazioni civili, né pretendere di orientarle secondo la specifica prospettiva magisteriale. Anche su questioni di esclusiva competenza e giurisdizione statale, infatti, la Chiesa non sembra rinunciare alla specificità del proprio punto di vista. Questa lettura non rientra nell'ottica di un'esibita contrapposizione rispetto alla regolamentazione civilistica, ma individua dei valori e delle situazioni meritevoli di protezione giuridica e di sostegno pastorale.

⁶⁴ Tra gli altri passaggi, *Amoris Laetitia*, cit., n. 80, pp. 88-89; nn. 123-124, pp. 117-119; n. 153, pp. 138-139.

⁶⁵ In ragione di questa intrinseca peculiarità del vincolo matrimoniale canonico, **S. BERLINGÒ**, *Nel silenzio del diritto*, cit., p. 339, asserisce: «ne sono scaturite suggestioni tali da indurre a rivisitare il ministero della Chiesa alla luce del mistero trinitario e quindi alla stregua del paradigma "sponsale" o del modello "familiare" con cui il divino [...] ha scelto di rendersi visibile»; **G. DALLA TORRE**, *Veritas non auctoritas facit matrimonium*, in G. Dalla Torre, C. Gullo, G. Boni (a cura di), *Veritas non auctoritas*, cit., pp. 211-222.

⁶⁶ Anche perché tematiche siffatte non sono estranee agli scritti e agli studi teologici di Benedetto XVI. In argomento, **N. COLAIANNI**, *Il giusto processo di delibazione*, cit., p. 6.



Si è variamente sostenuto che un approccio del genere non possa non risultare coerente rispetto agli obiettivi e alle circostanze che hanno portato all'indizione dell'Anno della Misericordia⁶⁷. La misericordia viene, cioè, a essere adottata come sguardo empatico e benevolo nei confronti di chi ha errato, di chi ha sofferto o di chi ha cagionato, anche inconsapevolmente, sofferenze agli altri. Una prospettiva così peculiare apparirebbe destinata a esaurire la propria rilevanza nell'ambito teologico e pastorale. Si tratta di un'impressione, in parte, ingannevole, perché, nei fatti, l'approccio caritatevole e misericordioso ripetutamente difeso dal Pontefice nell'Esortazione vale anche nell'accostarsi a situazioni realizzatesi fuori dai confini dell'ordinamento canonico.

Parlando di *situazioni complesse, di vecchie ferite, di angosce e difficoltà*, l'Esortazione *Amoris Laetitia* non si rivolge esclusivamente a lutti familiari, o a sofferenze personali ed esistenziali, ma cerca di guardare alla complessità delle dinamiche familiari. La Chiesa ribadisce la propria contrarietà di principio all'istituto civilistico del divorzio⁶⁸. In qualche misura, ne condanna, sia pure a livello di mentalità collettiva più che di impianto prettamente giuridico, l'accresciuta ricorrenza⁶⁹. Nella prospettiva ecclesiastica, questo dato è da addebitarsi a un approccio scarsamente approfondito e spesso sbrigativo e superficiale all'unione matrimoniale, al punto da farla oggetto di *rimedi* processuali sin dal sorgere delle prime difficoltà. Questa lettura, per altro verso, non è marginale, né residuale, nella dottrina civilistica più impegnata a riflettere sulla gestione, contenziosa o non contenziosa, della crisi familiare⁷⁰.

⁶⁷ Esse stesse esplicitamente riprese in **FRANCESCO**, Bolla di indizione del Giubileo straordinario della Misericordia, *Misericordiae Vultus*, 11 aprile 2015, in <http://www.vatican.va>; un inquadramento giuridico-canonistico del tema della misericordia in **J. HERVADA**, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, 2005, 17, pp. 711-739.

⁶⁸ Sui presupposti giuridici di questa visione delle relazioni coniugali, vedi, per tutti, **P. MONETA**, *Communitas vitae et amoris. Scritti di diritti matrimoniale canonico*, Pisa University Press, Pisa, 2013, p. 335 ss.

⁶⁹ Anche se sembrano ridimensionati i toni, talvolta, accesi, registrati nei decenni trascorsi. Cfr., in proposito, **G. SCIRÈ**, *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge alla referendum (1965-1974)*, Mondadori, Milano, 2007, p. 65 ss.

⁷⁰ Il rilievo è spesso apprezzabilmente correlato alla tutela delle esigenze della prole, oltre che alla stessa sfera esistenziale dei coniugi. In proposito, l'ampia analisi di **M.L. CHIARELLA**, *Paradigmi della minore età. Opzioni e modelli di regolazione giuridica tra autonomia, tutela e responsabilità. Profili di diritto comparato*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009; l'approccio comparatistico è ripreso pure in **V. CARBONE**, *Crisi della famiglia e principio di solidarietà*, in <http://www.comparazioneDirittocivile.it>, settembre 2012, pp. 4-11.



Il Magistero non si nasconde, tuttavia, l'esistenza di condizioni complesse e vissute dalle parti in piena buona fede, fuori dai casi di grave banalizzazione tanto del vincolo matrimoniale, quanto del quadro di obblighi reciproci scaturente tra i coniugi. In quest'ottica, i divorziati civilmente risposati non devono subire un ostracismo preconcepito nello svolgimento quotidiano della comunità ecclesiale⁷¹. La loro scelta può ritenersi erronea, quanto all'aver prima conseguito lo scioglimento del matrimonio e, in un secondo momento, nuove nozze rilevanti per lo stato civile. In queste situazioni, non infrequenti, deve essere, però, sempre correttamente valutata la predisposizione soggettiva. I divorziati civilmente risposati, pur non uniti col nuovo coniuge attraverso il rito matrimoniale canonico, possono certamente condurre rettamente la propria vita coniugale. Possono, altresì, vivere con pari serietà e responsabilità il proprio ruolo nei confronti della prole. È giustificabile un'interdizione *de facto* dalla vita parrocchiale e da quella ecclesiale generalmente intesa, in situazioni di questo tipo? Merita di essere insistentemente ricordato, in funzione monitoria, per non dire denigratoria, il personale fallimento, vissuto in riferimento al primo rapporto matrimoniale instaurato? La risposta del Magistero, profilata, forse, con alcune remore già da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI⁷², è ora ripresa e sviluppata con maggiore chiarezza. Quanto alla somministrazione dell'eucaristia ai divorziati risposati, l'approccio resta prudentemente casistico, da adattare alle singole circostanze e alle specifiche sensibilità coinvolte⁷³. Fuori dagli aspetti sacramentali, tuttavia, in ordine ai quali si registra la diversità di posizioni precedentemente richiamata, la sempre più partecipe integrazione dei divorziati risposati è sovente incoraggiata.

