

Fides Quaerens

Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
“Redemptoris Custos”
dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano

Anno XII • Numero 1 • 2021

Fides Quaerens

**Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
"Redemptoris Custos"
dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano**

Anno XII - Numero 1 · 2021

Direttore Responsabile

Enzo Gabrieli

Direttore Scientifico

Rosetta Napolitano

Comitato di Redazione

Antonella Doninelli, Enzo Gabrieli, Rosetta Napolitano, Luca Parisoli, Pompeo Rizzo, Emanuele Scarpino, Aquilina Sergio, Leonardo Spataro

Comitato Scientifico

Gian Pietro Calabrò (Università della Calabria), Hervé Cavallera (Università del Salento), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Andrea Padovani (Università di Bologna), Gregorio Piaia (Università di Padova), Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux . IV), Christian Trotman (CNRSTours, Université de Dijon)

Gli articoli sono sottoposti a doppia lettura anonima e vincolati al suo esito positivo.

Iscrizione al Trib. di Cs n. 672

Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino

Seminario Cosentino "Redemptoris Custos"

Via G. Rossini - 87036 Rende (CS) - Tel. 0984.838748;

e-mail: studiotologico@libero.it • seminarioac@libero.it

Iscritta nell'elenco delle riviste scientifiche di Area 11 rilevanti ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale, stilato dall'Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, organo del MIUR.

ISSN: 2035-6986

®Settembre 2023

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte del presente volume può essere riprodotta con qualsiasi mezzo senza l'autorizzazione scritta da parte del titolare della testata.

L'archivio completo delle riviste in formato digitale è disponibile nel sito: www.paroladivita.org/fidesquaerens

Sommario

- Giuseppe l'uomo del sogno: spazio di Dio e di libertà
di **Enzo Gabrieli** pag. 5
- Commento al formulario di san Giuseppe
di **Luca Perri** pag. 15
- Gli Inni della Liturgia delle Ore
nella Solennità di san Giuseppe
di **Giuseppe Trotta** pag. 23
- Il valore del limite:
l'idealismo del desiderio di fronte alla realtà e all'alterità
di **Antonella Doninelli** pag. 33
- La possibilità del "limes" in etica economia e diritto
di **Aquilina Sergio** pag. 45
- La realtà «penultima» e il suo prolungamento.
Scienza, filosofia e teologia sul tema della morte
di **Francesco Luigi Gallo** pag. 55
- Il limite come opportunità di crescita umana e spirituale
nell'esperienza di sant'Agostino d'Ippona
e san Giovanni M. Vianney
di **Rosetta Napolitano** pag. 77
- Il valore probatorio delle dichiarazioni delle parti
nelle cause di nullità matrimoniale
di **Cristina Latella** pag. 99
- Salvati per grazia
di **Dario De Paola** pag. 157

Abstract

Though the biblical passages on Joseph are scarce, these are fundamental for shaping a key character for our Church. Joseph, "the man of the silence", is a spiritual model: his ability to let himself to be surprised and to live his ordinary life in an exemplary way make him the savior's guardian and the protector of the diocesan seminary.

Keywords: freedom; dream; silence; ordinariness.

Introduzione

Papa Francesco ci ha fatto dono di un intero anno per contemplare, riflettere ed invocare san Giuseppe. Ci potremo riavvicinare teneramente a Giuseppe Custode del Redentore, una figura pienamente evangelica.

Nel tema che ho proposto per questa giornata di studio vorrei guardare a lui come l'uomo del silenzio, come ad uno dei personaggi chiave del Vangelo che appare e poi, ingoiato dalla stessa narrazione, scompare tra le pagine della Scrittura. Un giovane uomo che è completamente investito dalla Grazia nella ferialità della sua vita, fatta di lavoro, attese, sogno e pazienza. Dio irrompe, lo coinvolge, lo rassicura, lo accompagna e poi assiste all'impensabile, al grande progetto che richiederà sin dalle prime fasi coraggio, forza interiore, prudenza e riservatezza per custodire e sostenere la mamma e il bambino.

Poi, dopo appena dodici anni, questa figura scomparirà dalle scene; l'evangelista Luca¹ ci farà solo intuire il clima e lo stile di famiglia che si è creato nella casa di Nazaret, dove il piccolo Gesù poté crescere in età, sapienza e grazia. E poi più nulla.

Il fatto che Giuseppe sia stato dichiarato patrono della Chiesa universale non si può ricondurre però alla sola sua intercessione, alla devozione di questo o quel papa, ad una moda del tempo. Quella che è stata fatta è una scelta "fontale", Egli è stato posto «all'inizio della storia della salvezza»² come dice la colletta della messa della sua solennità, ed è quindi un riferimento per tutti. Così come nella Santa Famiglia non è una figura decorativa ma essenziale, voluta da Dio accanto al Figlio, accanto alla Madre, così lo è e lo diventa per la Chiesa intera.

¹ Cf. Lc 2, 51-52.

² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Messale romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II, promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, 543.

L'anno a Lui dedicato, che ci è proposto sia nella sua bella umanità e sia nella sua piena fiducia in Dio e in Maria, che si carica della gioia e anche delle umane e ovvie domande, ci permette di scoprire un nuovo tassello per il nostro cammino di discepolato: Giuseppe è l'uomo del sì, del silenzio e anche del sogno. Nella vita del carpentiere, il sogno diventa lo spazio e il linguaggio di Dio. Dio indica la strada a Giuseppe attraverso le apparizioni di un angelo che, in sogno, gli svela il segreto dell'Incarnazione e del progetto divino, in sogno gli indica la strada per l'Egitto e quella del ritorno³.

Il sogno nella vita Giuseppe diventa così un "luogo" teologico, un luogo di ricerca e di svelamento, vero spazio di libertà dove l'uomo può credere o limitarsi a dire "è stato un bel sogno, ma solo un sogno". Giuseppe è modello di grande attualità per la nostra vita di fede; egli che portava in sé tutto il patrimonio dell'antica alleanza, nel nome e nella genealogia⁴, non si limiterà a fare da notaio alla nascita di Cristo e di padre adottivo per la legge, o ad imporre solo il nome⁵; Egli è l'uomo che si lascia interpellare dalla Parola, lucidissimo, per una grande libertà. Come Maria, Giuseppe ha espresso il sì più alto della storia ma la sua singolarità sembrerebbe allontanarlo da noi. In realtà la sua è una concretezza esistenziale è, e può essere, molto provocante nella nostra vita, sia nello stile che nei silenzi. San Giuseppe è il santo per ogni vocazione, non per ogni stagione, perché ha ampiezza e radicalità totale nei confronti di un progetto non suo, di quello che è il progetto di Dio sull'umanità e la sua adesione verginale è stata così feconda a partire proprio da quel suo intimo, personale e nascosto "sì".

Il Custode: modello sacerdotale

Vorrei a questo punto cogliere alcune caratteristiche del nostro santo, il cui titolo di "Custode del Redentore" accompagna da anni il cammino di formazione dei nostri futuri sacerdoti⁶; bellissimo titolo che di recente è entrato come invocazione anche nelle Litanie a lui dedicate⁷.

³ Cf. Mt 1, 20; Mt 2, 13-19.

⁴ Cf. Mt 1, 16.

⁵ Cf. Mt 1, 21.

⁶ Il Seminario Cosentino e l'Istituto Teologico Cosentino riaperti da monsignor Giuseppe Agostino, Arcivescovo di Cosenza-Bisignano, portano questo nome dal 18 settembre 2002 [cf. E. GABRIELI, «La nuova semina: il seminario cosentino», in *Fides Quaerens* 1 (2009), 183].

⁷ Il titolo *Redemptoris Custos* è stato utilizzato da Giovanni Paolo II per la sua Esortazione Apostolica sul santo del 15 agosto 1989 per il quale nutriva speciale devozione. La Congregazione per il Clero e la Disciplina dei Sacramenti ha inserito 7 nuove indicazioni nelle litanie di san Giuseppe approvate nel 1909 con Lettera del 1° maggio 2021 inviata ai presidenti delle Conferenze episcopali e approvata dal Santo Padre Francesco.

Il titolo della Lettera Apostolica con la quale Papa Francesco ha indetto un anno giubilare, dedicato a san Giuseppe, evidenzia e sintetizza immediatamente la sua paternità; una paternità vera, che rientra in un progetto più grande di Lui, non solo per il fatto che egli sarà padre e custode del Redentore, ma perché estesa a tutta la famiglia di Gesù, la Chiesa.

Questo titolo sintetizza anche il trasporto amoroso con il quale Giuseppe ha amato Gesù, con il quale ha anche amato Maria e ama ciascuno di noi. Il santo patriarca ha svolto il suo compito con amorevole attenzione, ha esercitato la sua paternità in maniera unica, silenziosa, evangelica oserei dire, ponendosi al servizio dell'intero disegno salvifico dopo che l'angelo lo aveva rassicurato che quello che "accadeva" in Maria veniva dallo Spirito Santo⁸, era il "venire di Dio".

Possiamo così cogliere il santo patriarca come l'uomo del Vangelo, l'uomo del silenzio, l'uomo della verginale paternità, che ben si accosta a quella dei sacerdoti; in questo anno a Lui dedicato possono guardare con particolare attenzione a lui, quanti sono già consacrati e quanti si preparano a diventarlo, per attingere linfa per la spiritualità presbiterale. Quanti si imbroccano la via della famiglia e più in generale tutti attingere da lui, secondo la prima e comune vocazione sacerdotale, per avere quel cuore di Padre nei confronti di ogni fratello e persona affidatoci.

Il giovane Giuseppe, a Nazaret, ci viene descritto dall'evangelista mentre meditava sui fatti comunicati dalla sua futura sposa; era alla vigilia del suo grande "Sì" che, insieme a quello della giovane Maria, stanno all'origine della nostra redenzione. Stava per cominciare il tempo del suo "sì", della sua missione.

Proviamo per un attimo ad immaginare le sue attese, il suo travaglio, i suoi pensieri così vicini ai nostri, a quelli della notte che ha trascorso il giovane Giuseppe nella sua casa di Nazaret; il sentirsi fuori posto «perché era giusto», il volersi mettere da parte «licenziando in segreto Maria»⁹ non per dubbio ma perché il progetto era di Dio, la coscienza delle sue fragilità e delle umane paure lo spingevano a mettersi da parte.

«Tante volte, nella nostra vita, accadono avvenimenti di cui non comprendiamo il significato»¹⁰ scrive il papa riferendosi a san Giuseppe, nella sua Lettera Apostolica, e così richiama le nostre tante resistenze, la nostra delusione e finanche la nostra ribellione.

Giuseppe lascia da parte i suoi ragionamenti per fare spazio a ciò che accade e, per quanto possa apparire ai suoi

⁸ Cf. Mt 1, 20.

⁹ Cf. Mt 1, 19.

¹⁰ FRANCESCO, *Patris Corde in occasione del 150° anniversario della dichiarazione di San Giuseppe quale patrono della Chiesa Universale*, Lettera Apostolica, 8-12-2020, n. 4.

occhi misterioso, egli lo accoglie, se ne assume la responsabilità e si riconcilia con la propria storia. Se non ci riconciliamo con la nostra storia, non riusciremo nemmeno a fare un passo successivo, perché rimarremo sempre in ostaggio delle nostre aspettative e delle conseguenti delusioni¹¹.

Sta in questo passaggio l'attualità della sua testimonianza. Ad un certo punto, anche nella nostra vita, dobbiamo fidarci, dobbiamo trovare il coraggio di tuffarci, per dire il nostro "sì" sulla parola di Gesù: «sulla tua Parola getterò le reti»¹².

È ancora interessante notare che nel Vangelo di Luca l'annuncio è portato a Maria, ma secondo il Vangelo di Matteo l'angelo parla a Giuseppe. Se sovrapponiamo i due Vangeli, scopriamo non una contraddizione ma una dilatazione: l'annuncio è fatto alla coppia, è rivolto allo sposo e alla sposa insieme, al giusto e alla vergine che si amano. «Dentro ogni coppia Dio è all'opera: cerca il doppio sì dell'uomo e della donna, senza il cui coraggio neanche Dio avrebbe dei figli sulla terra. Nelle relazioni, nella casa, Dio ti sfiora e ti tocca, lo fa in un giorno in cui sei così ubriaco di gioia da dire a chi ami parole stupite, totali, eterne, lo fa in un giorno di crisi, di dubbi, di lacrime»¹³.

Giuseppe, benché innamorato, penserebbe di lasciare la fidanzata, per rispetto non per sospetto; non vuole denunciarla, ma continua a pensare a lei, insoddisfatto della decisione presa, a lei presente perfino nei suoi sogni, a Lei che lo ama infinitamente.

«Poveri di tutto Maria e Giuseppe, ma Dio non ha voluto che fossero poveri d'amore, perché se c'è qualcosa sulla terra che apre la via alla trascendenza, questa cosa è l'amore. Giuseppe, uomo dei sogni, mani indurite dal lavoro e cuore intenerito da Maria, non parla, ma il suo silenzio è un amore senza parole»¹⁴. Scrive in un suo Sermone il Maestro Eckhart: «il più alto raggiungimento nella fede è rimanere in silenzio e far sì che Dio parli e operi internamente»¹⁵. Dio gli parla attraverso l'umile via dei sogni: l'uomo giusto ha gli stessi sogni di Dio.

Giuseppe, come Israele nel deserto, è messo alla prova per vedere che cosa aveva nel cuore. E nel cuore scopre di avere quella donna, di amarla

¹¹ FRANCESCO, *Patris Corde in occasione del 150° anniversario della dichiarazione di San Giuseppe quale patrono della Chiesa Universale*, n.4.

¹² *Lc* 5, 5b.

¹³ E. RONCHI, «Giuseppe il coraggio dell'Amore», in *Avvenire* (20 dicembre 2007).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Eckhart von Hochheim, conosciuto come Meister Eckhart (Tambach-Dietharz, 1260 - Colonia o Avignone, 1327/1328), è stato un teologo, filosofo e religioso tedesco fra i più importanti del Medioevo cristiano e ha segnato profondamente la storia del pensiero tedesco. È noto per i suoi Sermoni.

anche senza volerla possedere, radice segreta della verginità della coppia di Nazaret. La sede di quella paternità sta proprio nel cuore e Giuseppe deve scovarla, scoprirla, accoglierla e donarla. Scrive in una sua meditazione padre Ermes Ronchi che abbiamo citato: «ogni amore vero deve varcare la stessa soglia, dal possedere al proteggere: amare, voce del verbo morire, voce del verbo vivere; che significa dare e mai prendere, amare per primo, in perdita, senza far conti»¹⁶ e, aggiungerei, senza fare sconti.

Giuseppe è così l'uomo della fede provata che, tentato di sottrarsi al mistero dall'umano dubbio, alla fine con fiducia ascolta: fa sua la prima parola che Dio da sempre rivolge all'uomo: «Ascolta Israele»¹⁷ e poi «non temere»¹⁸. Egli comincia ad agire spinto non più dalle sue paure, ma dal suo desiderio; preferisce Maria ad una eventuale discendenza propria, antepone l'amore alla generazione; scava e fa spazio nel suo cuore per il bambino all'inizio così estraneo. Il coraggio dell'amore, ecco la grande profezia di Giuseppe. Per questo coraggio Dio avrà un figlio tra noi da un così giovane e anche inesperto "padre".

Benedetto XVI scriverà nel volume su Gesù: «che con la stessa esortazione dell'angelo Giuseppe è coinvolto nel mistero dell'Incarnazione di Dio»¹⁹.

Padre verginale

La paternità di Giuseppe, così come la maternità di Maria, sono detti "verginali" così come ci insegna il Vangelo: senza concorso di uomo²⁰; Giuseppe sa bene di non aver partecipato direttamente al mistero della Nascita, così come afferma di sé stessa Maria. Ma allora da dove deriva la sua paternità. Giuseppe è padre per adozione? per incarico? Si limita ad essere il notaio che attesterà la nascita, imporrà il nome?

La sua paternità è vera, non delegata, non affidataria, ed essa è stata anche feconda a partire proprio dal suo "sì". È nel momento dell'adesione al divino progetto che Giuseppe diventa veramente padre. Dopo la notte delle domande, del travaglio aderisce. Solo dopo la notte del mistero svelato dall'Angelo e la sua decisione di accettare, quella che era la coabitazione attesa perché ancora solo promessi, farà sì che l'unione diventi completa, feconda ma anche verginale. Questo vale per tutti i consacrati.

Da quando Giuseppe accolse Maria come sua sposa, dice san Giovanni Crisostomo «ebbe parte a tutta l'economia del mistero»²¹. La loro unione non è una unione formale, ma vera in quanto è stata concepita, consacrata, dallo Spirito Santo all'unione dei "Sì".

¹⁶ E. RONCHI, «Giuseppe il coraggio dell'Amore».

¹⁷ Dt 6, 4.

¹⁸ Mt 1, 20.

¹⁹ BENEDETTO XVI, *L'Infanzia di Gesù*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 53.

²⁰ Cf. Lc 1, 34.

²¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Matthaeum*, 5, 3; PG 57, 57-58.

Giuseppe è sposo, al di là dell'eros per un amore vero, agapico, che celebra in perfetta unione con Maria; quello che san Tommaso dice per la maternità verginale di Maria è altrettanto vero per la paternità verginale di Giuseppe. In questa paternità generativa che è propria del sacerdote, del consacrato, che è propria dei santi continuano a nascere padri che. Giuseppe fu ed è vero Padre, non genitore, ricordate che Maria stessa indica Giuseppe come padre nel Tempio, al ritrovamento di Gesù: «tuo padre ed io [...]»²². C'è la paternità genealogica e messianica, c'è la paternità legale anche se non carnale. Con Giuseppe Dio inaugura una generazione e una paternità che non dipende dalla carne e dal sangue, nemmeno solo dalla legge, una generazione dall'alto (*ex alto*) che è propria di quanti sono consacrati al servizio del Vangelo per la fecondità del Regno.