Si è osservato, in modo non del tutto inappropriato, che questo incoraggiamento, privo di ulteriori specificazioni dal punto di vista giuridico e fattuale, rischia di apparire sostanzialmente incompiuto e

⁷¹ Si tratta di un dibattito non meramente italiano, come appropriatamente ricostruisce **P. RODARI**, *La Chiesa ferita. Papa Francesco e la sfida del futuro*, Giunti, Firenze, 2013, pp. 88-90. L'invito a ripensare lo statuto giuridico ecclesiale dei divorziati risposati era significativamente impostato anche in autorevoli voci teologiche, di gran lunga antecedenti al dibattito corrente. Vedi, per tutti, **B. HÄRING**, *Il cristiano e il matrimonio* (1964), trad. it. Morcelliana, Brescia, 1965.

⁷² Una prima ricostruzione, circa le diverse tappe di questa riflessione magisteriale, in **P. MONETA**, *Introduzione al diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 103-104.

⁷³ In questo caso, più che l'argomentazione diffusa e, invero, non sempre accessibile, della *Relatio Synodi* del 2014 (n. 47), appare apprezzarsi l'approccio ottimistico e inclusivo, manifestato dal Pontefice in occasione della *Catechesi* del 5 agosto 2015, per il cui testo si rinvia a *l'Osservatore Romano*, 6 agosto 2015.



limitato. Una critica del genere individua un principio più generale: gli orientamenti del Magistero, se non sono implementati costantemente nella prassi, rischiano di non essere vissuti con coerenza e partecipazione dalla comunità dei *christifideles*. È altrettanto vero, però, che è pressoché impossibile, oltre che limitante, fissare in modo teorico e astratto le modalità puntuali della partecipazione dei soggetti divorziati e civilmente risposati alla vita ecclesiale. In ogni comunità, l'interazione tra le diverse sensibilità e i molteplici stili di vita, attraverso cui conformarsi al messaggio evangelico, gioca un ruolo particolarmente significativo che non si presta a soluzioni predeterminate e restrittive.

Ci si permette di notare, inoltre, come la riflessione pontificia sulla crisi matrimoniale meriti di essere riletta in modo più completo di quanto suggerirebbe il mero soffermarsi su una specifica questione controversa. Quando Francesco allude alla *crisi* dell'istituto matrimoniale, sembra si riferisca, in primo luogo, al mancato recepimento dei suoi valori in molti ambiti del contesto sociale⁷⁴.

Il paradigma valoriale offerto dal matrimonio canonico è sovente rigettato dalle prassi invalse. Dichiararne la crisi, per il Magistero, non significa dichiarare il decadimento o, peggio, l'inutilità dei suoi presupposti. Al contrario, l'Esortazione lascia intendere di volere proporsi come base per riflettere più estensivamente sulle cause che hanno portato a una crescente svalutazione del paradigma matrimoniale canonistico. In questo modo di procedere, sia consentito di rilevare un elemento particolarmente significativo. La minore condivisione sociale della tradizione matrimoniale ecclesiastica non può essere superata esibendo contrapposizioni, rispetto a ogni modello di unione che non integri pienamente il paradigma canonico. Quest'ultimo rimane, certamente, la prospettiva cui tendere e verso cui sempre più approfonditamente impegnarsi. Non viene, comunque sia, utilizzato, nel corso dell'Esortazione, come parametro o discriminante contro quelle situazioni affettive che ancora non ne integrino (o non ne integrino più, provvisoriamente o definitivamente) i presupposti. Anche rispetto a esse, il Magistero invita a considerarne positivamente gli aspetti di proficua e giovevole convergenza. In modo, inoltre, genuinamente ottimistico, Papa Francesco recupera con convinzione l'approccio di Giovanni Paolo II sulla *legge della gradualità*. Si insiste, cioè, sulla possibilità per cui, col tempo, anche situazioni affettive, non ancora sublimite nel sacramento matrimoniale, possano raggiungere

⁷⁴ A. ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nelle società occidentali: linee di tendenza e sviluppi futuri*, in *Matrimonio canonico e culture*, cit., pp. 371-381.



quel *vincolo* e quella *sanzione*, effettivamente perorate nella Chiesa e nel suo diritto⁷⁵.

Questa considerazione, nella maggior parte dei casi, appare probabilmente smentita dai fatti, visto che i modelli di convivenza, estranei al paradigma canonistico, tendono a conseguire una propria stabilità e autonomia nella vita delle persone⁷⁶. Ed è, forse, questo il momento in cui il Sinodo e l'Esortazione configurano come più urgente l'intervento dell'azione pastorale. È attraverso la pastorale che si può ricondurre chi può, ai sensi dell'amore e del diritto, alla conformità al modello di unione sancito nel diritto naturale. Un atteggiamento del genere è, a ben vedere, più *incentivante* e propositivo di *condanne inappellabili*, avverso situazioni di promiscuità o non piena aderenza ai contenuti di fede. Ove possibile, al contrario, la Chiesa si augura di potere sanarle e superarle. A ciò, del resto, la invitano, oltre che le specifiche considerazioni dell'Esortazione, i costanti orientamenti del Magistero ecclesiale.

A integrare ulteriormente il quadro proposto dal Pontefice, giova ricordare una particolare sollecitudine pastorale anche nei confronti delle situazioni di crisi domestica che non si concretizzano in *lesioni* formali rispetto al vincolo matrimoniale, inteso tanto in senso civile quanto in senso canonico. In questi casi (ad esempio, reiterati conflitti tra genitori e figli, forme pur occasionali di disaffezione o indifferenza e ostilità tra i coniugi) non sono in discussione né la validità del matrimonio, né l'ipotesi di contrarre nuove nozze. Si tratta, all'opposto, di ricorrenti quanto difficili situazioni transitorie che portano in una situazione di crisi dal punto di vista sostanziale, spesso senza sollecitare formalmente un contenzioso giurisdizionale. L'attenzione dell'Esortazione e del Sinodo anche a situazioni di questo tipo sembra meritevole di essere sottolineata. In casi del genere, si è preferito invocare a chiare lettere l'utilità di un intervento pastorale. Necessario sarà, poi, lo sforzo di comprensione e pacificazione domestica, nei limiti in cui esse risultino raggiungibili. Anche in riferimento

⁷⁵ Il che non può significare, però, propugnare forme di discredito, nei confronti delle situazioni che non sono sovrapponibili alla dimensione sacramentale. Proprio ai sensi della *mitezza relazionale* insita nella legge della gradualità, **S. TEISA**, *Le strade dell'amore. Omosessualità e vita cristiana*, Città Nuova, Roma, 2002, p. 209; **K. WOJTYLA**, *Amore e responsabilità* (1960), trad. it. Marietti, Genova-Casale Monferrato, 2004.

⁷⁶ Proprio su questo crinale la dottrina civilistica si è tradizionalmente divisa, in base a che si ritenesse meritevole di protezione giuridica il conseguimento della stabilità affettiva (**V. MAZZOTTA**, *Le relazioni omosessuali in Italia*, in *Nuova Giurisprudenza Civile*, 2004, II, p. 173) o che si preferisse, piuttosto, escluderne il riconoscimento, sulla base di un giudizio di valore (**F. RUSCELLO**, *Dal patriarcato al rapporto omosessuale: dove va la famiglia?*, in *Rassegna di Diritto Civile*, 2002, p. 516 ss.).



a indicazioni di questo tipo, sembra doveroso precisare come l'Esortazione non persegua una visione *pre-giuridica*, *anti-giuridica* o *meta-giuridica* della crisi matrimoniale. Più efficacemente, nel tratteggiare le molteplici estrinsecazioni delle crisi coniugali e familiari, il Magistero ribadisce le esigenze della conciliazione e della cooperazione. Pare di potersi concludere che ciò debba avvenire in ogni caso, a prescindere se sia preteso da puntuali disposizioni giuridiche o risponda più ampiamente, piuttosto, a valori di equità, collaborazione e, ancora una volta, *misericordia*.

6 – La conferma di una scelta metodologica importante: il contributo delle Conferenze episcopali

La *misericordia* svolge, perciò, un ruolo preciso dal punto di vista espositivo, quasi a rimarcare l'intima coesione tematica del documento. Accanto a essa, sebbene meno rilevanti dal punto di vista simbolico, teologico e pastorale, altri aspetti potrebbero utilmente essere richiamati.

Tra gli elementi più caratteristici della recente Esortazione apostolica, sembra, ad esempio, da doversi rimarcare la continuità con un intendimento metodologico emerso pure nelle due Encicliche pontificie⁷⁷ (in modo comprensibilmente più tenue nella lettera *Lumen Fidei* e, invece, più accentuato nella *Laudato si'*). Anche questa volta, il Pontefice dimostra particolare attenzione al contributo delle Conferenze episcopali. Il dato merita di essere precisato e sottolineato. Dal punto di vista normativo, l'espansione e la valorizzazione del diritto particolare hanno senz'altro conosciuto un arricchimento istituzionale significativo, sin dalla codificazione canonica del 1983⁷⁸. Anzi, per più versi, il riconoscimento del contributo delle Conferenze episcopali, nell'esercizio dei *munera* ecclesiastici, necessiterebbe di ulteriori affinamenti e miglioramenti. Al modello di una concezione apicale e verticistica dell'ordinamento ecclesiale si è scelto di preferire una dinamica relazionale del *governo* della Chiesa, capace di cogliere le specificità dei contesti locali⁷⁹. Il *federalismo canonico*,

⁷⁷ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, 29 giugno 2013; ID, Lettera Enciclica *Laudato si' sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015 (entrambi i testi reperibili in <http://www.vatican.va>).

⁷⁸ Vedi, per tutti, G. FELICIANI, *Prospettive di sviluppo del diritto particolare ad opera delle Conferenze episcopali*, negli *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, Cedam, Padova, 2000, p. 897 ss.

⁷⁹ Cfr. L. NAVARRO, *Le forme associative nel codice di diritto canonico*, in *Esperienze associative nella Chiesa. Aspetti canonistici, civili e fiscali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del



così riconosciuto tra i principi ispiratori dell'organizzazione giuridica ecclesiastica, è certo suscettibile di modifiche e di maggiori opportunità⁸⁰. Va precisato, inoltre, che non tutte le Conferenze episcopali hanno esercitato allo stesso modo le proprie accresciute prerogative amministrative e normative. Ciò è avvenuto, almeno in parte, per comprensibili differenziazioni storiche e territoriali, che assecondano le peculiarità di ciascuna esperienza. La corretta declinazione e la coerente attuazione del ruolo delle Conferenze episcopali, però, non possono passare che per le prassi e le normative concretamente osservabili. A questo titolo, anche le modalità di interlocuzione coi poteri pubblici, nei diversi contesti, giocano un ruolo non secondario⁸¹. La preferenza per un modello dialogico e cooperativo, accolta come principio, è, tuttavia, debole se non si sostanzia (anche) in un giudizio sulle forme e sui contenuti degli accordi e della cooperazione.