Essa sarà sempre fresca e sempre nuova se attingerà alla sorgente che è posta in alto. Ogni paternità è autentica nella misura che è segno della paternità di Dio. Giuseppe è il modello più alto della verità della paternità; nella sua paternità possiamo specchiare quella dei santi e anche la nostra.

Uomo del silenzio e del lavoro

Un padre non è un uomo inattivo. Giuseppe è un giovane dinamico non certo il simpatico vecchietto del presepe. Secondo la tradizione ebraica l'età di matrimonio di un uomo non andava oltre i vent'anni²³. Dopo la sua adesione al progetto si diede da fare nell'ambito di un disegno non suo, che sposò appieno. Lo vediamo "provvido custode" della sposa e del divin figlio, lo vediamo in ansia per la sorte della sua famiglia. Lo vediamo meditativo e prudente quando deciderà la sua residenza al ritorno dall'Egitto. Egli si prende tempo, come sanno fare gli uomini che hanno imparato dai lunghi tempi del lavoro manuale. Egli infatti è un *tecton, faber*, è un carpentiere. Passa tanto tempo nel silenzio a studiare e comporre come tasselli le sue opere artigianali e di carpenteria. Sa concentrarsi e da buon padre lo insegnerà a fare anche a Gesù che entrerà nella scuola, nella sua "bottega", sarà infatti chiamato "figlio del carpentiere".

La vita di Giuseppe è fatta di tanti silenzi. Egli è come avvolto dal silenzio evangelico; appare e scompare, non parla mai, alla fine è ingoiato dallo stesso Vangelo; eppure, è protagonista di prim'ordine.

Nessuna sua parola ci è tramandata, nessuno scritto, ma è narrata dai Vangeli la sua operosità, la sua fedeltà e la sua obbedienza: «fece come gli aveva detto l'angelo»²⁴. I suoi silenzi non sono il mutismo di chi non ha nulla da dire, anzi san Giuseppe

²² Lc 2, 48.

²³ Alcuni rabbini dicevano che un uomo «era maledetto se si sposava dopo i ventiquattro anni» (D.Rops, *Vita quotidiana in Palestina ai tempi di Gesù*, Mondadori, Milano 1990, 137).

²⁴ Mt 1, 24.

è colui che avrebbe moltissimo da svelare... non è neanche l'assenteismo di chi distratto non si rende conto di quanto sta avvenendo in lui. Egli accoglie la sua missione, la compie fedelmente, è talmente presente quando è necessario: durante la gravidanza, al momento del parto, nella scelta del nome del bambino, l'occasione della circoncisione, nella fuga in Egitto, nella scelta del luogo in cui abitare, nelle introdurre Gesù dodicenne al tempio di Gerusalemme²⁵.

Come scriveva ancora Giovanni Paolo II: «l'amore paterno di Giuseppe non poteva non influire sull'amore filiale di Gesù [...] le anime più sensibili agli impulsi dell'amore Divino vedono a ragione in Giuseppe un luminoso esempio di vita interiore»²⁶.

«La fede di Giuseppe si fece silenzio»²⁷ ed Egli insegna alla Chiesa quale deve essere il suo atteggiamento di religioso ascolto della Parola; la vita interiore è infatti la vita del silenzio eloquente e fecondo. In silenzio maturano le buone intenzioni che si avverano, i sogni che danno senso alla nostra speranza, nel silenzio nascono le parole trasformatrici della realtà.

Veramente allora obbedisce alla Parola chi "tradisce" la Parola, chi non si ferma alla lettera, ma ruminandola, scava in essa per accedere ai sentieri del silenzio... credere nella parola dell'Avvento sarà allora lasciare che la parola, schiudendo i sentieri del silenzio, contagi il cuore umano con la forza pervasiva di questo silenzio fecondo e accogliente²⁸.

Nella chiesa è veramente eloquente chi non parla di sé, chi non celebra sé stesso. E questo vale anche in tutta la nostra partecipazione alla vita di Chiesa.

Non dobbiamo far emergere quindi nostro gruppo il nostro merito, chi sa tacere del suo può parlare in nome di Dio. In positivo il Silente Giuseppe ci stimola al recupero della vita interiore l'uomo interiore non è l'uomo che si chiude nell'intimismo, e si distingue dagli altri, ma dell'uomo che si radica in Dio, che vive di fede e che quindi, parla perché il suo cuore pieno²⁹.

²⁵ S.M. DE SANTIS, *Giuseppe di Nazaret vero sposo e vero padre*, Porziuncola, Assisi 2013, 53.

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Custos*, Esortazione Apostolica, 15-08-1989, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. XI, testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1997, n. 27.

²⁷ G. AGOSTINO, *Un ventennio tra memoria e speranza*, Lettera Pastorale, 19-03-1994, in G. AGOSTINO, *Opera Omnia*, vol. I,2, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2001, n. 18.

²⁸ B. FORTE, *La parola della fede. Introduzione alla simbolica ecclesiale*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1996, 25.

²⁹ G. AGOSTINO, *Un ventennio tra memoria e speranza*, n. 18.

Il sogno: linguaggio di Dio e spazio di libertà

Se Giuseppe aveva tutte le carte per dubitare, per mettersi da parte, come abbiamo detto è anche vero che egli si fida, crede alla parola di Maria, ancor più si fida dell'angelo che gli parla in sogno. E il sogno, come per gli antichi patriarchi, diventa in Giuseppe un "luogo teologico", uno spazio dove Dio parla con Lui, dove l'uomo parla con il suo Signore. Ed è uno spazio di grande libertà; al risveglio il giovane uomo avrebbe potuto dire: è stato un bel sogno solo ma solo un sogno.

È quello che possiamo dire anche noi, tutte le volte che lo Spirito sollecita il nostro cuore e la nostra mente. Mi chiedo come sarebbe andata la storia se Giuseppe non avesse creduto all'angelo quando lo esortava a fidarsi, a scappare, a tornare dall'Egitto.

Quale direzione avrebbe preso il progetto dell'Incarnazione? Fidarsi non è una obbedienza cieca e militare. Giuseppe dice di "sì", un "sì" pieno ma anche razionale. Decide di tornare dall'Egitto ma si stabilisce prudenzialmente a Nazaret. Medita e sceglie nell'ambito dell'ispirazione di Dio. Quanta meditazione c'è stata nei suoi silenzi; dai pochi versetti evangelici emerge ovviamente solo una piccola percentuale del "travaglio interiore", delle notti dell'anima, che il nostro giovane ha vissuto. Notti fatte di angoscia e di sogni avventurosi, di dolorosa e partecipata offerta della vita, di ansia e di piccole gioie nascoste. Alcuni studiosi definiscono questo versetto biblico un vero e proprio dramma teologico e il biblista Bernardo Antonini lo descrive come «il dramma di Giuseppe»³⁰.

Così scrisse san Giovanni Paolo II:

Ritengo, infatti, che il considerare la partecipazione dello sposo di Maria riguardo consentirà alla chiesa in cammino verso il futuro, insieme con tutta l'umanità, di ritrovare continuamente la propria identità nell'ambito di tale disegno redentivo che ha il suo fondamento nel mistero dell'incarnazione. Proprio a questo mistero Giuseppe di Nazareth, partecipo come nessun'altra persona umana, ad eccezione di Maria, la madre del Verbo incarnato. Egli vi partecipò insieme con lei, coinvolto nella realtà dello stesso evento salvifico depositario dello stesso amore, la cui potenza l'eterno Padre ci ha predestinati ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo³¹.

Ingoiato dal Vangelo nella sua ferialità

Giuseppe alla fine della sua missione viene letteralmente ingoiato dal Vangelo, così come accade a quanti si conformano gradualmente a Cristo. Il santo è un conformato, un configurato al suo Signore che man

³⁰ B. ANTONINI, «Famiglia», in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, 560.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Custos*, n.1.

mano scompare «affinché Lui possa crescere»³². Egli scelse come contesto della sua vita la ferialità nascosta di Nazaret, del lavoro manuale, dell'umanità scandita dalle cose semplici, senza pretese o vittimismo. Una ferialità operativa, dalla quale non c'è nessuna voglia di evasione, scelta e non subita, anzi è concepita come grembo educativo costruito insieme alla sua sposa, spazio di grazia e di crescita per il piccolo Gesù.

Paolo VI nei suoi insegnamenti scrive:

il sacrificio totale, che Giuseppe fece di tutta la sua esistenza alle esigenze della venuta del Messia nella propria casa, trova la ragione adeguata nella sua insondabile vita interiore, dalla quale vengono a lui ordini e conforti singolarissimi, e derivano a lui la logica e la forza, propria delle anime semplici e limpide, delle grandi decisioni, come quella di mettere subito a disposizione dei disegni divini la sua libertà, la sua legittima vocazione umana, la sua felicità coniugale, accettando della famiglia la condizione, la responsabilità ed il peso, e rinunciando per un incomparabile virgineo amore al naturale amore coniugale che la costituisce e la alimenta³³.

Questa sottomissione a Dio, che è prontezza di volontà nel dedicarsi alle cose che riguardano il suo servizio, «non è altro che l'esercizio della devozione, la quale costituisce una delle espressioni della virtù della religione»³⁴ insegna san Tommaso d'Aquino.

Conclusioni

Recuperando dalla testimonianza di Giuseppe l'interiorità, la libertà, l'obbedienza, il silenzio, il senso dell'impegno nella ferialità fino alla croce, entreremo in una via nuova. Potremmo dire con il Vangelo che rientreremo nella verità della nostra vita per *aliam viam*, quella che Giuseppe batté per ritornare a Nazareth e che esprime, nella sequenza delle scene, l'autentico cammino: ascoltare, credere, sperare, obbedire, offrire. Incontrare Giuseppe significa fare quasi un viaggio che sa di terra e di Cielo un viaggio nella vita ordinaria ma anche straordinaria perché in essa Dio si è manifestato.

Vorrei concludere questa riflessione pensando a Giuseppe come un giovane dal cuore pulito che sa essere fidanzato e poi marito e poi padre secondo il cuore di Dio. Un uomo completo che esprime al meglio il genio maschile nel suo proporsi come via nella virilità e nella tenerezza,

³² Lc 3, 23.

³³ PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1969, 1268.

³⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 82, a. 3, ad 2.

come padre ed innamorato ma anche come protettore e guida.

Per l'eternità Giuseppe eserciterà questo ministero allargato a tutti i fratelli di Gesù e diventerà un modello che potrà essere imitato da tanti giovani che potranno essere conquistati dalla sua bellezza interiore se lo sapremo proporre come "nuovo" ideale di vita e scuola di evangelica santità. Giuseppe è davvero un uomo affascinante, uomo dalla vita credibile e concreta, capace di essere genuinamente uomo ma anche trasparenza di Dio.

Abstract

«For the feasts of the saints proclaim the wonderful works of Christ in His servants, and display to the faithful fitting examples for their imitation» (*Sacrosanctum concilium*, 111). The liturgy of Saint Joseph's feast is an admirable synthesis of the theological and spiritual value the Church inherits from this character. During today's liturgy, the Old and the New Testament are joint in the orations and show the centrality of Joseph in God's plan of salvation.

Keywords: liturgy; obedience; spousal love; guardian.

Premessa

L'analisi teologica di un formulario liturgico permette al lettore di cogliere due grandi aspetti della preghiera liturgica della Chiesa. Se da una parte emerge lo spessore teologico dei testi proclamati, secondo l'antico assioma *lex orandi lex credendi*, per cui ciò che si prega è ciò che si crede dall'altro ci si accorge del profondo legame esistente tra i testi scritturistici e i testi liturgici propriamente detti. Alla luce di tutto questo si comprende come l'annuncio della Parola non sia riservato alla sola proclamazione delle pericopi bibliche scelte e contenute nel lezionario ma costituisca l'anima dell'intero evento liturgico pensato e vissuto dalla comunità credente come un continuo annuncio e attualizzazione delle *mirabilia Dei*. Dal formulario della Messa per la solennità di san Giuseppe presente nel Messale Romano al 19 marzo emerge in tutta la sua ricchezza la poliedrica figura del padre terreno di Gesù che diventa, secondo le coordinate tipiche del vero culto cattolico ai Santi, esempio e intercessione per coloro che ogni giorno devono affrontare il buon combattimento della fede.

I lettura: 2 Sam 7, 4-5.12-14.16

Nella tradizione liturgica la prima lettura ha la funzione di annuncio rispetto al brano evangelico che ne è il compimento. Nella pericope tratta dal secondo libro di Samuele l'oracolo del profeta Natan è la sorgente di tutto il messianismo, cioè l'attesa di un figlio di Davide che deve succedergli e regnare per sempre. Davide vuole costruire una casa al Signore ma sarà Dio che costruirà una casa per lui dandogli una discendenza. Giuseppe, così come attestato dalla genealogia presente nel Vangelo di Matteo, appartiene alla casa di Davide e così per suo mezzo,

cioè attraverso l'esercizio della potestà paterna mediante l'uso di dargli il nome, Gesù è entrato nella dinastia davidica adempiendo le promesse dei profeti. Tuttavia questo doveva avvenire in modo straordinario come ci ricorda il v. 16 del primo capitolo del Vangelo di Matteo dove si legge «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo»¹. Il Messia non viene generato dalla potenza o dalla volontà umana ma unicamente dall'intervento di Dio ciò nonostante entra nella storia concreta degli uomini mediante la funzione paterna di Giuseppe di Nazareth.

Salmo responsoriale: dal Sal 89 (88)

La funzione del salmo detto responsoriale a motivo della risposta sotto forma di ritornello data dall'assemblea è quella di riprendere il tema della prima lettura e trasformarlo in preghiera della comunità cristiana che, mediante le parole stesse della Scrittura, renda lode a Dio per il dono della sua Parola enunciata nella precedente lettura. Il centro di evidenza dato dalla proclamazione liturgica di questo salmo fin dal ritornello è quello della "discendenza".

Nella prima strofa la comunità in ascolto orante della Divina Parola nella voce del Salmista ode l'eco gioioso del ringraziamento per quanto Dio ha operato nella vita di san Giuseppe «farò conoscere con la mia bocca la tua fedeltà»², giacché in lui Dio rimanendo fedele alle sue promesse compie quanto predetto per bocca dei profeti.

Nella seconda strofa invece si può avvertire la voce di Dio che parla manifestando il suo progetto salvifico di alleanza con Davide «Stabilirò per sempre la tua discendenza»³.

Nella terza strofa infine è come se lo stesso san Giuseppe ribadisca la ricerca della volontà di Dio nel ribadire «tu sei mio padre»⁴ e la conseguente risposta del Signore che afferma «gli conserverò sempre il mio amore»⁵. In tutte le vicissitudini della sua vita non è mai venuta meno nell'umile artigiano di Nazareth la fiducia in Dio che gli ha permesso di affrontare con silenzio obbediente anche gli imprevisti e le difficoltà.

Il lettura: Rm 4, 13.16-18.22

Nel brano paolino l'attenzione dell'assemblea celebrante è posta sul tema della fede, partendo dal modello per eccellenza di Abramo, padre dei credenti, la cui fede è divenuta generatrice di fecondità spirituale.

¹ Mt 1, 16.

² Sal 89, 2.

³ Sal 89, 5.

⁴ Sal 89, 27.

⁵ Sal 89, 29.

Nel brano evangelico di Mt 1,16.18-21.24 si legge il dramma di Giuseppe. Certamente egli aveva un amore forte per Maria, sua sposa, ma il suo rimanere incinta prima che andassero a vivere insieme pose Giuseppe in una situazione di umana angoscia.

Il dramma di questo sposo si può paragonare al sacrificio di Abramo che è pronto ad offrire il figlio per riaverlo nuovamente. Così anche Giuseppe offre al Signore il suo amore per la persona amata. Maria, perché il Signore gli chiede una nuova e più profonda vocazione alla sponsalità, ma, per l'intervento di Dio realizzato come nel sacrificio di Isacco mediante il ministero dell'angelo, ritrova in una nuova luce la sua promessa sposa.

Nell'esortazione apostolica *Redemptoris Custos* si legge «Giuseppe... prese con sé la sua sposa, la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio» (Mt 1,24-25).

Queste parole indicano un'altra vicinanza sponsale. La profondità di questa vicinanza, la spirituale intensità dell'unione e del contatto tra le persone - dell'uomo e della donna - provengono in definitiva dallo Spirito, che dà la vita (Gv 6,63). Giuseppe, obbediente allo Spirito, proprio in esso ritrovò la fonte dell'amore, del suo amore sponsale di uomo, e fu questo amore più grande di quello che "l'uomo giusto" poteva attendersi a misura del proprio cuore umano»⁶.

Canto al Vangelo: Sal 83, 5

Il fine di questo canto è quello di dare una chiave interpretativa al seguente brano evangelico. Il versetto 5 del Salmo 83 canta la beatitudine di chi abita nella casa del Signore. San Giuseppe non ha abitato semplicemente con il Figlio di Dio fatto uomo in una casa fisica ma, con la sua fede obbediente, è entrato nell'intimità divina e per questo senza fine canta le lodi dell'Altissimo. In questo breve versetto e nella sua rilettura data dalla Liturgia si può intravedere quel primato della vita interiore che caratterizza la luminosa testimonianza del padre putativo di Gesù.

San Giovanni Paolo II nella sua esortazione apostolica parlando del silenzio che avvolge tutta la vita dell'umile artigiano di Nazareth ricorda che «Giuseppe era in quotidiano contatto col mistero "nascosto da secoli", che "prese dimora" sotto il tetto di casa sua.

Questo spiega, ad esempio, perché santa Teresa di Gesù, la grande riformatrice del Carmelo contemplativo, si fece promotrice del rinnovamento del culto di san Giuseppe nella cristianità occidentale»⁷.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Custos*, Esortazione Apostolica, 15-08-1989, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. XI, Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1997, n. 19.

⁷ *Ibidem*, n. 25.

Il brano evangelico: Mt 1, 16.18-21.24

Il tema evidenziato dalla Liturgia nella proclamazione di questa pericope evangelica all'interno della solennità di san Giuseppe è quello della sua obbedienza alla volontà di Dio mediata dall'angelo che gli appare nel sonno spiegandogli il mistero nascosto nella maternità di Maria. Nel v. 16 attraverso la dicitura «lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù»⁸ viene subito presentata la diversa paternità di san Giuseppe; egli infatti interrompe la lunga generazione fisica elencata nella genealogia per essere testimone e custode dell'irruzione della potenza dello Spirito Santo nella storia degli uomini mediante la generazione del Verbo eterno del Padre nel seno purissimo della Beata Vergine Maria senza concorso umano. Inoltre san Giuseppe viene presentato come uomo "giusto" cioè non come persona esente da errori ma quale uomo osservante della legge del Signore. Nel gestire però l'inattesa e soprannaturale maternità della sua promessa sposa egli supera l'esecuzione pedissequa della legge con un atteggiamento di benevolenza verso di lei, giacché non vuol in alcun caso fare del male a Maria, atteggiamento dal quale traspare la sua misericordia e la sua grandezza d'animo. «Giuseppe lascia da parte i suoi ragionamenti per fare spazio a ciò che accade e, per quanto possa apparire ai suoi occhi misterioso, egli lo accoglie, se ne assume la responsabilità e si riconcilia con la propria storia. Se non ci riconciliamo con la nostra storia, non riusciremo nemmeno a fare un passo successivo, perché rimarremo sempre in ostaggio delle nostre aspettative e delle conseguenti delusioni»⁹.

L'intervento di Dio mediante il sogno divino a Giuseppe di diventare collaboratore del piano salvifico dell'umanità stravolge certamente il suo progetto di vita familiare ma lo trova disponibile e pronto nell'adeguare la propria vita alla volontà di Dio. In questo modo non solo egli contribuisce al rinnovamento dell'umanità ma grazie al vero matrimonio contratto con la tutta Santa egli annuncia la nuova visione del matrimonio stesso come dono sponsale di se stessi che da Cristo Gesù sarà elevato alla dignità di sacramento della nuova Alleanza e segno della sua unione sponsale con la Chiesa. «Il Salvatore ha iniziato l'opera della salvezza con questa unione verginale e santa, nella quale si manifesta la sua onnipotente volontà di purificare e santificare la famiglia, questo santuario dell'amore e questa culla della vita»¹⁰.

⁸ Mt 1, 16.

⁹ FRANCESCO, *Patris Corde in occasione del 150° anniversario della dichiarazione di San Giuseppe quale patrono della Chiesa Universale*, Lettera Apostolica, 8-12-2020, n. 4.

¹⁰ PAOLO VI, «Allocuzione alle Équipes Notre-Dame» (4 maggio 1970), in PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1970, 428.

Il brano evangelico: Lc 2, 41-51

In questo secondo brano proposto come alternativo la Liturgia focalizza lo sguardo della comunità orante sulla ricerca di Gesù da parte dei suoi genitori nel ritorno dall'annuale pellegrinaggio a Gerusalemme per la festa di Pasqua. All'interno del racconto evangelico, a dire il vero, san Giuseppe non viene nominato direttamente essendo presente solo nell'espressione «i suoi genitori»¹¹ e dietro l'espressione di Maria «tuo padre ed io»¹². Inoltre nella risposta data da Gesù alla domanda della Madre sul perché avesse fatto questo a loro «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio»¹³ si nota, se pur con molta delicatezza, la contrapposizione tra la paternità di Dio e quella di Giuseppe. In realtà a ben vedere non si tratta di opposizione ma di servizio giacché la paternità legale di Giuseppe, al quale il Figlio di Dio fatto uomo sarà sottomesso¹⁴ secondo l'usanza umana, è insieme un riflesso e un servizio alla paternità del Padre che è nei cieli, così che san Giuseppe non sarà per il figlio nato da Maria "l'ombra del Padre" ma la visibilità umana del Padre. Nel brano bisogna inoltre sottolineare come aspetto più importante la piena comunione educativa tra Maria e Giuseppe; essi infatti compiono le stesse azioni, vivono gli stessi sentimenti e si sentono entrambi superati da questo Figlio che costituisce per loro un mistero da scoprire e da custodire. Tuttavia non hanno la pretesa di comprendere subito tale mistero ma riprendono il loro cammino feriale portando con loro il costante sforzo di capire questo Figlio senza volerlo per forza inquadrare nelle proprie visioni o nei propri schemi. «La vita spirituale che Giuseppe ci mostra non è una via che spiega, ma una via che accoglie. Solo a partire da questa accoglienza, da questa riconciliazione, si può anche intuire una storia più grande, un significato più profondo»¹⁵.

Orazione sulle offerte

In questa orazione la Chiesa chiede al Padre, al quale ogni preghiera liturgica è sempre rivolta per la mediazione del Figlio, di «servire al suo altare con la stessa purezza di cuore che animò san Giuseppe nella fedele dedizione al tuo Figlio»¹⁶. Il servizio di san Giuseppe nei confronti

¹¹ Lc 2, 41.

¹² Lc 2, 48.

¹³ Lc 2, 49.

¹⁴ Cf. Lc 2, 51.

¹⁵ FRANCESCO, *Patris Corde in occasione del 150° anniversario della dichiarazione di San Giuseppe quale patrono della Chiesa Universale*, n. 4.

¹⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Messale romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II, promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, 543.

degli altri due componenti della Santa Famiglia di Nazareth e, quindi, in ultima analisi alla storia stessa della salvezza si caratterizza soprattutto per la sua regolarità, così come ben descritta dall'evangelista Matteo quando parlando della sua obbedienza afferma che «quando si destò dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore»¹⁷. Dunque la purezza di cuore richiesta dalla preghiera come condizione per servire degnamente all'altare del Signore si può benissimo coniugare con l'obbedienza della fede di san Giuseppe.

A tal proposito nella richiesta formulata dall'orazione di servire degnamente all'altare del Signore si può leggere anche l'esemplarità di san Giuseppe per il ministero sacerdotale. Per i ministri ordinati chiamati a servire e custodire il Signore sull'esempio del Capo della Santa Famiglia la purezza di spirito si traduce come ricerca costante della santità della vita, condizione richiesta dal contatto vivo con i Divini Misteri che si attuano sull'altare. La purezza di spirito può essere intesa, nel caso specifico del ministero presbiterale, come capacità di custodire il Mistero della presenza di Dio in mezzo a noi. Così come san Giuseppe ha saputo riconoscere e custodire il Mistero di Dio fattosi prossimo all'umanità bisognosa di salvezza in Gesù, così i presbiteri nell'esercizio del loro ministero sono chiamati a riconoscere e custodire il Mistero di Dio che si fa presenza attiva per gli uomini di oggi nei sacramenti.

Entrambi questi temi si trovano ben riassunti in un'antica preghiera di preparazione alla Santa Messa nella quale il grande patriarca san Giuseppe diventa modello per ogni battezzato che nella partecipazione alla Liturgia trova la fonte delle proprie energie spirituali e la spinta costante alla propria missione apostolica. «O Dio, che ci rivestisti d'un regale sacerdozio, fa che, come il beato Giuseppe meritò di trattare con le sue mani e di portare il Tuo Figlio unigenito, nato da Maria Vergine, così noi possiamo servirti con tale purezza di cuore e santità di opere, da poter oggi ricevere degnamente il sacrosanto Corpo e Sangue del Tuo Figlio e meritare di conseguire nella vita futura il premio eterno. Per lo stesso Gesù Cristo Nostro Signore»¹⁸.

Prefazio

Nel testo del prefazio si trova una mirabile sintesi dei temi salienti della missione e dell'opera di san Giuseppe fino ad ora presenti sia nell'eucologia che nei testi biblici. Il padre putativo di Gesù viene presentato innanzitutto come uomo giusto, cioè sempre pronto a fare nel silenzio della ordinarità della vita la volontà di Dio.

¹⁷ Mt 1, 24.

¹⁸ «Preghiere a San Giuseppe prima della Messa», in <http://www.preghiamo.org/preghiera-san-giuseppe-prima-della-messa-precas-ad-sanctum-ioseph-ante-missam>.

Nel cammino della fede infatti Giuseppe a somiglianza di Maria sua sposa rimase sempre fedele alla chiamata di Dio. Se la vita della Madre di Dio fu il compimento del sì pronunciato al momento dell'annunciazione, quella del suo sposo Giuseppe è avvolta dal silenzio obbediente tanto che i Vangeli non annotano alcuna parola detta da lui.

Ma è proprio questo silenzio di Giuseppe a spiegare la sua speciale partecipazione al realizzarsi del piano della salvezza e l'appellativo a lui dato di "giusto".

Attraverso l'appellativo di sposo di Maria si può cogliere nella figura di Giuseppe il rapporto esistente, alla luce del Vangelo, tra Matrimonio e Verginità¹⁹ dal momento che la sua sponsalità non è stata minimamente intaccata dalla mancanza di unione fisica con la sposa facendo risplendere come l'amore oblativo essenziale al mistero cristiano dell'amore sponsale tra Cristo e la Chiesa²⁰ pur trovando nella reciproca donazione dei coniugi un suo alto linguaggio comunicativo tuttavia va al di là di una semplice funzione fisica o peggio semplicemente genitale.

L'espressione evangelica servo saggio e fedele²¹ colloca il padre terreno di Gesù ancora una volta nella sua dimensione ecclesiale, giacché egli per la sua fede e la sua fedeltà diventa modello e guida a tutti coloro che hanno ricevuto il compito di vegliare in attesa del ritorno del loro padrone che ha affidato al servo il ministero di custodire la propria casa e i propri beni. Certamente l'impostazione patriarcale della famiglia tipica della mentalità storica nella quale è nato ed è cresciuto l'uomo Gesù di Nazareth potrebbe trarre in inganno sulla retta interpretazione della definizione di capo della santa Famiglia.

Si può immaginare senza peccare di presunzione che l'insegnamento dato da Gesù ai suoi discepoli²² sulla logica capovolta del suo regno dove i primi sono gli ultimi e i più grandi coloro che servono non solo si addica pienamente all'umile fabbro di Nazareth ma che Gesù stesso lo abbiamo visto realizzato primariamente nel suo padre putativo. Messo a capo non per esercitare un comando o un'azione di forza ma per servire e farsi ultimo rispetto al bene primario del Figlio di Dio da custodire e la Madre sua da amare e proteggere. Infine emerge dal testo del prefazio il ministero tipico di san Giuseppe quello di custodire come padre l'Unigenito del Padre e di Maria, un servizio vissuto non come ombra del Padre quasi che questa svanisse al sopraggiungere della luminosità della verità ma come riflesso della vera fonte di ogni paternità e maternità che è Dio stesso. Giuseppe è stato per il fanciullo Gesù il riflesso terreno del Padre

¹⁹ Cf. *Mt* 19, 12.

²⁰ Cf. *Ef* 5, 21-32.

²¹ *Lc* 12, 42-48.

²² Cf. *Mt* 20, 25-28.

celeste al quale egli ha sempre obbedito e di cui ha ricercato la volontà sopra ogni cosa²³ senza tuttavia mancare di essere sottomesso al padre terreno per crescere in età sapienza e grazia.

Orazione Dopo la Comunione

Nella preghiera dopo la Comunione l'assemblea nutrita e rinnovata dalla partecipazione al Corpo e al Sangue del Signore rivolge il proprio sguardo orante alla dimensione escatologica del pellegrinaggio cristiano che avrà il suo compimento nella piena comunione del cielo. Nell'orazione del formulario di san Giuseppe emergono due temi della missione del Custode del Redentore. Nella richiesta rivolta a Dio di proteggere la sua famiglia certamente si può cogliere il riferimento alla speciale protezione di san Giuseppe sulla Chiesa universale. Nella supplica di custodire nei fedeli i doni del suo amore si legge il rimando alla missione propria di ogni battezzato di custodire le cose sante in se stessi, nella famiglia umana e nella propria vita.

²³ Cf. *Lc 2*, 48-52.

Abstract

The Hours Liturgy, starting from the Eucharistic Celebration, allows us to prolong during the day the God's praise through Words and Traditions. The anthems, because of their metrics, assume the shape of an admirable theological synthesis. This contribution stresses the theological aspects about the character of Saint Joseph through the analysis of the Solemnity Anthem written on March 19. It contains all the main theological subjects of the two Testaments and Tradition.

Keywords: hymn, father, prayer, Patriarch.

Introduzione

L'elemento forse più originale e quindi caratterizzante la Liturgia delle Ore della Solennità di san Giuseppe sono gli Inni. L'Inno era stato definito già da Rufino «*Laus Dei cum cantu*»¹, poi Beda il Venerabile facendo riferimento alla forma metrica che caratterizza questi testi liturgici completa la definizione, affermando che l'inno è una lode di Dio in forma metrica².

Con il passare del tempo in Oriente san Gregorio di Nazianzo, in Occidente sant'Ambrogio e dopo di loro tanti altri, iniziarono ad adottare la poesia ritmica: così facendo, i versi non tenevano più conto della quantità lunga o breve delle sillabe ma piuttosto consideravano il numero delle sillabe e il loro accento. Tutto questo fece sì che la poesia ritmica cristiana divenne sempre di più una poesia popolare, in quanto il popolo non era più abituato alla quantità delle sillabe ma piuttosto al ritmo accentuato dei testi.

Le cose cambiarono dopo la riforma del Breviario del 1568, nuovamente furono inseriti gli Inni che erano stati composti secondo la prosa antica, in quanto gli umanisti sacri ebbero in dispregio il verso ritmico omaggiando lo spirito classicheggiante della Rinascenza³.

Questo periodo per l'elaborazione di questo studio è quello che ci riguarda da vicino, poiché il carmelitano Giovanni Escallar, alla fine del XVII secolo, compose i tre Inni propri di san Giuseppe, *Te Joseph celebrent*, *Coelitum Joseph* e *Iste quem laeti*⁴, adattandosi naturalmente a

¹ TYRANNII RUFINI OF AQUILEIENSIS PRESBYTERI, *Commentarius in LXXV Psalmos*, LXXII; PL 21, 941.

² Cf. BEDA IL VENERABILE, *De arte metrica*.

³ Cf. MARIO RIGHETTI, *Storia Liturgica*, vol. II, Ancora, Milano 2014³, 734.

⁴ Cf. ANDRÈ WILMART, *Auteurs Spirituels et Textes Devots du Moyen Age Latin: Etudes*

quella che era la tradizione propria del tempo.

Riformando il Breviario, la commissione istituita dopo il Concilio Vaticano II, terrà presente *Sacrosantum Concilium*, disponendo che «gli inni, nella misura in cui la cosa sembrerà utile, siano restituiti alla loro forma originale, togliendo o mutando ciò che ha sapore mitologico o che può essere meno conveniente alla pietà cristiana. Secondo l'opportunità, poi, se ne riprendono anche altri che si trovano nelle raccolte innografiche»⁵. Oggi, infatti in "Principi e Norme" per la Liturgia delle Ore si ribadisce il ruolo proprio di questi testi asserendo che:

per la loro ispirazione lirica, non solo sono destinati specificatamente alla lode di Dio, ma costituiscono un elemento popolare: anzi, di solito caratterizzano immediatamente più delle altre parti dell'Ufficio, l'aspetto particolare delle Ore e delle singole celebrazioni muovendo e stimolando gli animi a una pia celebrazione. Spesso tale efficacia è accresciuta dalla loro bellezza letteraria. Inoltre gli inni nell'Ufficio sono come il principale elemento poetico composto dalla Chiesa»⁶.

Ecco perché la nostra attenzione, dovendo parlare della Liturgia delle ore nella Solennità di san Giuseppe, è stata concentrata su questo elemento poetico, veri e propri componimenti lirici destinati alla lode divina.

Te, Ioseph, celebrent.

Iniziamo con il primo inno, scelto per i primi e i secondi vesperi della Solennità di san Giuseppe.

*Te, Ioseph, celebrent agmina caelitum,
te cuncti resonent Christi adum chori,
qui, clarus meritis, iunctus es inclitae,
casto foedere Virgini.*

*Almo cum tumidam germine coniugem
admirans dubio tangeris anxius,
afflatu superi Flaminis, Angelus
conceptum puerum docet.*

d'histoire littéraire, Editions de Solesmes, Parigi 1971, 537.

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosantum Concilium*, Costituzione sulla Sacra Liturgia, 04-12-1963, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1997, n. 93.

⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Liturgia delle Ore*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, 82.

*Tu natum Dominum stringis, ad exteras
Aegypti profugum tu sequeris plagas;
amissum Solymis quaeris et invenis,
miscens gaudia fletibus.*

*Electos reliquos mors pia consecrat
palmamque emeritos gloria suscipit;
tu vivens, Superis par, frueris Deo,
mira sorte beatior.*

*Nobis, summa Trias, parce precantibus;
da Ioseph meritis sidera scandere,
ut tandem liceat nos tibi perpetim
gratum promere canticum.
Amen.⁷*

Alla luce di quanto accennato già nell'introduzione, il testo, formato da cinque quartine, è stato composto non tenendo più in considerazione la metrica classica ed escludendo le rime. Nella prima quartina, l'autore invita le schiere celesti unite ai cori dei cristiani, in un'armonica pericorese a celebrare e ad acclamare Giuseppe. Di seguito, sempre nella prima strofa si sottolinea il motivo di tanto onore, che Giuseppe si è meritato vivendo il matrimonio con l'*inclitae Virigini* come *casto foedere*, cioè come casta alleanza.