Il Magistero di Papa Francesco, per altro verso, non sta sin qui accentuando i profili prettamente giuridici del rapporto tra il Pontefice e le Conferenze episcopali, preferendo, almeno negli aspetti più visibili, lo sforzo per favorire una collaborazione pastorale di tipo sostanziale. Per sottolineare la rilevanza teologica e canonistica della salvaguardia del bene ambientale⁸² o l'importanza di una specifica pastorale sulla crisi familiare⁸³,

Vaticano, 2014, pp. 25-46.

⁸⁰ Sul *federalismo* canonico nel quadro dei rapporti con le Chiese orientali, tra previgente e nuova codificazione ecclesiale, vedi **L. GEROSA**, *Diritto canonico: fonti e metodo*, Jaca Book, Milano, 1996, pp. 40-42; sul raccordo tra il Magistero e la valorizzazione delle istanze locali, **A. BORRAS**, *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali*, EDB, Bologna, 1997; sull'abuso, nella storia del diritto canonico, d'interpretazioni strumentali degli statuti particolari, tuttavia, vedi **F. ZANCHINI di CASTIGLIONCHIO**, *Fra diritto e storia. Itinerari canonistici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 23-24.

⁸¹ Nell'ampia letteratura richiamabile sul punto, si vedano, tra gli altri, **N. COLAIANNI**, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello stato costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 43-63; **A. LICASTRO**, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione Europea. Lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 3-16; **J. PASQUALI CERIOLO**, *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Giuffrè, Milano, 2006, pp. 148-149.

⁸² Ad esempio, **CONFERENZA EPISCOPALE PORTOGHESE**, Lettera Pastorale *Responsabilidade solidaria pelo bem comum*, 15 Settembre 2003 (citata in **FRANCESCO**, *Laudato si'*, cit., n. 159); **CONFERENZA DEI VESCOVI CATTOLICI DELL'AFRICA DEL SUD**, *Pastoral Statement on the Environmental Crisis*, 5th September 1999 (*ivi*, n. 22).

⁸³ In verità, ciò significa ammettere che ogni tipologia di crisi familiare meriterà di essere affrontata in modo circostanziato e specifico, come sottolinea **L. GHISONI**, *Preparazione immediata alle nozze*, in J. Kowal, M. Kovac (a cura di), *Matrimonio e famiglia in una società multireligiosa e multiculturale*, Pontifical Biblical Institute, Roma, 2012, p. 62.



ad esempio, non è privo di significato che il Pontefice si rivolga a documenti e dichiarazioni delle Conferenze episcopali. Il *papa venuto dalla fine del mondo* sa che l'elogio incondizionato verso una Chiesa centralistica e meramente curiale distanzia i fedeli dal Magistero. La riapertura della riflessione ai contesti periferici rappresenta, perciò, una lodevole scelta metodologica, ma anche una avvertita necessità storica.

Come si è potuto precedentemente osservare, l'esercizio delle prerogative e delle competenze, da parte delle diverse Conferenze episcopali, è spesso espressione di un Episcopato connotato anche da significative oscillazioni al proprio interno. L'Esortazione apostolica registra in alcuni punti questo aspetto, pur in modo allusivo e non conflittuale. Ricorda l'attenzione discontinua tributata al *questionario sulla famiglia*, annota le dichiarazioni delle Conferenze che hanno *lavorato* più intensamente, e al prezzo di alcune divisioni interne, sui temi della crisi matrimoniale e della comunità familiare.

Queste cautele operative, sostanzialmente opportune, non sminuiscono la complessiva valenza di un Magistero che ha la premura di ricollegarsi al contributo offerto dagli Episcopati nazionali. Ciò potrebbe rappresentare una prima riflessione circa la crisi di legittimazione, talvolta percepita dai fedeli, di un esercizio esclusivamente centralista dei *munera* ecclesiastici. Pare, però, in modo più significativo, sussistere almeno un ulteriore elemento. La Chiesa *viva*, quella che si costruisce anche giuridicamente nello svolgersi quotidiano della propria presenza nel mondo, non può più prescindere, se mai era stato possibile, dalle forme istituzionali delle sue espressioni *decentralizzate*.

A riprova di ciò, lo sguardo del Pontefice non è rivolto soltanto alle Conferenze europee. Al contrario, appare più frequente l'utilizzo di contributi giungenti dalle Conferenze episcopali di altri continenti. Questo profilo particolare segnala una parimenti avvertita necessità storica. La secolarizzazione, nei Paesi di più antico radicamento cristiano, ha finito per determinare un aumento significativo dei *battezzati non credenti* e un allentamento delle generali pratiche culturali⁸⁴. Fuori da questo quadro, soprattutto laddove il Cristianesimo sia stato oggetto di persecuzioni, limitazioni legislative e/o amministrative, prassi discriminatorie, il numero

⁸⁴ Sembra, tuttavia, che fonti di estrazione e datazione diverse parimenti attestino questo dato. Cfr., tra le altre, M. MINGARDI, *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001, p. 78; M. VENTURA, *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Einaudi, Torino, 2014, pp. 3-8.



dei fedeli non diminuisce⁸⁵. Le loro comunità si radicano anche grazie alla riscoperta di valori che Chiese più strutturate danno per acquisiti: la misericordia per perseguitati e persecutori, la reale vicinanza ai settori sociali più sofferenti, la riflessione comunitaria sull'eucaristia⁸⁶. Ciò costituisce una conferma del messaggio cristiano, persino più forte di una *ortoprassi* dogmatica o ricercata in senso meramente legalista.

V'è, forse, il rischio che in alcuni contesti locali ciò amplifichi differenziazioni giuridicamente infondate, oltre che eticamente non sempre accettabili (ad esempio, circa le problematiche sollevate in *Amoris Laetitia*, un atteggiamento sostanzialmente benevolo e non del tutto giustificato verso lo scioglimento dei matrimoni infecundi, nel Continente africano⁸⁷).