Questo primo particolare ci permette di dire che all'epoca della stesura del componimento, il matrimonio tra Maria e Giuseppe era di primaria importanza nel discorso teologico su san Giuseppe; alla luce dell'Esortazione Apostolica *Redemptoris Custos*, possiamo affermare con san Giovanni Paolo II che «il matrimonio con Maria è il fondamento giuridico della paternità di Giuseppe e per assicurare la protezione paterna a Gesù Dio sceglie Giuseppe come sposo di Maria. Ne segue che la paternità di Giuseppe - una relazione che lo colloca il più vicino possibile a Cristo, termine di ogni elezione e predestinazione passa attraverso il matrimonio con Maria, cioè attraverso la famiglia»⁸.

La seconda strofa delinea con poche battute quella che è passata alla storia come "la passione" di Giuseppe, che come "l'uomo giusto" si è posto di fronte all'inattesa divina maternità di Maria.

Poiché nei Vangeli troviamo pochissimi particolari su questo argomento, nel corso dei secoli si sono alternate due scuole di pensiero una del

⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Liturgia delle Ore*, vol. II, 1505-1506.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Custos*, Esortazione Apostolica, 15-08-1989, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. XI, testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1997, n. 7.

“sospetto” e l’altra del “rispetto”; ambedue partono dal fatto che Giuseppe era “uomo giusto”. Si differenziano però sui motivi che indussero Giuseppe a pensare di ripudiare in segreto Maria subito dopo aver saputo dell’Incarnazione del Verbo nel grembo della stessa⁹.

La tesi del “rispetto” è quella che sposa Giovanni Paolo II quando scrive «il messaggero divino introduce Giuseppe nel mistero della maternità di Maria»¹⁰, giustificando così l’annuncio dell’angelo a Giuseppe come la conferma di quanto già egli sapeva, infatti

di questo mistero divino Giuseppe è insieme con Maria il primo depositario. Insieme con Maria - ed anche in relazione a Maria - egli partecipa a questa fase culminante dell’autorivelazione di Dio in Cristo, e vi partecipa sin dal primo inizio. Tenendo sotto gli occhi il testo di entrambi gli evangelisti Matteo e Luca, si può anche dire che Giuseppe è il primo a partecipare alla fede della Madre di Dio, e che, così facendo, sostiene la sua sposa nella fede della divina Annunciazione¹¹.

La strofa del nostro testo invece sembra sposare la tesi del “sospetto”, racchiusa nell’espressione *dubio tangeris anxius*, dubbio angosciato che lo assale perché prima dell’annuncio dell’angelo non conosceva la causa di quella gravidanza, che Maria stessa aveva tenuta nascosta per umiltà e perché non aveva ricevuto da Dio stesso il permesso per rivelarla.

Ecco allora che alla fine della seconda strofa compare il messaggero divino che ha il compito di rivelare l’origine divina del concepimento del Bambino.

Nonostante tutto, Giuseppe svolge a pieno il suo compito di padre. Nella terza quartina lo troviamo impegnato a custodire e a proteggere, in eventi dolorosi il Signore. Si fa riferimento alla fuga in Egitto e allo smarrimento di Gesù a Gerusalemme.

La quarta strofa invece è tutta centrata sul transito di san Giuseppe, il quale è beato anche perché a differenza di altri, ha potuto godere di Dio già da vivo in egual modo di quanti fanno parte delle schiere celesti.

Infine nell’ultima strofa, l’autore si rivolge all’eccelsa Trinità, invocando il perdono e chiedendo, grazie ai meriti del glorioso Patriarca, di poter essere assunti in cielo.

⁹ Cf. T. STRAMARE (ed.), *Vangelo dei Misteri della vita nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Sardini, Bornato 1998, 133-143.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Custos*, n. 3.

¹¹ *Ibidem*, n. 5.

Tutta la preghiera della Chiesa allora pone la propria fiducia sui suoi meriti. Per questo la Chiesa già dai primi vesperi ci fa pregare con questo inno, perché in Giuseppe, tutti, proprio per la sua vita in cui si sono mescolate gioie e dolori, ma soprattutto perché splendetevi di meriti, si ha la certezza di essere esauditi.

Iste, quem laeti colimus.

Il secondo inno, presente nella Liturgia delle Ore, è l'*Iste, quem laeti colimus*; meno famoso del *Te, Ioseph, celebrent*, sicuramente non per contenuto poiché è una bellissima lode a san Giuseppe, con la quale il cristiano, all'inizio dell'Ufficio delle letture della Solennità del 19 marzo eleva il ringraziamento al Dio uno e trino per questo Suo servo fedele che ha meritato le gioie della vita eterna.

*Iste, quem laeti colimus, fideles,
cuius excelsos canimus triumphos,
hac die Ioseph meruit perennis
gaudia vitae.*

*O nimis felix, nimis o beatus,
cuius extremam vigiles ad horam
Christus et Virgo simul astiterunt
ore sereno.*

*Iustus insignis, laqueo solutus
Carnis, ad sedes placido sopore
Migrat æternas, rutilisque cingit
Tempora sertis.*

*Ergo regnantem flagitemus omnes,
adsit ut nobis, veniamque nostris
obtinens culpæ, tribuat supernæ
munera pacis.*

*Sint tibi plausus, tibi sint honores,
trine, qui regnas, Deus, et coronas
aureas servo tribuis fideli
omne per ævum. Amen.¹²*

¹² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Liturgia delle Ore*, vol. II, 1508-1509.

Il testo appare diviso in cinque strofe saffiche¹³, questo rende, anche la sola lettura, molto piacevole e ha facilitato anche il componimento musicale che accompagna la preghiera. Il testo di questo inno ci descrive il giusto Giuseppe, al termine della sua missione terrena, elogiato, esaltato, inneggiato come un'illustre vincitore che ha conquistato le gioie della vita eterna.

È cantato come *nimis felix, nimis beatus*, nella seconda strofa, perché ha avuto il grandioso privilegio di essere assistito nel suo pio transito da Gesù e da Maria, che come sottolinea l'autore gli stavano vicino con volto sereno¹⁴.

La terza quartina nel testo attuale inizia con *Iustus insignis*, il testo originale contenuto nell'edizione del breviario precedente al nostro, definisce san Giuseppe con un'altra espressione «*hinc stygis victor*»¹⁵ ossia "vincitore dell'inferno" chiamato con il nome mitologico di Stige¹⁶; lui è il vincitore perché come si diceva nella strofa precedente è passato da questo mondo alla Gerusalemme celeste, assistito e consolato da Colui che ha vinto la morte. L'autore tratteggia questo ultimo passaggio della vita di Giuseppe con una splendida e rassicurante espressione: *ad sedes placido sopore migrat aeternas*.

A tal proposito è bene ricordare che alcuni santi, il più insigne san Bernardino da Siena, addirittura sostengono che san Giuseppe per dono singolare, non ha conosciuto la corruzione del sepolcro perché assunto corporalmente in cielo¹⁷.

Ora contempliamo san Giuseppe coronato, con una splendente corona di gloria, quasi a voler ricordare che lui è il discende dalla famiglia reale di Davide, che grazie a lui Gesù ha ottenuto il titolo di re¹⁸, titolo che ora al termine della sua missione in terra il Figlio gli riconosce per sempre.

Caelitum, Ioseph, decus.

Per le lodi mattutine del giorno della Solennità del glorioso patriarca, invece troviamo l'inno *Caelitum, Ioseph, decus*, composto anch'esso da cinque strofe saffiche.

*Caelitum Ioseph, decus atque nostrae
certa spes vitae columenque mundi,
quas tibi laeti canimus, benignus
suscipe laudes.*

¹³ Cf. G. PASQUALI, «Strofe saffiche», in https://www.treccani.it/enciclopedia/strofe-e-metro-saffici_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

¹⁴ A tal proposito è interessante la lettura di M. COLAVITA (ed.), *Storia di Giuseppe falegname. L'apocrifo sulla vita e la morte di san Giuseppe*, Tau, Todi 2021.

¹⁵ Cf. «Breviarium Romanum», in <https://divinumofficium.com/cgi-bin/horas/officium.pl>.

¹⁶ Cf. C. GALLAVOTTI, «Stige», in https://www.treccani.it/enciclopedia/stige_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

¹⁷ Cf. BERNARDINO DA SIENA, *Sermo de S. Ioseph Sponso B. Virginis*, 3.

¹⁸ Cf. Mt 1, 1-16.

*Te, satum David, statuit Creator
Virginis sponsum, voluitque Verbi
te patrem dici, dedit et ministrum
esse salutis.*

*Tu Redemptórem stábulo iacéntem,
Quem chorus Vatum cécinít futúrum,
Aspicis gaudens, sociusque matris
primus adoras.*

*Rex Deus regum, Dominátor orbis,
Cuius ad nutum tremít inferórum
Turba, cui pronus famulátur æther,
Se tibi subdit.*

*Laus sit excélsæ Tríadi perénis,
Quæ tibi insignes tribuens honóres,
Det tuis nobis méritis beátæ
Gáudia vitæ. Amen.¹⁹*

Nella prima strofa rintracciamo subito un primo titolo che il poeta attribuisce a Giuseppe, definendolo “gloria dei celesti” volendo sottolineare che è esaltato innanzitutto dagli angeli, nel secondo verso invece lo definisce “sicura speranza della nostra vita” precisando il ruolo che gli è riservato in favore degli uomini e infine “sostegno del mondo” quasi a voler dire che tutto il creato lo deve lodare e magnificare perché Giuseppe lo sorregge.

Se si fa attenzione a questi tre epiteti con cui si fa riferimento alla figura del santo, ci si accorge che tutto il creato gli riserva la lode volendo affermare così quell’unicità di culto riservata a san Giuseppe definita *protodulia*.

Colui al quale è riservato tutto questo onore è come dice bene la seconda strofa “figlio di Davide” esplicito riferimento al testo matteoano²⁰ che sottolinea la discendenza da Davide di Giuseppe, “sposo della Vergine” anche questo titolo fa riferimento ai testi evangelici in cui Dio stesso lo ha designato come sposo della Vergine Maria²¹ e infine “ministro della salvezza”, invocazione quest’ultima, recentemente inserita nelle Litanie di san Giuseppe²² per volere di papa Francesco, ma citata già da

¹⁹ Conferenza Episcopale Italiana, *Liturgia delle Ore*, vol. II, 1513.

²⁰ Cf. *Mt* 1, 1-16.

²¹ Cf. *Mt* 1, 16-20.

²² CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, «Lettera ai presidenti

san Giovanni Paolo II²³ il quale faceva riferimento a Giovanni Crisostomo, al quale va riconosciuta la paternità di questa espressione.

Se suscita l'espressione "ministro della salvezza" ancora di più interessante è il titolo che segue nell'inno "padre del Verbo", che per analogia della fede può essere giustamente attribuita a Giuseppe che con i suoi sogni ha capito che il suo essere padre aveva la sua essenza in Paradiso e lui doveva renderla manifesta in terra.

Tutto della sua vita, quindi anche la sua paternità, è stato riempito della presenza di Dio e questo ha fatto realmente di lui un padre degno per il Figlio di Dio.

La terza strofa inizia con il riferimento al "Redentore" parlando di Gesù, che giace in una stalla, quindi il riferimento è alla nascita del Verbo, alla quale Giuseppe ebbe l'onore di assistere. Il testo del Breviario della precedente edizione non faceva menzione della madre del Neonato, riservando a Giuseppe tutto l'onore della contemplazione e dell'adorazione del divino Bambino in questi primi istanti di vita «humilisque natum Numen adoras»²⁴. L'inno invece da noi studiato conclude la strofa con *sociusque matris primus adoras*.

Se la terza strofa evidenzia l'umiltà del Redentore, la quarta strofa, quasi a voler rimarcare questo contrasto, parla ancora di Gesù con titoli regali, "il Re", "Dio dei Re", "Dominatore del mondo" il quale fa tremare anche gli inferi, è sceso dal cielo, *se tibi subdit*, si sottomette a Giuseppe citando implicitamente san Luca, il quale dopo il ritrovamento di Gesù all'età di dodici anni nel tempio, dice «stava loro sottomesso»²⁵.

Tutto questo è riconosciuto dalla Chiesa, che nell'ultima parte dell'inno loda la Trinità perché ha riservato tutti questi supremi onori a san Giuseppe e chiede a Lui per i suoi meriti di concedergli le gioie della vita beata. Ancora una volta san Giuseppe è invocato come intercessore.

Conclusioni

Come si è potuto notare, gli inni della Liturgia delle Ore della Solennità di san Giuseppe, sposo della vergine Maria, producono una piacevole ambientazione che permette di sentirsi immersi, pienamente coinvolti, nella festa che stiamo celebrando. Inoltre con la grande capacità di sintesi, propria del testo poetico, anticipa quelle riflessioni e aspirazioni contenute nell'eucologia conclusiva.

delle conferenze dei vescovi circa nuove invocazioni nelle litanie in onore di san Giuseppe», 01-05-2021, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/05/01/0264/00573.html>.

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Custos*, n. 8.

²⁴ Cf. «Breviarium Romanum», in <https://divinumofficium.com/cgi-bin/horas/officium.pl>.

²⁵ *Lc 2*, 51.

Dunque, fermo restando che tutti e tre gli inni sono la seconda opzione inserita nelle testo della Liturgia delle Ore, nulla vieta che soprattutto nella preghiera comunitaria vengano utilizzati e possano diventare anche oggetto di nuovi studi per approfondire la figura del Custode del Redentore.

Il valore del limite: l'idealismo del desiderio di fronte alla realtà e all'alterità

di Antonella Doninelli

33

Abstract

The article aims at explaining the positive dimension of the concept of limit, considering its relationship with desire. I start from the analysis of Lacan's works, stating that each Man has a structural desire for Others, and I show how the limit is actually essential for leading the desire in a right dimension, to avoid this same desire be misplaced in an absolute without identity and adherence with the reality. In this perspective, I propose the concept of alterity as a primary tool for the evolution of the desire and, hence, of the same Man.

Keywords: desire; limit; excess; reality.

*Ogni relazione autentica con un essere
o un'essenza del mondo è esclusiva.
Il suo tu è sciolto, emerso,
unico ed è ciò che sta di fronte.
Riempie la volta del cielo,
non come se non ci fosse nell'altro,
ma nel senso che tutto il resto vive nella sua luce.
(M. Buber, *Io e Tu*)*

Il soggetto è desiderio di essere riconosciuto dall'Altro

Questo contributo è stato ispirato da una frase di Françoise Dolto: «La nostra sofferenza sappiamo che deriva unicamente dal gioco inesorabile del desiderio, gioco nel quale, rispetto alla speranza immaginaria, l'uomo nella realtà è sempre perdente»¹.

La tesi principale si vuole sostenere è che il limite ha sicuramente una valenza positiva, da scorgere nel ruolo che esso esercita, a diverso titolo e in diversi ambiti, nella nostra vita. Per sostenere questa tesi, è sembrato interessante concentrare l'attenzione sul ruolo del limite in relazione al desiderio, in particolare sulla capacità che i principali limiti sperimentati nella dimensione desiderativa, la realtà e l'alterità, hanno nel trasportare il desiderio stesso dalla dimensione dell'idealità, dell'immaginazione – della fantasmaticità per usare una terminologia strettamente psicoanalitica – alla dimensione della realtà, della concretezza della vita.

¹ F. DOLTO, *Au jeu du désir*, Editions du Seuil, Paris 1981; tr. it. S. MADDALONI (ed.), *Il gioco del desiderio. L'esistenza di ogni essere umano è una partita giocata fra bisogno e desiderio*, SEI, Torino 1987, 246.

Perché questo breve percorso possa essere descritto in maniera fruibile e risultare di una qualche efficacia, è bene fare un po' di chiarezza sui due termini principali che faranno da protagonisti in questa analisi: il desiderio e il limite.

Le etimologie² della parola desiderio sono ben note, si tratta sostanzialmente delle due letture possibili delle parole latine *de-sidera*, in cui il "de" che precede il sostantivo "stelle" può essere inteso in senso privativo, denotando la mancanza di quello che le stelle possono rappresentare: punti di riferimento, qualcosa di prezioso, che pur esistente, si avverte come mancante, ecc... Oppure può essere inteso in senso intensivo, e in questo caso il desiderio si presenterebbe come qualcosa che ha a che fare con le stelle, con una dimensione "altra" verso cui tendere, con un "altrove" al quale sempre guardiamo senza riuscire mai veramente a raggiungerlo.

Che si propenda per un'etimologia o per l'altra, mi pare che il carattere peculiare del desiderio sia comunque comune a entrambe: il desiderio è una spinta che avvertiamo in noi, in grado di suscitare sentimenti di attesa, nostalgia e mancanza verso qualcosa che conosciamo pur non possedendolo, e che per questo motivo ci porta ad uscire fuori da noi stessi e dalla dimensione di finitezza nella quale viviamo, aprendoci ad "altro".

L'esperienza del desiderio è talmente universale per gli esseri umani e talmente forte nella vita di ciascuno che attraverso i secoli a più riprese si è posto l'accento sul fatto che la dimensione desiderativa sia non soltanto un *proprium* dell'uomo, ma ne costituisca anzi l'essenza stessa. Pensare l'uomo come "animale desiderante", è intuizione comune alla scolastica francescana, che riprese la lezione di sant'Agostino dell'uomo essenzialmente relazionale, ad immagine di Dio, a parte della recente filosofia della religione (basti citare Buber), a parte della contemporanea filosofia esistenzialista (basti citare Heidegger), ma soprattutto alla fortuna che tale idea ha riscosso nella psicoanalisi, in particolare nel versante di ispirazione lacaniana.

È Jacques Lacan, infatti, che pone al centro delle sue ricerche il soggetto umano come essenzialmente fatto di "desiderio". Nella prospettiva di Lacan ogni soggetto altro non è nella sua natura profonda che "desiderio", non di un qualsivoglia oggetto (il desiderio per sua natura non troverebbe mai soddisfazione nel possesso di un oggetto o di una qualche realtà oggettualizzata - a differenza del bisogno -) ma è sempre "desiderio dell'Altro". Noi cioè saremmo soggetti strutturati in modo tale da ricercare continuamente quella soddisfazione che può venire soltanto dalla e nella relazione con l'Altro. Un Altro che ci riconosca, ci veda nella nostra unicità, e a sua volta desideri essere desiderato da noi.