Appare, però, identicamente avvertita dal punto di vista pastorale la diversa esigenza di favorire benignamente il consolidamento delle Chiese più *giovani* e *fragili*. Se in questo processo, al loro interno, si finiscono per commettere in buona fede errori o per promuovere prassi locali non sempre adeguate, il valore da tutelare appare ancor più quello dell'unitarietà della fede e della protezione dei *christifideles*. Valori, va sottolineato, che il Cristianesimo europeo riteneva ormai estranei al proprio orizzonte assiologico e che, invece, nel resto del mondo acquisiscono una rilevanza ancora oggi di strettissima attualità.

⁸⁵ Due interessanti letture del medesimo fenomeno in **J. CASANOVA**, *Religious Freedom: Models, Developments, Challenges in our Global Age*, e **B. CERVELLERA**, *La libertà religiosa a rischio*, in E. Fogliadini (a cura di), *Religioni, Libertà, Potere, Vita & Pensiero*, Milano, 2014, rispettivamente pp. 9-17, 19-26.

⁸⁶ Queste pratiche possono essere rilette secondo molteplici punti di vista (sul rapporto tra potere e minoranze religiose, **G. SALE**, *Stati islamici e minoranze cristiane*, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 178-179; sul significato dell'ecclesiogenesi, nonostante le limitazioni giuridiche civili, **L. BOFF**, *La teologia, la Chiesa, i poveri. Una prospettiva di liberazione* (1986), trad. it. Einaudi, Torino, 1992, pp. 56-80; sulla complessiva riscoperta delle appartenenze religiose nelle realtà più disagiate, **B. HILL**, *The Ongoing Renewal of Catholicism*, Saint Mary's Press, Winona, 2008, p. 252 ss.), ma tutte denotano una dinamicità e una vitalità che il pensiero occidentale aveva, forse, ritenuto tramontate (**R. REMOND**, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea* (1998), trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 3-11).

⁸⁷ Il dato è criticamente rilevato in **S. RECCHI**, *Il matrimonio canonico in Africa*, in *Matrimonio canonico e culture*, cit., pp. 45-60, anche se le fonti richiamate, a sostegno delle argomentazioni svolte, sembrano aprirsi a visioni parzialmente apologetiche dell'andamento giurisprudenziale (e sociale) della realtà africana. Ad esempio, **M.Th. MENGUE**, *Famille africaine, mondialisation et changement social*, in M.Th. Mengue (ed.), *Développement et changement social en Afrique*, UCAC Presses, Yaoundé, 2012, p. 318; ancora prima **P. POLI**, *Chiesa e poligamia in Africa. Tra tradizione e cambiamento*, EMI, Bologna, 1996, p. 30.



Tra i più incisivi documenti richiamati nell'Esortazione, a suffragio di questa impostazione, almeno due meritano di essere autonomamente segnalati, anche perché più diffusamente espressivi di posizioni largamente difese e veicolate nel Magistero di Francesco.

In primo luogo, il documento dei Vescovi coreani sul calo demografico⁸⁸ e sulle caratteristiche strutturali della *de-natalità*. Il documento citato da Papa Francesco affronta la questione partendo da una base esegetica: la riflessione sul lavoro, da tutelare e rispettoso della dignità umana, come fondamento sociale della fecondità familiare⁸⁹. Lo spunto sembra particolarmente meritevole. Esso è attendibile nelle società asiatiche e lo è ancor di più in quelle occidentali, dove la precarizzazione dell'accesso al mondo del lavoro, unita a una certa trasformazione dei rapporti patrimoniali e non patrimoniali, ha spostato in avanti le fasi biologiche della procreazione⁹⁰. Se quest'ultima è generalmente collocata nella fase in cui effettivamente i coniugi possono mantenere la prole, il ritardo con cui si acquisisce questo *status* materiale non può non destare preoccupazioni. Nel documento dell'Episcopato asiatico, semmai, è meno condivisibile la denuncia di un generico impianto giuridico-culturale che avrebbe rimosso, dalla vita delle persone, la generazione della prole, tra i momenti qualificanti dell'esistenza umana. Le politiche legislative di diversi Stati, in materia demografica, segnalano un intervento pubblicitario con effetti indirettamente negativi sulla natalità, poiché non forniscono debite tutele sociali a favore delle famiglie. Individuare una mentalità diffusa *anti-riproduttiva*, come appare condividere la stessa Esortazione al n. 283⁹¹, può, però, rivelarsi eccessivo. L'Esortazione contesta, infatti, nel passo richiamato, l'eccessiva enfasi che muoverebbe la profilassi sessuale, nei fatti favorendo la progressiva *de-responsabilizzazione* della sessualità. I due fattori, indubabilmente legati, non sono necessariamente coincidenti. Una

⁸⁸ **CONFERENZA EPISCOPALE DEI VESCOVI CATTOLICI DELLA COREA**, *Towards a culture of life!*, 15th March 2007 (la citazione è in *Amoris Laetitia*, cit., n. 42 – con una più ampia esplicitazione dei contenuti desunti dal documento, *infra*, nn. 43-44).

⁸⁹ **M. TOSI**, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, LAS, Roma, 2000, pp. 279-282; **S. SERRERI**, *Famiglia e lavoro nell'insegnamento sociale della Chiesa: da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006, p. 176.

⁹⁰ **F. CHICCHI**, *Derive sociali. Precarizzazione del lavoro, crisi del legame sociale ed egemonia culturale del rischio*, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 161-162. **D. CRAVERO**, *Ritornare in strada. Il riconoscimento sociale dei giovani e degli adolescenti nelle performance estetiche e culturali*, Effatà, Cantalupa, 2008, pp. 116-117.

⁹¹ Quanto all'aspetto richiamato, si afferma, infatti: «frequentemente l'educazione sessuale si concentra sull'invito a "proteggersi", cercando un "sesso sicuro". Queste espressioni trasmettono un atteggiamento negativo verso la naturale finalità procreativa della sessualità».



giusta attenzione medico-scientifica alla profilassi sessuale non implica o, almeno, non dovrebbe implicare, una *de-responsabilizzazione* dell'atto sessuale, svuotato dalle sue potenzialità procreative. Anche stavolta, l'effetto *negativo* non dipende dal ritrovato medico o farmacologico in sé considerato, quanto dall'utilizzo concreto che se ne dà in un contesto sociale.