² Cf. M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018², 10.

È nel dispiegarsi della relazione che il desiderio reciproco trova soddisfazione, mai compiutamente e in modo definitivo, ma sempre con un rinnovarsi, simile ad un rilancio.

Limiti da oltrepassare e limiti da accogliere

Anche da quanto appena accennato a proposito del desiderio, sembra emergere con una certa chiarezza che l'essere umano, per via della sua stessa natura, ha da sempre un problema con il limite: la sua natura profonda che è quella di essere un « animale desiderante », lo porta a non riconoscersi in una dimensione di finitezza, alla quale però la realtà non cessa costantemente di rimandarlo.

La cultura occidentale, non a caso, è permeata dal concetto di *hybris*, dalla tendenza cioè, quasi rabbiosa (trad. abituale: tracotanza), ad andare oltre i limiti che vengono imposti ai "mortali". Al concetto di *hybris* si accompagna in maniera inevitabile il concetto più ampio di « eccesso », gli eccessi della natura umana, del desiderio, e l'uomo stesso è stato definito da qualcuno (Petrosino) un « eccesso ». In questo senso il limite è visto, già a partire dal mondo greco, come qualcosa in grado di segnalare all'uomo il rischio dell'eccesso, dunque qualcosa che merita di essere rispettato e accettato come un valore positivo, nonostante la fatica interiore che comporta.

Nella cultura greca classica limite è sinonimo di ordine e armonia, è il rimedio alla dismisura e ai suoi eccessi, come racconta Platone nel *Filebo*: « La Dea stessa, vedendo la tracotanza (*hybrin*) e tutte quante le malvagità di tutti e che nessun limite c'è in essi, né per i piaceri né per le soddisfazioni, pose una legge e un ordine che hanno un limite »³.

La filosofia e la cultura greca ci insegnano un'immagine dell'eccesso, della *hybris*, come violazione del limite. D'altra parte è però indubitabile che gran parte delle conquiste che l'uomo ha fatto, sia come specie, sia come individuo, proviene proprio dai limiti che è riuscito a superare e che facevano parte della sua storia o della sua cultura.

Si pensi ad esempio alle ultime acquisizioni delle neuroscienze in merito all'evoluzione umana: l'uomo è in grado di orientare la propria evoluzione specifica mosso non semplicemente da fattori biologici, da bisogni, ma anche da quelle che sono le sue aspirazioni culturali (*Cultural exaptation*⁴) e i suoi desideri. In altri termini i fattori culturali (aspettative, desideri, aspirazioni) riescono a modellare il fenotipo umano nell'arco inter di una vita e nelle generazioni successive, attraverso la plasticità che gli è propria e attraverso il cosiddetto "riutilizzo neuronale".

³ PLATONE, *Filebo*, 26 B-C.

⁴ Cf. I. COLAGÈ - F. D'ERRICO, « Culture: The Driving Force of Human Cognition », in *Topics in Cognitive Science*, 12 (2020), 654-672.

L'uomo non si accontenta di adattarsi ai limiti che l'ambiente circostante e il suo stesso corpo gli "impone", ma costantemente – mosso dai suoi desideri – cerca di superarli o almeno modificarli.

È un discorso molto simile a quello che soggiace alla categoria teologica dell'auto-trascendenza introdotta da Karl Rahner, secondo cui l'essere umano ha in sé una spinta, un dinamismo interiore che lo porta ad auto-trascendersi, ad andare oltre quelli che sono limiti che ne bloccano il percorso di evoluzione umana e spirituale. Su un piano più strettamente individuale, ogni volta che siamo chiamati ad abbandonare la cosiddetta *comfort zone* per un'evoluzione o una crescita umana o anche spirituale, in fondo non facciamo altro che andare oltre quelli che erano i nostri limiti fino a quel momento.

Il termine «limite» presenta quindi un'importante polisemia: come spesso accade, si tratta di un termine portatore di differenti significati, con innumerevoli sfumature a volte positive, altre negative. Per riassumere quanto finora detto, si può dire che un primo senso di "limite" è quello secondo cui esso indica un confine entro il quale restare, in questo senso esso potrebbe rappresentare l'opportunità di custodire qualcosa, prevenendo gli indesiderabili effetti degli eccessi che spingerebbero a un suo oltrepassamento.

Un secondo senso del termine "limite" invece rinvierebbe a un vero e proprio impedimento all'evoluzione fisica, psichica e spirituale del soggetto, e per questa ragione la crescita del soggetto stesso non può che passare per il superamento dei limiti così intesi. Ma se il termine limite ha almeno questa doppia valenza, si configura una difficoltà non priva di una certa drammaticità: come distinguere di volta in volta quale sia il senso del limite davanti al quale ci troviamo?

In altri termini, quali sono i limiti che è bene accettare per non correre rischi, per custodire in maniera equilibrata ciò che siamo, scorgendo quindi nella loro presenza un'occasione preziosa da cogliere e accogliere, e quali sono invece i limiti, superando i quali si giunge ad uno stadio evolutivo più avanzato, ad una vicinanza maggiore alla nostra natura? Se l'essenza umana è quella di essere "desiderio dell'Altro", di essere cioè una continua apertura e spinta alla relazione con l'Altro e al costituirsi della sua stessa identità mediante questa relazione, allora tutto ciò che preserva, custodisce e consente l'evoluzione di ciò che noi siamo nella nostra natura più profonda è qualcosa da accogliere e da valutare nella sua portata positiva. Allo stesso modo, tutto ciò che impedisce, ostacola, limita la costituzione e l'evoluzione della nostra essenza, è da considerare un limite oltre il quale poter andare, anzi in un certo senso dover andare.

La domanda da porsi dovrebbe dunque assomigliare alla seguente: "Questo limite che sto sperimentando mi impedisce di riconoscere, accogliere, i desideri che mi abitano?"

Oppure, mi chiude alla relazione con gli altri, facendo assumere al mio desiderio una dimensione assoluta?”.

Se a queste due domande (o a una delle due) la risposta dovesse essere affermativa, allora con ogni probabilità oltrepassare quel limite mi farà crescere, mi porterà più vicino a quella che è la mia essenza di essere umano, essere “desiderio dell’Altro”, o anche “con l’Altro”. Se invece la risposta dovesse essere negativa, e anzi suggerirci che questo limite è necessario perché il mio desiderio diventi fecondo, generativo, conservando sempre il rimando verso l’Altro, allora è un limite da accogliere, pur nella sua portata dolorosa. È un limite che consente alla mia natura profonda di sperimentare la soddisfazione al mio desiderio di riconoscimento, nella relazione con chi è irriducibilmente altro da me. In questo senso, “stare nel limite” diventerebbe dunque garanzia di “stare nella propria natura”, e mi pare un modo originale di interpretare la classica definizione aristotelica di limite, per la quale «Si dice limite l’estremo di una cosa, [...] al di là del quale non è possibile cogliere nulla che appartenga a quella cosa»⁵.

I limiti e il desiderio “reale”

In questa seconda parte del mio intervento, vorrei dire qualcosa sui limiti che in un certo senso preservano e fanno evolvere nella giusta direzione la nostra natura, quelli cioè che consentono all’uomo di “salvare” il proprio desiderio dal piano dell’idealità, perché possano tradursi in desideri reali e non restino desideri idealizzati, confinati al piano della fantasia, troppo simili a deliri di onnipotenza e a volte così lontani dal loro possibile soddisfacimento da cessare di esistere.

La psicoanalisi, già con Freud, riconduce le radici del desiderio umano al livello incoscio del soggetto, in questo senso Lacan parlava di un “assoggettamento” del soggetto al desiderio. Proprio per la sua dimensione originaria inconscia, il desiderio è qualcosa che sfugge al controllo da parte del soggetto, che tuttavia deve assumersene la responsabilità: «Il soggetto non è mai padrone del “proprio” desiderio pur essendo il desiderio ciò che definisce il “proprio” di un soggetto»⁶.

Il soggetto vive pertanto nei confronti del proprio desiderio un paradosso: si tratta di qualcosa che lo sorpassa e che egli non può in alcun modo controllare pienamente, ma al tempo stesso, dice Lacan: «L’unica cosa di cui si possa essere colpevoli è di aver ceduto sul proprio desiderio»⁷.

⁵ ARISTOTELE, *Metaphysica* V, 17, 1022a.

⁶ M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, VII.

⁷ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris 1986, tr. it. G.B. CONTRI (ed.) *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994, 401.

Bisogna, agli occhi di Lacan, farsi carico con responsabilità del proprio desiderio, non tradirlo, rinunciando ad esso, oppure non consentendogli di assumere una dimensione responsabile e feconda, attraverso quei limiti che sono la realtà e l'alterità.

Perché il desiderio possa restare davvero una continua tensione verso l'Altro, una continua ricerca di qualcosa che ci manca, ha bisogno di avere dei limiti, se non avesse limiti ben presto non ci sarebbe null'altro che esso stesso, senza lo spazio indispensabile per l'Altro. Possiamo quindi dire che l'Altro è già, per il solo fatto di esistere, un limite al nostro desiderio, anzi è quel limite che mantiene il desiderio nella sua giusta dimensione di apertura alla relazione. Il desiderio infatti è invero, è reso reale, proprio dai limiti che comporta l'essere sempre "desiderio dell'Altro".

Si tratterebbe di una sorta di "castrazione" necessaria, che libera il desiderio dallo smarrirsi in se stesso continuando a muoversi in una dimensione assoluta e fantasmatica, legata all'inconscio e a quello che Recalcati chiama "fantasma primario del bambino":

La preoccupazione originaria dell'essere umano di avere posto presso i suoi genitori, presso sua madre o suo padre, presso il suo Altro. Il fantasma primario esprime la preoccupazione originaria della vita umana di avere un posto nell'Altro, di avere un valore per l'Altro (...) Lacan sintetizza in una frase questo fantasma: Puoi perdermi? Avanza una domanda radicale sul desiderio dell'Altro: Puoi vivere senza di me? (...) Se scomparissi la tua vita sarebbe la stessa? (...) In ogni domanda d'amore ritroviamo le stimmate di questo fantasma originario⁸.

Il punto è che cercare di trasportare il piano fantasmatico del desiderio nella realtà crea una specie di cortocircuito: nessuna realtà, nessuno amore reale è in grado di rispondere alle aspettative assolute della dimensione ideale del desiderio, popolata appunto da fantasmi originari. Ecco perché la via d'uscita appare essere una sorta di "castrazione simbolica", che consentirebbe al desiderio di prendere le misure della realtà e dell'Altro reale. A cosa si fa riferimento quindi quando si parla di castrazione simbolica del desiderio? «Gli psicoanalisti sanno che non c'è desiderio capace di generatività che non includa la castrazione; non si può avere tutto, godere di tutto, sapere tutto, essere tutto»⁹.

I limiti posti al desiderio sono quelli che emergono dall'irruzione della Legge del Padre. Il Padre – in quanto terzo rispetto alla diade Madre-

⁸ M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, 39.

⁹ *Ibidem*, 10.

bambino – affranca progressivamente il soggetto dal fantasma originario di fusione con la Madre, massima espressione di un desiderio inconscio che si crede assoluto e onnipotente, e in tal modo rende il desiderio reale, cioè gli dona simbolicamente la possibilità di esistere nella differenziazione, nella limitatezza che crea spazio alla concretezza del rapporto con l'Altro. La differenziazione originaria dalla madre è una ridefinizione dei limiti che in un certo senso erano assenti o comunque non erano stati rispettati nella fase precedente. «L'altro emerge quasi dal nulla, è la precedente non consapevole espansione dell'esperienza soggettiva oltre i suoi limiti corporei (verso il corpo vivo della madre che il bambino desidera) che è vissuta come parte di sé»¹⁰.

A tal proposito Judith Viorst ha scritto pagine molto belle ed estremamente utili per comprendere la fatica rappresentata dal passaggio alla realtà della vita adulta, chiamata ad abbandonare le assolutizzazioni e le idealizzazioni del desiderio infantile: «Crescere significa avere la saggezza e la capacità di ottenere ciò che vogliamo entro i limiti imposti dalla realtà – una realtà che consiste di poteri ristretti, di libertà limitata e di legami imperfetti con la gente che amiamo»¹¹.

E poco oltre aggiunge:

Quello che viene chiamato “test di realtà” inizia - attraverso la frustrazione -, quando scopriamo che desiderare non significa avere, quando scopriamo che non possiamo essere scaldati o confortati o nutriti a lungo dalle fantasie dei nostri desideri (...) Accettare la realtà significa che siamo giunti a patti con le limitazioni e le imperfezioni del mondo – e anche con le nostre. (...) Chiedendo troppo alla gente che amiamo o chiedendo troppo a noi stessi non siamo – chi lo è? – gli “adulti sani” che dovremmo essere. Per crescere ci vuole tempo e può darsi che ce ne voglia molto per imparare ad equilibrare sogni e realtà¹².

I limiti della realtà e dell'alterità avrebbero, quindi, nei confronti del desiderio un ruolo molto simile a quello della potatura: eliminare dal piano della “realtà agita” tutto ciò che affonda le sue radici nel piano dell'idealità impossibile.

¹⁰ S. THANOPULOS, *Il desiderio e il suo oggetto oltre la definizione di Freud*, in R. RUSSO - G. ZONTINI (edd.), *Il desiderio e il suo oggetto. Quaderni del Centro Napoletano di Psicanalisi*, Franco Angeli, Milano 2016, 23.

¹¹ J. VIORST, *Necessary Losses*, Simon & Schuster, New York 1986; tr. it. L. SCORBATI BUOSI (ed.), *Distacchi*, Edizioni Frassinelli, Piacenza 2003, 159.

¹² *Ibidem*, 168.

Questo non può voler dire eliminare dalle nostre profondità fantasie o desideri irrealizzabili, ma può voler dire contenerli e integrarli con una consapevolezza fondata nella realtà. Scrive la Dolto:

In psicoanalisi questo termine (castrazione) significa un'interdizione del desiderio rispetto a talune modalità di ottenimento del piacere, interdizione che ha un effetto armonizzatore e promotore sia di colui che desidera, che è così integrato alla legge che lo umanizza, sia del desiderio, al quale questa interdizione apre la strada verso maggiori piaceri¹³.

La cosa che mi preme mettere in evidenza è che il limite è ciò che consente al desiderio di "stare" in questa realtà, il limite è il darsi dell'essere, e il desiderio non può che tenerne conto se vuole uscire dalla sua dimensione fantasmatica. Eppure mai come in questi tempi, sottolinea Remo Bodei nel suo libro sul limite, si fa fatica ad accettare che il nostro desiderio abbia bisogno dei limiti.

Soprattutto la modernità occidentale è stata intesa, non senza enfasi, come una consapevole e sistematica violazione dei termini prefissati, che avrebbe trasformato l'uomo in superbo e libero creatore del proprio del proprio destino, in un essere teso a negare la propria finitudine (...) La ripetuta e vittoriosa esperienza del varcare ogni genere di confini (geografici, scientifici, religiosi, politici, ambientali e, recentemente, perfino biologici) avrebbe pertanto finito per generare una sorta di delirio di onnipotenza, di vertiginosa autoesaltazione spinta al punto di negare che, in linea di principio, esistano limiti invalicabili¹⁴.

La psicoanalisi spiega come il desiderio privo di limiti debba più propriamente essere chiamato "godimento", o "desiderio assoluto", e come esso rappresenti la potenza distruttiva nella quale rischia di sfociare il desiderio lasciato a se stesso.

Nel nostro tempo assistiamo alla moltiplicazione e alla diffusione di oggetti di godimento che realizzano quell'economia del pure dispendio di cui parlava Bataille.

¹³ F. DOLTO, *Il gioco*, 228.

¹⁴ R. BODEI, *Limite*, Edizioni il Mulino, Bologna 2016, 13-14.

Ciò che genera schiavitù è l'assenza di castrazione simbolica, che sancisce la distanza necessaria tra l'uomo e la Cosa del godimento. Mentre la psicoanalisi insiste a porre la Legge in rapporto all'impossibile: dove c'è la Legge (della castrazione) il godimento della Cosa materna (incestuoso) è interdetto, è impossibile, il nostro tempo oppone all'impossibile il culto edonistico del godimento immediato, sempre possibile, contiguo, strutturalmente incestuoso (perché privo di distanza posta e limiti)¹⁵.

Il desiderio preda di se stesso, senza limiti, che è quindi "godimento", diviene "desiderio di desiderio" porta cioè alla scomparsa dell'Altro. Sabino Chialà, in una sua bella conferenza sul desiderio, rilegge come "concupiscenza" il desiderio senza l'Altro e afferma che la concupiscenza è un desiderare per sé, mentre il desiderio è desiderare insieme all'Altro, apre alla relazione. E il desiderio ha bisogno del limite per rimanere desiderio e non sfociare nella concupiscenza. Chialà cita il passo biblico: «poni freno ai tuoi desideri»¹⁶.

Se dunque il limite che l'Altro rappresenta, per il solo fatto di esistere e di entrare in relazione con il soggetto, viene eliminato, l'Altro non può più neppure essere il garante della soddisfazione, di quel riconoscimento che il soggetto desidera. Il desiderio diviene così "desiderio assoluto", sciolto da qualsiasi relazione con l'Altro, restando nel piano dell'idealismo fantasmatico.

Per tornare all'affermazione di Lacan secondo cui sarebbe colpa grave tradire il proprio desiderio, si può concludere che ci sono due modi in cui questo può avvenire. Il desiderio assoluto che elimina l'Altro sacrificandolo all'idolo di una autoreferenzialità narcisistica è un primo modo di tradire il proprio desiderio, ma non l'unico appunto.