È pertinente, ai fini di questa ricostruzione, l'altro, incisivo, documento citato nel corso dell'Esortazione: la *dichiarazione* dei Vescovi cileni sulla famiglia⁹². Respingendo ogni accusa di intransigenza dogmatica priva di attenzione personalistica all'esistenza umana, il documento episcopale cileno sottolinea l'inesistenza di *famiglie perfette*, costruite, cioè, secondo canoni astratti di compatibilità a dei paradigmi normativi. La forza dell'amore coniugale e l'incisività assiologica del matrimonio cristiano vanno in un'altra direzione. Sottolineano, ben più opportunamente, la crescita e la complementarità reciproca, nel quadro di un processo dinamico che ammette la commissione dell'errore e la sua indulgenza, in un percorso di maturazione coniugale. Pur con accenti diversi e preferendo la giustificazione teologica, trattasi di un'impostazione molto simile a quella dell'Esortazione medesima. Al n. 286⁹³, a conferma di ciò, è dedicato un approfondimento non secondario alla dualità dei generi (maschile e femminile), vista tanto in ottica biologica, quanto in prospettiva socio-culturale. L'interazione tra i generi, nella soggettività collettiva come in quella individuale, è la più evidente riprova di una sessualità umana che va intesa come opportunità di formazione e *scoperta dell'altro*⁹⁴. Si tratta, a ben vedere, di una prospettiva d'analisi persino più ampia di quella già tratteggiata nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II, basata sulla *umanizzazione degli impulsi* ed esplicitamente richiamata al precedente n. 151 dell'Esortazione⁹⁵.

⁹² CONFERENZA EPISCOPALE DEL CILE, *La vida y la familia: regalos de Dios para cada uno de nosotros*, 21 Julio 2014.

⁹³ Nel passaggio richiamato, si apprezza, ad esempio, la seguente considerazione: "[...] non confluiscano solamente fattori biologici o genetici, ma anche molteplici elementi relativi al temperamento, alla storia familiare, alla cultura, alle esperienze vissute, alla formazione ricevuta".

⁹⁴ Sull'interazione etica e normativa tra i generi, nella formazione della persona e nelle formazioni sociali, vedi E. DIENI, *Il diritto come "cura". Suggestioni dall'esperienza canonistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* cit., pp. 12-52; profili prevalentemente teologici, invece, in A. SCOLA, *Uomo e donna oggi: identità e differenza*, in R. Bonetti (a cura di), *La reciprocità uomo-donna. Via di spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma, 2001, p. 11 ss.

⁹⁵ Al termine del passo richiamato, dopo frequenti citazioni delle Catechesi di Giovanni Paolo II (16 gennaio, 24 settembre, 22 ottobre, 12 novembre 1980), si conclude in modo,



7 – Conclusioni (soltanto) provvisorie: gli “appunti di viaggio” per una Chiesa in cammino

Alla luce di quanto sin qui considerato, l'Esortazione *Amoris Laetitia* sembra particolarmente indicativa della fase vissuta dalla Chiesa cattolica. Appare ampio il dibattito sulle forme tradizionali e consolidate dell'unione familiare e sul quadro di obblighi giuridici che in essa ha storicamente avuto origine⁹⁶. I cambiamenti sociali hanno determinato, nell'ambito civilistico, un significativo aumento degli istituti atti alla regolamentazione del diritto di famiglia. Non sembra che questi cambiamenti abbiano, tuttavia, scalfito il contenuto intrinseco delle relazioni di famiglia, improntate a forme anche spontanee di solidarietà tra i membri del nucleo familiare e a una richiesta di riconoscimento, promozione e tutela nei confronti dell'ordinamento giuridico. Più che i valori che si riconnettono alla comunità familiare, allora, a modificarsi sono stati la definizione della famiglia e i presupposti legali formali della sua istituzione. La centralità del matrimonio, ai fini della costituzione della famiglia e del suo riconoscimento, è stata, almeno in parte, messa in dubbio dalle dinamiche relazionali e affettive sperimentate negli ultimi decenni. È, però, da osservare che la transizione avvenuta nella percezione comune ha significato lo slittamento del matrimonio dall'essere l'unica possibile modalità per costituire l'unità familiare al rappresentare una forma giuridica e una condizione sostanziale, tra le molte ammesse nell'ordinamento civile.

Non è dato sapere in che direzione evolverà il diritto matrimoniale, se verso una riscoperta del suo fondamento intrinseco o nella prospettiva di un ulteriore ampliamento delle modalità non matrimoniali di costituzione della famiglia. Non è detto, del resto, che fare previsioni di questo tipo sia compito del giurista, né che il fedele possa (o debba) preliminarmente scegliere quale orientamento seguirà nel corso della propria esistenza.

Sembra, piuttosto, che il corrente dibattito sull'evoluzione della famiglia, già vasto e, come ricordato, non privo di posizioni assolutamente

forse, meritevole di ulteriori approfondimenti: *“l'erotismo più sano, sebbene sia unito a una ricerca di piacere, presuppone lo stupore, e perciò può umanizzare gli impulsi”*.