L'altro rischio vede il desiderio misconosciuto, sacrificato all'Altro pur di ricevere da quest'ultimo riconoscimento e amore. Ciò porta in senso tecnico alla sua rimozione e prepara il terreno a quel doloroso fenomeno che è il ritorno del rimosso attraverso la sofferenza del "sintomo". Il limite è un buon baluardo a difesa da questi rischi che mettono in pericolo il desiderio e quindi il soggetto stesso.

Non va poi sottovalutato un ulteriore ruolo che il limite può assumere: se è vero che ciascuno di noi è desiderio dell'Altro, cioè desidera essere riconosciuto e desiderato dall'Altro, è vero anche che ciascuno di noi è desiderato dall'Altro, che cerca a sua volta di essere desiderato da noi. Il desiderio che ci assoggetta non è pertanto semplicemente quello

¹⁵ M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, 89.

¹⁶ *Sir* 18, 30.

che avvertiamo dentro di noi come spinta potente verso l'esterno, ma anche quello che ci "investe" dall'esterno e che l'Altro rivolge verso di noi. Il non poter mai conoscere esattamente che cosa l'Altro si aspetti e voglia da lui, genera nel soggetto un senso di angoscia, paragonato da Lacan all'angoscia che si proverebbe dinnanzi a qualcuno che volesse divorarci¹⁷.

Per concludere, ci sembra interessante proporre l'immagine di alcune figure mitologiche, che presso i Greci rappresentavano la complessità del desiderio in tutte le sue sfaccettature: gli Eroses (Erosi), cioè i diversi volti di Eros. In effetti, *Himeneros*, *Pothos*, *Anteros*, non presentano una tradizione mitologica univoca, ma sono descritti a volte come fratelli di *Eros*, a volte come divinità minori che facevano parte del seguito del dio Eros.

Tra essi, uno in particolare ha attirato la mia attenzione nel riflettere sul desiderio nel suo rapporto con il limite: *Pothos*, il desiderio personificato nella sua dimensione di mancanza incalcolabile, di sofferenza dovuta all'impossibilità di raggiungere e avere per sé l'oggetto desiderato, ma anche il desiderio nella sua dimensione ideale, che paga lo scotto della realtà. Se *Himeneros* e *Eros* vivono nel momento presente, *Pothos* vive proteso in una dimensione altra rispetto al "qui e ora".

Per la sensibilità greca tuttavia, il desiderio non era solo *Pothos*, ma era anche impulso cieco e momentaneo (*Himeneros*). Platone nel *Cratilo* spiega le differenze dei termini usati per parlare del desiderio:

Pothos a sua volta è così denominato significando che è desiderio non di cosa presente, ma di qualcosa 'che si trova in qualche modo altrove ed è lontano', ed è di qui che è stato denominato appunto *pothos*, mentre quando è presente quello di cui qualcuno aveva brama, viene chiamato *Himeneros*¹⁸.

In un interessante articolo Michael Weiss¹⁹ ricostruisce l'etimologia della parola *pothos* mostrando come essa abbia la radice indoeuropea comune con il verbo *thessasthai*, pregare. Commenta Weiss che il legame semantico tra il desiderio di ciò che non si può raggiungere e la preghiera ha a che fare con la presa di coscienza dell'impossibilità di ottenere/raggiungere qualcosa con le sole proprie forze. Per questo non resta che attendere, pregare che qualcosa accada...

¹⁷ La figura di questa angoscia è la Mantide religiosa.

¹⁸ PLATONE, *Cratilo*, 420a.

¹⁹ Cf. M. WEISS, «Erotica: on the prehistory of Greek Desire», in *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998), 31-61.

Alla sensibilità greca come vediamo quindi, non sfuggiva la dimensione di incompiutezza e di perenne ricerca e attesa tipica del desiderio, tuttavia le molteplici sfaccettature che essi attribuivano ad *Eros*, ci fanno comprendere che sentivano la necessità di dare anche una coloritura di gestibilità al desiderio, all'amore, cercare in qualche modo dei limiti o dei confini che rendessero l'esperienza del desiderio meno drammatica e forse più costruttiva. Per cui, in alcune versioni dei racconti relativi ad *Eros*, compare anche *Anteros*, l'amore corrisposto, la reciprocità, il riconoscimento attraverso il desiderio dell'Altro. E' questo infatti il significato corretto del prefisso *anti*, qualcosa che sta di fronte per "corrispondere" (e non come poi venne inteso dalla poesia rinascimentale come "contrapposizione" tra un *eros* buono e uno cattivo).

E secondo quanto racconta Temistio (IV secolo d.C.), parrebbe che *Eros*, raffigurato solitamente con l'aspetto da fanciullo, soltanto in un caso sarebbe potuto crescere ed accedere all'adulità: quando fosse stato in compagnia di *Anteros*²⁰. Ancora una volta, sembrano raccontarci gli antichi Greci attraverso i loro miti, è il limite rappresentato dall'Altro che abbiamo di fronte, è la reciprocità, sperimentata nella relazione e nell'incontro, che consente l'evoluzione del soggetto, responsabile del suo desiderio.

²⁰ Cf. G. DE Tervarent, «Eros and Anteros or Reciprocal Love in Ancient and Renaissance Art», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXVIII (1965), 205-208.

Abstract

This essay analyzes the idea of limit and the meaning that it has acquired in the era of Technology and Transhumanism. Researching on this topic leads us to political and ethical choices on fundamental questions about our idea of World, Society and Life.

Keywords: transhumanism; economy; globalization; ethics.

Viviamo in una società dove alle scienze biomediche è assegnato il diritto esclusivo di rispondere alle domande sulle cose ultime, fondamentali per la vita e costitutive per la comunità. Transumanesimo, post-mortalità, idea di una generazione senza padri e senza madri: segni inquietanti, spacciati per “diritti” e “libertà”, di una delega in bianco agli apparati tecno-scientifici e al nichilismo giuridico che li sostiene¹. Siamo tutti persuasi di abitare l’età della tecnica, di cui godiamo i benefici in termini di beni e spazi di libertà. Siamo più liberi degli uomini primitivi perché abbiamo più campi di gioco in cui inserirci.

Ogni rimpianto, ogni disaffezione al nostro tempo ha del patetico. Ma nell’assuefazione con cui utilizziamo strumenti e servizi che accorciano lo spazio, velocizzano il tempo, leniscono il dolore, vanificano le norme su cui sono state scalpellate tutte le morali, rischiamo di non chiederci se il nostro modo di essere uomini non è troppo antico per abitare l’età della tecnica che non noi, ma l’astrazione della nostra mente ha creato, obbligandoci, con un’obbligazione più forte di quella sancita da tutte le morali che nella storia sono state scritte, a entrarvi e a prendervi parte².

In questo inserimento rapido e ineluttabile portiamo ancora in noi i tratti dell’uomo pre-tecnologico che agiva in vista di scopi iscritti in un orizzonte di senso, con un bagaglio di idee proprie e un corredo di sentimenti in cui si conosceva. L’età della tecnica ha abolito questo scenario “umanistico”, e le domande di senso che sorgono restano inevase, non perché la tecnica non sia ancora abbastanza perfezionata, ma perché non rientra nel suo simili domande³.

¹ Cf. M. DOTTI, «Un’etica del limite. Critica della società postmortale», in <https://vita.it/unetica-del-limite-critica-della-societa-postmortale/>.

² Cf. U. GALIMBERTI, *Psiche e technè. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000.

³ *Ibidem*.

La tecnica infatti non tende a uno scopo, non promuove un senso, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità: la tecnica funziona, e siccome il suo funzionamento diventa planetario, questo libro si propone di rivedere i concetti di individuo, identità, libertà, salvezza, verità, senso, scopo, ma anche quelli di natura, etica, politica, religione, storia, di cui si nutriva l'età pre-tecnologica e che ora, nell'età della tecnica, dovranno essere riconsiderati, dismessi, o rifondati dalle radici.

Alla luce delle riflessioni sopra esposte di matrice galimbertiana, possiamo affermare che l'epoca in cui viviamo è contrassegnata, sicuramente, da un crescente progresso della tecnica capace di monopolizzare l'uomo e la sua conoscenza. Tale progresso, insieme alle grandi conquiste che ormai segnano il destino della modernità hanno posto (e pongono ancora oggi) inquietanti interrogativi circa il concetto di limite⁴.

Nell'età della potenza tecnologica ribattezzata con il termine di "Antropocene"⁵ – volendo così intendere l'era in cui l'uomo si è sostituito alla natura in maniera inconsapevole, ciecamente egoista, irresponsabile⁶, ed a cui l'economia l'etica ed il diritto sono asservite – il recupero e la ricontestualizzazione del limite appare non solo urgente per quanto necessario necessario.

L'innovazione scientifica e tecnologica, segnando il passaggio da situazioni dominate dal caso a situazioni governate dalla scelta, ha avuto l'effetto di evidenziare la scomparsa delle leggi "naturali" che, per la loro immodificabilità, non ammettevano alcuna intromissione di carattere giuridico. È proprio da questa nuova situazione che occorre ripartire e riflettere su un mondo completamente mutato in cui il diritto è chiamato in causa, valutando quale debba essere la sua "misura".

La capillare presenza della scienza nella vita quotidiana e la dipendenza tecnologica che ha plasmato le società contemporanee, trovano, oggi, anche nel diritto un diretto riscontro. Una tale complessità tecnologica non può che ripercuotersi anche nel contenuto dei diritti che

⁴ Cf. A. SERGIO, *Elementi di bioetica giuridica*, Falco Ed., Cosenza 2013, 39.

⁵ Cf. «L'Antropocene, come dice il nome stesso coniato nel 2000 dal chimico e premio Nobel olandese Paul Crutzen, è l'era dell'uomo, quel periodo in cui gli esseri umani hanno un impatto enorme su tutto l'ecosistema terrestre. Noi siamo la causa di moltissime modifiche che la Terra ha subito negli ultimi decenni, come il riscaldamento degli oceani, l'erosione del suolo, i cambiamenti climatici, la scomparsa di diverse specie animali, gli allevamenti intensivi, i disboscamenti e i nuovi canali per l'irrigazione» [«Antropocene: benvenuti nell'era dell'umanità che domina la natura», in <https://am.pictet.it/blog/articoli/sviluppo-sostenibile/antropocene-benvenuti-nell-era-dell-umanita-che-domina-la-natura>].

⁶ Cf. P. FAGAN, *Verso un mondo multipolare. Il gioco di tutti i giochi nell'era Trump*, Fazi Editore, Roma 2017.

subiscono un profondo mutamento, in cui l'inizio e la fine della vita non sono più determinati soltanto da "eventi di natura". L'esperienza giuridica è attraversata in pieno da queste nuove tensioni, e le tradizionali categorie (come il concetto di persona, l'autonomia individuale, la nozione di discriminazione, il rapporto delle azioni umane con lo spazio e con il tempo, ecc.) appaiono 'indifese', dinanzi a tanta incertezza e nuova formulazione, tanto da richiedere la configurazione di un 'nuovo diritto', appunto un 'bio-diritto', ove il rapporto tra ordinamento giuridico, persone fisiche, idee di vita, sia costruito secondo basi e modelli inediti, di reciproca permeabilità⁷.

L'emergente sistema giuridico dell'innovazione scientifica e tecnologica, allora, deve fare spazio alla disciplina del dubbio, grazie alla quale sarà possibile eliminare, o quanto meno ridurre in modo significativo, i rischi individuali e collettivi dell'innovazione, soprattutto quando quest'ultima rischia di mettere in pericolo l'essere umano nella sua interezza. Da qui un cambio di valutazione del paradigma scientifico, non più considerato produttore di certezze, ma continuamente accompagnato dal dubbio sui reali effetti delle scoperte⁸. Ciò anche a seguito di un mutamento dello statuto sociale della scienza, sempre più dominata dalla logica del mercato e dalle esigenze di profitto, che inducono a cercare immediate utilizzazioni pratiche delle scoperte oltrepassando il limite anche prima di averne accertate tutte le eventuali conseguenze dannose⁹.

Il limite, il porre confini, è un saper distinguere, separare, si ragiona giudicando, cioè esprimendo un giudizio. E il giudizio, è un tagliare, un distribuire limiti o delimitare. Il problema del nostro tempo, allora, è quello di "imparare a distinguere", la modernità infatti è nata e si è svolta, proprio con l'idea di superare continuamente le "colonne d'Ercole", fisiche e mentali che l'uomo si trovava di volta in volta davanti.

Essa ha trovato nella struttura stessa della scienza-tecnica la possibilità di superare limiti¹⁰.

⁷ Cf. G. SILVESTRI, «Scienza e coscienza: due premesse per l'indipendenza del giudice», in *Diritto Pubblico*, 2 (2004), 411. Si veda, N. IRTI, *Il diritto nell'età della tecnica*, Editoriale Scientifica, Bari 2007. Inoltre sul punto: «Sullo sfondo, come cornice di riferimento teorico, rimangono la questione della 'verità' (stipulativa) delle proposizioni scientifiche e il carattere ambivalente delle tecnologie (il 'dono' prometeico del fuoco, che serve a riscaldare come a bruciare, raccontato miticamente attraverso il peccato di *hybris*). Sull'uso giuridico delle proposizioni scientifiche vi è un dibattito infinito che alimenta, più che placare, l'incertezza» (E. RESTA, «Biodiritto», in https://www.treccani.it/export/sites/default/resources/enciclopedia/XXI_Secolo/Biodiritto.pdf).

⁸ Cf. N. IRTI, *Il diritto nell'età della tecnica*, 56.

⁹ Cf. M. VOLPI (ed.), *Le biotecnologie: certezze e interrogativi*, Il Mulino, Bologna 2001, 1.

¹⁰ Cf. R. BODEI, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016, 102ss.

Occorre precisare che il termine limite deriva da due differenti sostantivi latini: *limes* e *limen*. Il primo ha il significato di termine, confine, linea di demarcazione; il secondo di soglia, ingresso, principio. La natura ambigua, complessa del concetto di limite risiede già nella sua radice etimologica. Ma, la sua ambiguità e complessità va ben oltre questa duplice origine, in quanto il concetto assume diverse forme espressive a seconda dei contesti tematici nei quali viene utilizzato. Non si lascia inquadrare, né esaurire dal discorso filosofico, né dal discorso esistenziale della vita concretamente vissuta, né si lascia esaurire dai discorsi economico-sociale, poiché il limite è connaturato "in ogni singolo istante della nostra vita, nella dimensione più profonda della destinazione dell'uomo, si è storicizzato, si è via via posto ad un livello più alto, ma ha comunque segnato l'orizzonte e l'esperienza umana. La nostra mente ragiona segnando confini, delimitando, quindi appunto definendo, l'essere dell'uomo si configura come un essere nel limite. In quanto limitato nel suo essere nel mondo, nella sua razionalità e nella sua conoscenza, l'uomo rivela un'incancellabile impronta di complessità, dovuta al fatto che alla radice stessa della sua natura, il limite vi si insedia come consistenza della sua insufficienza¹¹, siamo finiti, in senso esistenziale, fisico, identitario, conoscitivo.

Ed, allora, affrontare il concetto di limite ci pone davanti a snodi del pensiero ed a scelte politiche ed etiche che ci interrogano su questioni fondamentali, che riguardano la nostra concezione del mondo, della società, della vita¹². Ci interroga e ci impegna tanto come singoli individui, quanto come membri di una comunità.

Nel corso dei secoli, l'uomo si è via via trasformato in agente dominante capace di provocare incredibili stravolgimenti¹³. Da qui la necessità di evocare un nuovo umanesimo, un nuovo modo cioè di ripensare, attraverso la "riconsiderazione" del concetto di limite, la relazione, oggi sempre più precaria, tra uomo e natura (intesa anche come realtà nella quale l'uomo agisce) per affrontare decisamente le più grandi urgenze e necessità della contemporaneità¹⁴.

Un umanesimo, in grado di sradicare e contrastare le più recenti e pericolose teorie del transumanesimo che aspirano al superamento di tutti i limiti, come quelli fisici o cognitivi e quello più estremo, la morte, limite che, nel nome del paradigma dell'allungamento della vita, si tenta

¹¹ Cf. A. GENTILE, *Filosofia del limite*, Rubettino, Soveria Mannelli 2012, 45.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. D. SERRA, «Ripensare oggi l'umano e la natura attraverso il concetto di limite», in *ArteScienza VII* (2020), 53-70.

¹⁴ *Ibidem*.

a tutti i costi di oltrepassare¹⁵ attraverso specifici interventi tecnici, che hanno l'obiettivo di debilitare quei naturali processi di invecchiamento in modo da salvaguardare il più a lungo possibile l'individuo dalla vecchiaia, il corpo e la mente dalla degenerazione¹⁶.

La questione del nuovo umanesimo, risulta essere di capitale importanza perché ci interroga sulla problematicità della condizione umana, sviluppando un pensiero pienamente cosciente dell'impellente compito di ridefinire spazi d'azione e confini dell'esistenza dell'uomo, estendendoli, tutelandoli e non eludendoli o disintegrandoli¹⁷.

La consapevolezza di questa natura umana complessa e per questo dinamica, ci permette di cogliere quei limiti e quelle fragilità che non sono affatto connotazioni negative dell'esistenza, bensì prerogative di un essere vivente finito.

La consapevolezza dei propri limiti, e più in generale la consapevolezza di essere per natura limitati, e la certezza della morte è lì a ricordarcelo, è una condizione fondamentale per l'uomo. Questa consapevolezza è ciò che sta alla base di ogni cammino di conoscenza personale e collettivo. Per sua natura l'uomo tende all'infinito, tende a desiderare continuamente, un desiderio che non trova mai compimento. L'uomo che non rimane fedele al *metron*, alla misura, al limite invalicabile, commette *hybris* cioè tracotanza, eccesso, superbia¹⁸.