⁹⁶ Ci si permette di richiamare un'ampia citazione, ancorché indice di una visione pessimistica del contesto attuale, di F. D'AGOSTINO, *Famiglia “naturale” e famiglia “sintetica”*, in M. Tinti (a cura di), *Famiglia e diritto*, cit., p. 225: *“ciò che è successo è che a carico della famiglia è venuta a determinarsi una nuova sensibilità [...] mi propongo di usare l'espressione famiglia sintetica, per alludere a un modo di pensare la famiglia che non è più in grado di percepirne la naturalità e l'universalità [...], perché la percepisce unicamente come costruzione sociale”*.



antitetiche, sia indicativo delle difficoltà della comunità ecclesiale, nel rapportarsi alle sfide della contemporaneità. Il diritto canonico aveva fatto leva sulla tendenziale omogeneità culturale europea, ancora presente nel secolo scorso⁹⁷, per imporsi, almeno indirettamente, come modello per gli stessi legislatori civili⁹⁸. Questi presupposti appaiono definitivamente caduti e, nell'atto di dolersene o rallegrarsene, è interessante notare come la mutazione dell'orientamento culturale non riguardi solo il diritto di famiglia, ma una serie di questioni ancor più ampie. Va modificandosi la percezione comune nei rapporti col concetto di autorità, nella tradizionale antitesi delle scienze giuridiche laiche tra il diritto naturale e il diritto positivo. Si modifica, almeno in parte, il modo in cui la dottrina canonistica imposta la relazione tra il diritto umano e il diritto divino⁹⁹. Si sono parimenti modificate le aspettative che ciascun *fedele-cittadino* nutre nei confronti del proprio ordinamento giuridico di riferimento. Sono emerse visioni scettiche sulle possibilità di miglioramento, all'interno del sistema normativo. La permanente proclamazione di uno stato di crisi comunque declinata (economica, valoriale, internazionale¹⁰⁰) non ha reso più sereno e lucido lo sguardo al diritto.

In questo contesto, la proposta giungente dal Magistero, che pure ha le tipicità già ricordate, sembra essere l'unica idonea al raggiungimento di un diffuso consenso collettivo. Da un lato, registra i punti critici, fissa le condizioni per un approfondimento tematico delle diverse questioni, evita un troppo deciso posizionamento sugli aspetti ancora formalmente controversi. Dall'altro, il Magistero reitera, con forme più dinamiche, ma espressioni spesso simili, i propri orientamenti tradizionali, ribadisce l'indisponibilità a istanza umana dei principi e dei precetti del diritto

⁹⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sull'Europa* (1983), trad. it., Seam, Roma, 2000; G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'uomo europeo*, Cortina, Milano, 2003.

⁹⁸ Il dato, volta per volta sottolineato secondo sensibilità diverse, trova ampie conferme in P. BELLINI, *Sul processo di attrazione del matrimonio alla competenza istituzionale della Chiesa*, in G. Dalla Torre, C. Gullo, G. Boni (a cura di), *Veritas non auctoritas*, cit., pp. 97-124; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea, legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 74-99; R. REMOND, *La secolarizzazione*, cit., pp. 260-261.

⁹⁹ In primo luogo, nel senso di riconoscere almeno un ampliamento metodologico degli strumenti d'analisi adottati dal giurista. Cfr. P. MONETA, *Introduzione*, cit., pp. 10-23; M. TEDESCHI, *Nozioni preliminari e caratteri generali*, in M. TEDESCHI, M. d'ARIENZO, L. MUSSELLI, P. VALDRINI, *Manuale*, cit., pp. 3-13.

¹⁰⁰ Sulle ripercussioni di queste dinamiche nell'ordinamento ecclesiale, cfr. D. BILOTTI, *Alcune esemplificazioni storiche del concetto di crisi nel diritto canonico*, in *Vergentis*, 2015, pp. 71-105.



divino, si pone come elemento unificante del sentire dei fedeli. Non destituisce di dignità e legittimità le posizioni più eterodosse e dissenzienti, che anzi talvolta prende espressamente in considerazione¹⁰¹; rassicura l'*ecclesia* che si riconosce nella conformazione teologico-scritturale del proprio diritto¹⁰².

Questa Chiesa potrebbe apparire statica, sospesa tra la generosità di prospettive incerte per il futuro e la perseveranza di acquisizioni e norme che le vengono dalla propria storia giuridica. E, invece, sembra più che mai una *ecclesia peregrinans*. Non sempre compie decisi salti in avanti o assertive e piene riscoperte del proprio nucleo fondamentale, proprio perché i passi più incisivi spesso si fanno nei momenti di maggiore condivisione.

Le predette suggestioni hanno alcune rispondenze rispetto al testo dell'Esortazione. Dal punto di vista scritturale, quando il Pontefice richiama l'episodio evangelico di Gesù e dell'adultera (n. 27¹⁰³), l'accento è posto innanzitutto sulla mitezza nei confronti della condotta peccaminosa. Anche in quel caso, tuttavia, la posizione di Gesù non era quella della folla, che si disponeva a una condanna inesorabile. Condannare una condotta generalmente ritenuta riprovevole è un giudizio facilmente comprensibile in una specifica prospettiva dottrinale. L'*ortoprassi* cristiana, allo stesso modo, è inevitabilmente portata a condannare le prassi e gli usi che si pongano al di fuori delle sue regole o espressamente in loro violazione. L'attenzione alla *miserecordia* rende più mite il giudizio negativo¹⁰⁴ e concentra le forze del peccatore sull'esigenza esistenziale di *non peccare più*.

In riferimento alla sistematica giuridico-canonica, il discorso è diffusamente ripreso al n. 304, dove l'Esortazione indica una teoria equitativa dei rapporti tra la norma generale e la situazione particolare¹⁰⁵.

¹⁰¹ Anche se questa osservazione non sembra essere, allo stato, unanimemente accolta. Per alcune voci critiche, cfr. **E. CORTESE**, *La Chiesa di base al tempo di Francesco*, in <http://www.cdbitalia.it>, 8 maggio 2016; **R. de MATTEI**, *Si possono discutere gli atti di governo del Papa?*, in *Corrispondenze Romane*, 18 settembre 2015; **M. FAGGIOLI**, *Papa Francesco e la "Chiesa-mondo"*, Armando, Roma, 2014, p. 35.

¹⁰² Intento programmatico espressamente ricordato in **FRANCESCO**, *Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctae Marthae: la pietra e i mattoni*, 24 ottobre 2014, in <http://www.vatican.va>.

¹⁰³ Il riferimento, ancorché sostanzialmente schematico ed esemplificativo, è a *Gv* 8, 1-11.