L'odierna società, tende a sovvertire ogni limite, cancellando l'ordine di Dio che impone limiti, norme, divieti, proiettandosi così verso il superamento di Dio (il superamento della credenza dei limiti imposti dalla credenza in Dio), o per dirla con Nietzsche "la morte di Dio", che ha comportato anche l'abbandono dei limiti morali ed etici¹⁹.

Difatti la società contemporanea sta vivendo quella che Nietzsche indica come l'epoca del nichilismo o la società dell'ultimo uomo, che viene descritto come sostanzialmente "nichilista passivo", in quanto non credente più a nulla se non in modo opportunistico e sostanzialmente in preda alla noia quotidiana da cui tenta di evadere con le ampie distrazioni di massa²⁰.

La concezione nicciana è ben adatta a rappresentare la società dell'immagine moderna fondata su falsi valori, a partire dal culto dog-

¹⁵ Cf. P. B. HELZEL, *Dall'homo faber all'homo cyborg: quale futuro per la specie umana?*, in P. B. HELZEL (ed.), *Quale bioetica per il terzo millennio*, Laruffa, Reggio Calabria 2021, 11.

¹⁶ Cf. R. BODEI, *Limite*, 104.

¹⁷ M. CILIBERTO, *Il nuovo umanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2017, 64.

¹⁸ Cf. R. BODEI, *Limite*, 106.

¹⁹ Cf. F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, tr. it. C. GENTILI (ed.), Einaudi, Torino 2015, 34.

²⁰ *Ibidem*.

matico del denaro dal quale discende la mercificazione totalizzante e totalitaria di ogni aspetto della vita sociale. La rappresentazione dell'odierna società, dominata dall'apparenza totale dietro il cui *velo di Maya* – così come ripreso da Schopenhauer – si cela in sostanza il nulla²¹.

L'intento del mio contributo, – pur consapevole di non essere in grado di esaminare il tema in tutti i suoi aspetti – è quello di voler riflettere sull'attuale cambiamento in atto, in cui incertezza, tecnoscientismo, imperante *vis economica*, globalizzazione, proceduralizzazione del diritto, e svuotamento morale²² ne sono divenute la cifra dominante. A tutto ciò occorre porre un 'limite'.

Cos'è dunque il limite? Un confine che limita o una soglia che apre ad altro (svantaggio o opportunità)? Il limite ha due accezioni: una positiva, in tal caso è l'ambito entro cui si ha la certezza di agire, di essere, quindi passaggio, apertura verso nuovi orizzonti. L'altra negativa, per cui il limite è ciò che ci ostacola, che ci stringe entro confini.

Costituisce per l'uomo una barriera invalicabile che, dunque, lo rinchioda in uno stato di prigionia; non esiste limite se non in relazione a qualcos'altro; Il soggetto mantiene una percezione del proprio limite in rapporto a determinate dimensioni della quotidianità, nonché compiti vitali, come ad esempio: lavoro, affettività. Nonostante la percezione soggettiva, l'individuo sviluppa una progressiva conoscenza delle proprie risorse e potenzialità ma presenta, anche un'incapacità di accettazione dei limiti più radicali; questo intimo divario lo conduce a specchiarsi, cioè a mettersi di fronte a se stesso e ad interrogarsi²³.

Diviene, allora, urgente ripensare l'idea di limite, di cui si è in parte persa la piena consapevolezza in modo da essere in grado di definire l'estensione della nostra libertà e di calibrare la realizzazione dei nostri bisogni e desideri. Emergono alla luce di quanto finora argomentato, una concezione del limite come pienezza, propria dell'antichità classica, ed una opposta concezione del limite come mancanza che ha prodotto l'attuale epoca dell'illimitatezza esasperata.

Credo sia necessario una "ripresa contemporanea" dell'antica concezione ellenica del pensiero del limite: ma non per tornare indietro o ripiegare su posizioni anacronistiche, bensì per andare avanti, nel senso di *ripresa* e non ritorno²⁴. Se oggi, dunque, avvertiamo il concetto di limite in maniera prevalentemente negativa, intendendolo come co-

²¹ G. BRIANESE, «Introduzione» in A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. G. BRIANESE (ed.), Einaudi, Torino 2013, 45.

²² Cf. A. SERGIO, *Persona Stato e mercato, la dimensione etica dell'economia*, Laruffa, Reggio Calabria 2020, 108.

²³ Cf. R. BODEI, *Limite*, 110.

²⁴ *Ibidem*.

strizione, impedimento, soffocamento, in realtà tale concetto ha avuto nel passato, soprattutto nel pensiero greco classico, una connotazione marcatamente positiva, in quanto la «limitatezza» non alludeva per gli antichi greci a una imperfezione o a una privazione, quanto piuttosto ad una condizione di pienezza, a un fattore di legge, ordine e perfezione.

Sul piano etico o morale, il «peccato», il vizio, il male, sono collocate, per il pensiero greco classico nell'eccesso; il bene, nella moderazione e nella misura. La devianza più grave per l'orizzonte etico degli antichi era la *hýbris*, da intendere come dismisura, eccesso che travalica i limiti del comportamento che tende al bene. Con il pensiero giudaico cristiano questa visione del limite muta, nella metafisica cristiana il limite diventa segno di dipendenza, di imperfezione qualitativa e quantitativa, di mancanza e di degradazione²⁵.

Quella in cui oggi viviamo è da tempo ormai una cultura che ha interiorizzato l'idea del limite come dipendenza, inferiorità e mancanza, come "limite", appunto, nell'accezione moderna. L'uomo della postmodernità vive in un'epoca di illimitatezza esasperata, in cui le nuove tecnologie e i nuovi media hanno compresso il tempo e vanificato lo spazio fino a condurre al rifiuto dell'idea della fine, del confine e del limite, e con essa dell'idea della morte: per molti la necessità è superata, i vincoli e i limiti non esistono o sono superabili, i contratti sono comunque annullabili, le relazioni di lavoro effimere e sostituibili²⁶.

Tra le nuove tecnologie che ci spingono in questa direzione non si può non annoverare la rete di internet che pare azzerare ogni limite, confine e possibilità.

Non si tratta, quindi, di rimpianto del buon tempo antico quanto piuttosto di una constatazione della modifica dei comportamenti, soprattutto sul piano etico con la conseguente costruzione di questa immagine speculare simbolo di una presa di coscienza della finitudine dell'uomo, della condizione stessa di essere limitato e imperfetto. Si è davanti alla meccanizzazione dell'umanità e all'umanizzazione della macchina, perdendo di vista così l'orizzonte della storia naturale dell'uomo. Si aprono, in questo modo, scenari in cui l'uomo non è più padrone degli strumenti che ha realizzato, divenendo, altresì un'ombra e un fantasma

²⁵ «L'A. parla di un tipo particolare di movimento, il movimento del pendolo, che accompagna un tipo particolare di pensiero, il pensiero pendolare. Il pendolo è qui simbolo di esperienza e modello di conoscenza: oscilla fra un estremo e l'altro, avanza e poi ritorna arricchendosi ad ogni passaggio, sta nella propria tradizione ed esperienza, e poi ne esce, entra nel nuovo e nell'ignoto, per ritornare ancora nel consueto. Del pendolo e del movimento pendolare l'autrice traccia una mappa culturale in cui, accanto ai riferimenti mitologici, letterari e filosofici, trova spazio anche la sua esperienza autobiografica» (F. RIGOTTI, *Il pensiero pendolare*, Il Mulino, Bologna 2006, 76).

²⁶ Cf. F. RIGOTTI, «Limite», in <https://www.doppiozero.com/limite>.

della tecnica, incapace di dare un orientamento alla sua esistenza²⁷.

Questa inquietante condizione “postumana”, provoca ripercussioni distruttive nel meccanismo di costruzione di una coscienza sociale, in linea con i bisogni dell’uomo e con lo *status* di consapevolezza delle necessarie dinamiche relazionali sociali tra individui, gruppi e comunità. Un individuo socialmente consapevole, per sua natura, tende a valorizzare i diritti umani e riconoscerne l’importanza di un’equilibrata interazione sociale per il progresso evolutivo della sua specie di appartenenza. Oggi, invece, lo sguardo dell’uomo è “anestetizzato”, incapace di sentire e di empatizzare, ipnotizzato dal mondo delle immagini artificiali, che rendono invisibile la presenza umana. L’oscurità del sé disumanizzato viene ulteriormente amplificata dal bagliore dell’etica dell’utile. Ogni soggetto contribuisce, dunque, ad amplificare, insieme all’uso distopico e ossessivo della tecnologia, il limite della libertà di scelta della persona che, paradossalmente, personifica una volontà priva di costrizioni.

Per questi motivi esiste il rischio incombente che l’onda tecnologica arrivi ad imporre in modo massivo un determinato tipo di pensiero, diventando poco a poco *habitus humano*²⁸. Allora, il reale problema non è relativo alla tecnologia in quanto tale, quanto piuttosto all’essere umano, che non è in grado di contrastare – volontariamente e responsabilmente – l’impiego indiscriminato della tecnologia, ignaro che tutto ciò finirà con il travolgerlo inesorabilmente. Il futuro non è ipotizzabile solo all’insegna del progresso e del miglioramento, ma è necessario considerare, anche, altri fattori, tra cui insicurezza, angoscia e tendenza all’autodistruzione. Non a caso, quando si prende in considerazione il progresso e il benessere nei paesi industrializzati, parallelamente si accosta una lenta autodistruzione le cui cause sono facilmente rinvenibili in un inardimento ed indifferenza dell’animo umano²⁹.

È quanto mai comprensibile il fascino che l’uomo subisce per l’oltrepassare il limite, è quasi connaturato all’uomo stesso, ma è anche vero la mancanza assoluta di limiti diviene a sua volta un limite. In questo senso, la tecnologia di fatto non fa altro che quello strumento che ha consentito di oltrepassare i limiti, senza considerare, però, che allo stesso tempo conduce verso un percorso di autodistruzione³⁰.

²⁷ Cf. M. I. DESTITO, «I limiti dell’uomo», in <https://www.gazzettafilosofica.net/2020-1/marzo/i-limiti-dell-uomo>.

²⁸ Cf. A. SERGIO, *La libertà responsabile della ricerca*, Aracne, Roma 2010, 123.

²⁹ F. RIGOTTI, «Limite», in <https://www.doppiozero.com/limite>.

³⁰ Cf. «Siamo testimoni diretti di un’epoca storica nella quale nessuno può prevedere l’ampiezza e la profondità dei cambiamenti economici, politici o sociali, le alterazioni nelle abitudini di consumo o come verranno toccate la privacy e la (cyber)sicurezza, o ancora il modo in cui noi esseri umani ci metteremo in relazione con noi stessi o con le altre persone. È messa in questione la stessa identità umana, poiché l’odierna

Si tratta, in altri termini, di un dover ripensare che, proprio attraverso la riscoperta e la difesa dei limiti, è possibile tutelare l'esistenza umana. In questo senso, è quanto mai necessario definire una nuova alternativa che vada oltre i dogmi imposti ogni giorno dalla società, ponendo, così, le basi per una società migliore, consapevole e responsabile, fondata sull'unione imprescindibile tra libertà e solidarietà, scevra delle false illusioni che finora ci sono state mostrate³¹. Ed, allora, con un occhio rivolto al passato ed in vista degli scenari futuri è quanto mai doveroso dare e darci dei limiti. Occorre, cioè, recuperare il limite, la "giusta misura", non più intesa, però, platonicamente come *misura perfettissima*, Uno-Bene, ma come "punto di resistenza", gestito nella prassi quotidiana, nei confronti dell'incommensurabile, di un mondo reso dalla tecnica imponderabile, quasi impossibilitato a essere compreso³².

accelerazione della scienza e della tecnologia in settori come la genetica, le neuroscienze o l'intelligenza artificiale induce a parlare dell'avvento del 'postumanesimo', con le sue promesse di trasformare le capacità fisiche e intellettuali degli esseri umani, o di incrementare esponenzialmente le capacità di certi organi, come l'occhio o l'orecchio bionici. È una rivoluzione totale, che eserciterà i suoi influssi non soltanto sul controllo sociale, attraverso i big data, o sul futuro del lavoro, ma anche sul modo di essere umani. E se non ci arriviamo con l'immaginazione, non per questo crederemo che si tratti di fantascienza. La domanda dell'etica è quella che cerca di conciliare il bene con la libertà, chiedendosi se ciò che possiamo fare (sotto il profilo fisico o psicologico) lo dobbiamo fare effettivamente. Per alcuni, il fatto stesso di azzardarsi a frenare il progresso tecnico-scientifico è un affronto; per altri, esso significa rispettare la razionalità e la libertà che in definitiva ci definiscono come esseri umani» [J. L. MARTINEZ, «Rivisitare il bene comune: un impegno nell'era digitale», in *Avvenire* (14 maggio 2020)].

³¹ Cf. P. L. FAGAN, «Logica del limite. Per una etica della complessità», in <https://pierluigi-fagan.wordpress.com/2016/04/07/logica-del-limite-per-una-etica-della-complessita>.

³² «Il concetto di limite (*peras*) ha nel pensiero greco una forte valenza non solo ontologico-metafisica, ma anche etica, estetica e politica. Il recupero, e la ricontestualizzazione, del limite si impone come autentica ingiunzione nell'età della potenza tecnologica a cui la stessa politica è asservita. *Peras*, per esempio, nel *Filebo* platonico, è uno dei quattro generi supremi della realtà (Limite, Illimito, Mescolanza di limite e illimito, Causa della mescolanza), la quale ha una struttura bipolare, nel senso che è un misto di limite (*peras*) e illimito (*apeiron*). Di più, l'essere è ordine, proporzione, misura, ovvero de-terminazione, unificazione del molteplice, dell'illimito da parte del Limite-Uno-Bene. La concezione della realtà quale mirabile mistura di limite e illimito, molteplicità e unità, calibrazione armonica della diversità, emerge con assoluta trasparenza dal seguente passo platonico: "Noi diciamo in un certo modo che l'identità dell'uno e dei molti stabilita nei ragionamenti ricorre dovunque e sempre in ciascuna delle cose che si dicono, ora e in passato. E questo non cesserà mai, né ha avuto inizio ora; ma una cosa di questo genere, come sembra, è una proprietà dei ragionamenti medesimi, immortale e non soggetta a vecchiaia [...]. Gli antichi, che erano migliori di noi e stavano vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questo oracolo: che le cose che si dice che sempre sono costituite di uno e di molti, ed hanno per natura in se stesse limite e illimitatezza"» (AA.VV., «Il concetto greco di limite come orizzonte

Ed allora la scienza, la tecnica, come qualsiasi altra attività umana, sa di avere dei limiti da rispettare per il bene dell'umanità stessa, e necessita di un senso di responsabilità etica. Non dimentichiamo che come ricordava il beato Paolo VI, la vera misura del progresso, è quella che mira al bene di ogni uomo e di tutto l'uomo³³.

Ed allora occorre porsi un obiettivo che ci ridà il gusto dell'impegno sociale e politico, attraverso un concetto non confinato al solo mondo cattolico, ma anche con un valore laico. Un concetto che ci può restituire il gusto di sentirci parte della società in cui viviamo, quella locale e quella globale, parte attiva, in cammino, con una meta, con un impegno comune, l'impegno appunto, per il bene comune.

*di senso per una vera politica», in <https://www.economiaediritto.it/il-concetto-greco-di-limite-come-orizzonte-di-senso-per-una-vera-politica>). Si rinvia per maggiori approfondimenti direttamente a PLATONE, *Filebo*, 15d - 16e.*

³³ PAOLO VI, *Populorum progressio*, Lettera Enciclica, 26-03-1967, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. XI, Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1997, n. 14.

La realtà «penultima» e il suo prolungamento. Scienza, filosofia e teologia sul tema della morte

di Francesco Luigi Gallo

55

Abstract

Can Man avoid death? Can the humankind change its own natural trajectory? We try to draw some answers to these questions using new technologies, intellectual development, and the desire of self-determination. Today, new waves of thinking putting the corruption of the biological life at the core of their philosophy are greatly debated. Among all these conjectures and experimentations, where Christianity and the idea of soul locate themselves and how do they evolve?

Keywords: body, soul, transhumanism, death.

Introduzione

Con sincera gratitudine vorrei ringraziare l'Istituto Teologico Cosentino che oggi, a poco più di due mesi dal convegno "Non ci resta che dialogare", ci invita ad ulteriori riflessioni sul concetto di "limite" che, per quanto concerne la ricchezza di prospettive filosofiche posseduta, non ha nulla da invidiare ai concetti di dialogo, identità e relazione sui quali abbiamo riflettuto insieme al convegno di due mesi fa. Queste sollecitazioni ci danno prova dell'acuta attenzione che l'Istituto Teologico Cosentino riserva alle questioni e ai concetti filosofici più importanti della tradizione occidentale e sui quali è sempre proficuo ritornare a riflettere.

C'è da dire che il concetto di limite pone ai filosofi un certo imbarazzo teoretico nel senso che fin da subito s'impone all'animo di chi se ne occupa un sentimento di soggezione dovuto alla consapevolezza dell'impossibilità di riuscire ad esaurire tutte le potenziali linee di ricerca che lo intercettano e tutte quelle che da esso si dipartono. A questo proposito mi siano consentiti alcuni esempi che riporto soltanto per confermare *ad abundantiam* le molteplici vie di ricerca percorribili a partire dal concetto di limite. Proprio all'inizio del secondo semestre di quest'anno, nell'ambito del corso di Ermeneutica che mi onoro di tenere, ho proposto agli studenti un testo di Umberto Eco intitolato *I limiti dell'interpretazione*. In esso il compianto ed erudito filosofo mostrava come il concetto di limite rivestisse un ruolo centrale per l'attività ermeneutica. Opponendosi al principio nichilistico secondo cui "non ci sono fatti ma soltanto interpretazioni" l'intento di Eco, inquadrato evidentemente in una prospettiva realista, era quello di mostrare come alcune interpretazioni possano risultare chiaramente in contrasto con la realtà

(o con aspetti di essa). In queste circostanze la realtà è come se fungesse da “fattore limitante” all’attività ermeneutica, ponendosi appunto come limite alla proliferazione potenzialmente infinita delle interpretazioni. Ci troviamo di fronte a una valorizzazione positiva del concetto di limite in ambito ermeneutico.