¹⁰⁴ Dal punto di vista del soggetto legittimato a *dire il diritto* (a *decidere* a seguito di un *giudizio*), la misericordia vale, invece, a saldare la verità e la giustizia, a non scindere l'autenticità e il riconoscimento giuridico. Su questi profili, efficaci le parole di **E. BIANCHI**, *La misericordia viene prima della giustizia*, in *La Stampa*, 18 ottobre 2015.

¹⁰⁵ Il Pontefice si spinge a definire *meschino* il tentativo di stabilire se l'agire di una persona risponda compiutamente a una norma generale, poiché quest'ultima non è di per



L'interprete del diritto deve, in qualche modo, farsi *mitis iudex* a propria volta. Non deve necessariamente sforzarsi, come rischia di fare il giuspositivista¹⁰⁶, a rileggere la situazione particolare alla luce della previsione normativa generale. L'*ordo ecclesiae* gli chiede il processo contrario: la rilettura della disposizione ai sensi della fattispecie singolare, del caso concreto. Si tratta, invero, di un percorso complesso e difficile, spesso frainteso da, e tra, due tendenze contrapposte. Da un lato, infatti, l'*aequitas* che determina la *mitezza* del giudizio rischia di essere interpretata come lassismo etico e comportamentale o, peggio, in quanto generico e indifferenziato permissivismo¹⁰⁷. D'altra parte, è parimenti infondata l'idea di interpretare l'equità canonica quale obiettivo meramente ideale, *irenico*, assolutamente incompatibile con la risoluzione delle controversie specifiche¹⁰⁸. Nessuna di queste due tesi appare meritevole di accoglimento. Lo sforzo esegetico, al contrario, consiste proprio nel non ritenere ogni condotta fungibile rispetto a un'altra, pur senza esasperare la condanna di quanto non rientri nel paradigma astratto della norma giuridica. Si tratta di un processo ermeneutico particolarmente difficoltoso, perché bandisce le soluzioni più semplicistiche.

sé sufficiente ad assicurare piena fedeltà al precetto divino. In riferimento a tali tematiche, vedi anche **S. BERLINGÒ**, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1991; sui limiti dell'assoluta pretesa di completezza, nell'ordinamento ecclesiale, **S. BERLINGÒ**, *Nel silenzio del diritto*, cit., pp. 229-273.

¹⁰⁶ Rischio, in verità, ancor più grave nella dimensione processualistica. Cfr. **L. GIANFORMAGGIO**, *Modelli di ragionamento giuridico. Modello deduttivo, modello induttivo, modello retorico*, in *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, Edizioni di Comunità, Torino, 1983, p. 149. Nella rilettura di queste metodologie, anche in riferimento a norme di diritto bilaterale (dove, cioè, concorra la determinazione di un'autorità non religiosa), vedi **G. LAJOLO**, *I concordati moderni. La natura giuridica internazionale dei concordati alla luce di recente prassi diplomatica*, Morcelliana, Brescia, 1968, pp. 17-18.

¹⁰⁷ Quest'accezione dell'equità canonica sembra, però, poco coerente rispetto alla sua origine dottrinale, giuridica e storica. Cfr. **P.G. CARON**, "*Aequitas*" romana, "*Misericordia*" patristica, ed "*Epicheia*" aristotelica nella dottrina dell'*Aequitas canonica* (dalle origini al Rinascimento), Giuffrè, Milano, 1971; **M. PERKOVIC**, "*Il cammino a Dio*" e "*la direzione alla vita*". *L'ordine morale nelle opere di Jordan Kucinic, O. P. (1908-1974)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, pp. 145-146.

¹⁰⁸ Non è questa, del resto, la prospettiva attraverso cui la dottrina italiana ha cercato di ricostruire il fondamentale apporto dell'equità, nella progressiva strutturazione dell'ordinamento canonico. Circa le tesi, ad esempio, di Giuseppe Capograssi e Pio Fedele, particolarmente utile il contributo di **G. BRUGNOTTO**, *L'aequitas canonica. Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, p. 70 ss.



Quando si viaggia col peso ideale di numerosi *bagagli* (esperienze, lacerazioni, difficoltà), ci si muove assai meno speditamente che camminando a mani libere. Eppure il corpo, nel muoversi, impegna molte più energie. In queste *peregrinazioni*, non sembra fuori luogo una massima della saggezza taoista¹⁰⁹, in parte sviluppatasi in programmatica opposizione rispetto al razionalismo confuciano¹¹⁰. Anche i viaggi più lunghi nascono dal primo passo. E quel primo passo è spesso all'oscuro di dove porterà e di come si arriverà¹¹¹.

ABSTRACT

The post-synodal apostolic Exhortation by Pope Francis, *Amoris Laetitia*, represents a relevant document to understand the current interest in Canon Law's studies about the legal condition of marriages and human families. Though the Exhortation obviously has a deep view about theological perspectives, juridical elements seem even more important and suggestive. The aim of this essay is to underline what the Exhortation could mean in terms of reforming positive rules, not only considering the legal status of marriage.

¹⁰⁹ All'analisi della concezione taoista del *cammino* è dedicato **A. WATTS**, *Il Taoismo. La via è la meta*, Lindau, Torino, 2015; per una prima lettura delle massime del filosofo e pensatore Lao Tse, *Il Libro del Principio e della sua azione*, J. Evola (a cura di), Carabba, Lanciano, 1923.

¹¹⁰ **P. HE**, *Chinese Lawmaking: from Non-Communicative to Communicative*, Springer, Heidelberg-New York-Dordrecht-London, 2013, pp. 66-67; **J.R. LEVENSON**, *Confucian China and Its Modern Fate, III, The Problem of Historical Significance*, Routledge, London-New York, 2013, pp. 103-104.

¹¹¹ La rilevanza antropologica del viaggio, come modalità di apprendimento, trova alcune giustificazioni teoriche in **M. MAFFESOLI**, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano, 2000; **F. MICHEL**, *Altrove, il Settimo Senso. Antropologia del viaggio*, MC, Milano, 2000.