Altri esempi sono tratti dal corso di “Filosofia dell’uomo” che ho tenuto nel primo semestre dello scorso anno accademico, durante il quale mi è capitato di ritornare più volte sul concetto di limite. Ricordo di aver parlato agli studenti di un racconto molto noto di Borges, intitolato “Funes, o della memoria”. La storia del memorioso ci mostra le contraddizioni e i paradossi di una facoltà umana, la memoria, divenuta onnipotente a seguito di un incidente. In esso Borges riesce a far emergere l’importanza del limite addirittura per la salute psichica dell’uomo. Il racconto di Borges, imprescindibile non solo per i filosofi ma ritengo anche per gli psichiatri (chi ha letto attentamente il racconto sa da sé il perché), descrive mirabilmente cosa accade quando una facoltà umana, la memoria nel caso specifico, diviene infinita, vale a dire quando diviene incapace di autolimitarsi (il limite della memoria, infatti, è proprio la dimenticanza).

È proprio l’onnipotenza a distruggere la serenità interiore della vita di Funes, nella misura in cui la memoria umana ha bisogno della dimenticanza, in quanto limitazione del ricordare, per poter correttamente funzionare. È un esempio, quello di Funes, limitato sì alla facoltà della memoria, ma non per questo non estendibile a qualsiasi aspetto della vita umana. La memoria di Funes diviene “un deposito di rifiuti”, un posto dove tutto può entrare e restare senza alcuna selezione. Vorrei precisare che il concetto di selezione non ha soltanto un valore meramente funzionale (ricordare ciò che è importante e dimenticare ciò che è superfluo). La selezione ha un valore anche e soprattutto esistenziale: selezionare vuol dire anche saper distinguere ciò che è prioritario da ciò che non lo è, ciò che è prezioso da ciò che è futile, ciò che è importante e ciò che merita attenzione da ciò che invece merita di essere lasciato andare. Funes, invece, è paralizzato dalla sua onnipotenza mnemonica. Non riesce a lasciare andare, a far defluire: ogni dato, anche quello più superfluo, contribuisce alla congestione dei ricordi incapaci quindi di scorrere e lasciare spazio al nuovo. Si potrebbe immaginare una paralisi esistenziale maggiore di quella che impedisce all’uomo di dimenticare?

Cambiando radicalmente prospettiva, faccio riferimento al concetto metafisico di “forma” (nei termini aristotelico-tomisti). Dal punto di vista metafisico la “forma” è un fattore ontologico limitante, nel senso che è l’essenza a dare forma alla materia che potenzialmente potrebbe ricevere infinite forme. Nella *Summa Theologiae* l’Aquinense si chiede se qualche altra cosa oltre a Dio possa essere infinita per essenza.

La materia, spiega Tommaso, è infinita nel senso che «pur determinata da una forma sostanziale, rimane in potenza a molte forme accidentali»¹. È questo, ad esempio, il tipo di infinità che caratterizza - l'esempio è dell'Aquinate - un tronco di legno. Il tronco è, dal punto di vista della forma sostanziale, finito, ma può assumere diverse figure in base alla volontà e al desiderio dell'artista. In ogni caso la materia è sempre determinata da una forma sostanziale, altrimenti resterebbe indeterminata e quindi in potenza di assumere diverse forme. La forma è il principio limitante. È proprio questa limitazione la radice ultima dell'identità degli enti finiti. Se gli enti finiti non fossero limitati da una forma manifesterebbero un'indeterminatezza tale che la nostra mente non sarebbe nemmeno capace di concepire concettualmente.

Potrei dilungarmi ancora con altri esempi di riflessione filosofica volti a mostrare l'inesauribilità, oltre che l'assoluta imprescindibilità, del concetto di limite alla quale ho accennato proprio all'inizio del mio intervento. Dopo questa rassegna quasi caleidoscopica di esempi è giunto il momento di fermarmi per approfondire un tema attuale della riflessione non soltanto filosofica che, nella sua complessità, chiama in causa non soltanto il concetto di limite, ma anche il suo opposto, l'illimitato. Il tema, peraltro facilmente desumibile dal titolo del mio intervento, riguarda il "sogno biotecnologico" del prolungamento "illimitato" della vita terrena.

Questo è il sogno, ma è giusto anche presentare i sognatori: essi sono i transumanisti e i postumanisti, coloro che, in estrema sintesi, auspicano un superamento dell'attuale condizione umana, o ritengono che tale superamento sia già avvenuto, e lavorano ad un consolidamento della sintesi tra biologia e tecnologia volto alla creazione di un nuovo prototipo di uomo bionico, nel cui orizzonte esistenziale il dolore, la malattia, l'invecchiamento e la morte saranno un giorno - non troppo lontano secondo alcuni - definitivamente allontanati². Più precisamente, e rispettando anche lo spirito di interdisciplinarietà che queste tematiche richiedono per poter essere adeguatamente trattate, vorrei far rilevare come il tema del mio intervento - cioè il tentativo biomedico di modificare strutturalmente la natura umana eliminando da essa ogni debolezza e aumentandone l'estensione - si ponga al centro di una pluralità di tematiche di diversa natura delle quali sarebbe opportuno riuscire ad avere un'adeguata visione d'insieme. Inoltre, e questo è lo scopo finale del mio intervento, vorrei far emergere come il tentativo di prolungamento illimitato della vita si distingua dal tentativo di vincere la morte.

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 2.

² L. GRION, «Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena», in *Acta Philosophica*, 2 (2017), 285-306.

Sebbene questi due fenomeni possano apparentemente sembrare soltanto due modi diversi di dire la stessa cosa, io ritengo invece che facciano parte di due visioni antropologiche radicalmente diverse e che la determinazione della loro differenza sia tutt'altro che una sottigliezza filosofica e che anzi corrisponda ad esigenze psicologiche radicalmente dissimili.

Il prolungamento della vita e il differimento della morte sono la stessa cosa?

Concentriamoci dapprima sulla differenza che c'è tra il tentativo di "prolungare la vita" e il tentativo "cancellare la morte". Il prolungamento della vita umana include il differimento della morte, per il fatto stesso che accrescere quantitativamente il tempo della vita allontana automaticamente il momento della morte. Per converso, tentare di differire la morte aumenta automaticamente il tempo della vita. Sotto il profilo quantitativo i due tentativi appaiono così intrinsecamente correlati da sembrare aspetti diversi del medesimo "sogno biotecnologico".

Il tentativo di prolungamento della vita umana non è un progetto recente caratteristico del nostro tempo. Senza spingerci troppo indietro, in età moderna ne troviamo traccia in Cartesio. Il 16 aprile 1648 l'autore del *Discorso sul metodo* disse al ventenne François Burman che non bisognerebbe dubitare del fatto che un giorno l'arte medica possa prolungare indefinitamente la vita umana. D'altra parte, se possiamo prolungare la vita delle piante, perché non potremmo fare lo stesso della vita dell'uomo? Prima di commentare queste parole di Cartesio vorrei riportare l'intera risposta data a Burman, perché ci offrirà maggiori spunti di riflessione:

Se e come l'uomo fosse immortale prima della caduta, non è quesito per i filosofi: va lasciato ai teologi. Né il filosofo è all'altezza di spiegare perché prima del diluvio gli uomini vivevano tanto a lungo; forse si trattava di un miracolo operato da Dio con l'intervento di cause straordinarie, indipendentemente dalle cause fisiche; può anche darsi che la costituzione della natura prima del diluvio fosse diversa e che il diluvio la abbia resa peggiore. Il filosofo considera solo la natura e l'uomo per quello che sono oggi, senza risalire più oltre nella ricerca delle cause, perché non è all'altezza del compito. Che poi la vita umana possa prolungarsi quando si si conosca l'arte medica, non va messo in dubbio; se possiamo, conoscendone l'arte, aumentare e prolungare la vita delle piante ecc., perché non dell'uomo³.

³ CARTESIO, *Colloquio con Burman* (A.T., vol. V, 166).

Dalle parole di Cartesio emerge una concezione abbastanza diffusa in epoca moderna, e che ritroviamo anche in Bacone, che considera il progresso tecnico-scientifico in grado di restituire all'uomo qualcosa che, teologicamente, prima possedeva e a seguito della caduta dovuta al peccato originale non possiede più. Ecco cosa scrive Bacone nell'*In-stauratio Magna*:

In seguito al peccato, l'uomo decadde dal suo stato d'innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le arti e le scienze⁴.

Nella risposta data da Cartesio a Burman, come anche nel passo di Bacone appena letto è veicolata l'idea che la medicina e la tecnica possano in qualche modo iper-compensare le mancanze umane al punto da rendere l'uomo capace, come opportunamente nota Philippe Capelle-Dumont⁵, di "autotrascendersi tecnicamente". Si delinea così una concezione secondo la quale l'uomo diviene capace di auto-potenziarsi facendosi "tecnicamente creatore" delle sue stesse condizioni di esistenza. È un'idea, questa, che la medicina nel corso della sua storia⁶ ha poi accolto e che oggi trova riscontro nelle pratiche biomediche e biotecnologiche volte proprio a costruire un "superuomo" capace di vivere indefinitamente e al massimo delle sue forze⁷.

S'inscrivono in questo scenario di dominio tecnico dell'esistenza le pratiche *human enhancement* e di potenziamento cognitivo come la "stimolazione transcranica a correnti dirette"(tDCS)⁸ utilizzata sia per la terapia del dolore, sia per la riabilitazione post-ictus sia per la cura del disturbo de-

⁴ F. BACONE, *La grande instaurazione*, in F. BACONE, *Scritti Filosofici*, P. ROSSI (ed.), Utet, Torino 2009, 795.

⁵ «Vidé de toute foi dans le Créateur, le transhumanisme se présente lui-même comme un projet d'autocréation. [...] *L'Imago Dei* étant ensevelie, c'est le mystère même du Dieu créateur et de l'homme qui est sciemment oublié. L'autotranscendance de l'homme s'y affirme sans le prise en compte des conditions qui la rendent possible. Une telle métaphysique est-elle tenable?» (P. CAPELLE-DUMONT, «Le transhumanisme: présupposés métaphysiques et interpellation théologique», in *Acta Philosophica*, 2 (2017), 265.

⁶ Cf. S. CANALI, *La medicina scientifica*, in A. PAGNINI (ed.), *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma 2010, 81-118.

⁷ G. M. FAHY – M. D. WEST – L. S. COLES – S. B. HARRIS (eds.), *The future of aging. Pathways to human life extension*, Springer, Switzerland 2010.

⁸ Cf. R. SPARING – F.M. MOTTAGHY, «Noninvasive Brain Stimulation with Transcranial Magnetic or Direct Current Stimulation (TMS/tDCS) from Insights into Human Memory to Therapy of Its Dysfunction», in *Methods*, 44 (2008), 329-337.

pressivo, ma capace anche di avere risvolti eccezionali sul potenziamento di alcune funzioni cognitive (oltre che per alcuni scopi giuridici, si pensi all'inibizione della facoltà di mentire decisiva in molte udienze), la "stimolazione cerebrale profonda" (DBS) e la "stimolazione magnetica transcranica" (TMS)⁹. Queste tecniche di stimolazione cerebrale sono in grado di procurare effetti mirati di intensità pari all'assunzione di anfetamine¹⁰ e di migliorare i processi attentivi, di memorizzazione e di concentrazione.

Rispondono a questa logica di potenziamento delle risorse biopsichiche umane anche i tentativi scientifici di rallentare il processo di invecchiamento¹¹ e di controllare il dolore - fisico e psicologico - grazie all'intervento (psico)farmacologico.

Gli studi sulla *drosophila melanogaster*¹² utili agli scienziati per scoprire metodi di rallentamento dell'invecchiamento, costituiscono un buon esempio di come la scienza biomedica si sia evoluta in modo coerente alla speranza espressa da Cartesio a Burman: dallo studio delle forme di vita inferiori, vegetali o animali, sarà forse un giorno possibile comprendere come prolungare la vita dell'uomo diceva Cartesio. In questo scenario non c'è alcun richiamo alla trascendenza né, tantomeno, alcun fine che non sia quello di un prolungamento indefinito dell'esistenza umana¹³. Ogni questione di senso resta tagliata fuori da quello che è un progresso fine a stesso e che Galimberti illustra bene in questo passo che merita di essere riportato:

La tecnica, infatti, proprio perché non ha in vista alcun fine da raggiungere, né tantomeno alcun senso da realizzare, è iscritta in quella perfetta tautologia che consiste nell'essere essa stessa il suo principale prodotto, per cui è possibile dire che la *tecnica è la sua riproduzione* [...] ¹⁴.

⁹ Cf. R. FERRUCCI – M. FUMAGALLI – F. MAMELI – A. PRIORI, *La neurostimolazione può modificare l'uomo? Etica della neurostimolazione*, in V. SIRONI – M. PORTA (edd.), *Il controllo della mente. Scienze ed etica della neuromodulazioni cerebrale*, Laterza, Roma-Bari 2011, 223-240.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, 237.

¹¹ Cf. B. H. CHUDNOVSKY, *Electrical Power Transmission and Distribution: Aging and Life Extension Techniques*, CRC, New York 2013.

¹² Cf. A. M. VAISERMAN – A. A. MOSKALEV – E. G. PASYUKOVA (eds.), *Life extension. Lessons from Drosophila*, Springer, Switzerland 2015.

¹³ Il tentativo di differire la morte, pertanto, è solo un aspetto, sebbene centrale, di un paradigma sociale, culturale, scientifico, etico, filosofico e antropologico complesso e articolato che domina il nostro tempo e lo governa sotto il segno del materialismo e del riduzionismo.

¹⁴ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2011, 560.

Il prolungamento indefinito della vita umana sembra non esibire alcun senso che lo *trascenda*. Appare piuttosto come un tentativo di intervento tecnico autoreferenziale che s'inquadra perfettamente nel regno a-finalistico dell'apparato tecnico. All'interno di questo apparato, tuttavia, possiamo individuare alcune dinamiche finalistiche che non si proiettano però verso mete ulteriori ma che si limitano ad attivare strategie di controllo del dolore e di promozione del benessere. Le ha descritte molto bene Freud ne *Il disagio della civiltà* del 1929¹⁵ e sebbene da cristiano non condivida le analisi freudiane, esse mi sembrano, purtroppo, una fedele descrizione, ancora validissima, delle dinamiche che muovono il nostro tempo. Com'è noto l'annullamento del dolore e la massimizzazione del piacere sono, nella prospettiva freudiana, i due aspetti del "programma del principio di piacere" che tende alla felicità¹⁶ intesa in un senso piuttosto edonista.

Nella concezione freudiana, almeno quella espressa ne *Il disagio della civiltà*, il dolore è descritto come un "intruso" che, una volta inseritosi nella vita dell'uomo, per vie psichiche o fisiche, va immediatamente tecnicamente soppresso o sedato¹⁷. Se il dolore è solo e soltanto sensazione, l'unica via che esso dischiude, una volta entrato nella scena dell'esistenza umana, è la sedazione, e quindi la riconduzione dei parametri fisiologici nei *range* di normalità. Dice bene Natoli affermando che la tecnica «determina in larga parte le condizioni entro cui gli uomini possono sperimentare il dolore»¹⁸. Se il dominio, come sostiene ancora Natoli, è «l'orizzonte mitico della tecnica», allora la vita umana è do-

¹⁵ «Ci chiederemo quindi, meno ambiziosamente, che cosa, attraverso il loro comportamento, gli uomini stessi ci facciano riconoscere come scopo e intenzione della loro vita, che cosa pretendano da essa, che cosa desiderino ottenere in essa. Mancare la risposta è quasi impossibile: tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici. Questo desiderio ha due facce, una meta positiva e una negativa: mira da un lato all'assenza di dolore e del dispiacere, dall'altro all'accoglimento di sentimenti intensi di piacere» (S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, in S. FREUD, *Opere Complete*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, 562).

¹⁶ «Conformemente a questa bipartizione delle mete l'attività degli uomini si sviluppa in due direzioni, secondo che cerchi di raggiungere - in misura prevalente o addirittura esclusiva - l'uno o l'altro obiettivo. Come si vede, molto semplicemente, il programma del principio di piacere stabilisce lo scopo dell'esistenza umana» (*Ibidem*).

¹⁷ «C'è naturalmente un altro modo migliore [*scil.* per combattere il dolore]: con l'aiuto della tecnica, guidata dalla scienza, passare in quanto membri della comunità umana ad aggredire la natura e ad assoggettarla al volere umano. [...] I metodi più interessanti di prevenzione della sofferenza sono però quelli che cercano d'influire sullo stesso organismo che soffre. Dopo tutto ogni sofferenza non è che sensazione, sussiste nella sola misura in cui la proviamo e la proviamo solo perché il nostro organismo è fatto in un determinato modo» (*Ibidem*, 569).

¹⁸ S. NATOLI, *L'esperienza del dolore*, 266.

minabile nella misura in cui è ridotta alla sola dimensione materiale, manipolabile e ristrutturabile, modificabile e riprogrammabile, e perciò “controllabile”¹⁹. «L’esperienza contemporanea del dolore», conclude il filosofo, «si svolge entro questa scena»²⁰.

Il tentativo di prolungare l’esistenza umana s’inquadra, dunque, nel più ampio sistema tecnico in base al quale ogni aspetto della vita umana, compreso il dolore, diviene manipolabile e controllabile. È questo un punto ben messo in evidenza da Luca Grion, il quale sostiene che nel nostro tempo vige la convinzione che «la tecnica abbia portato l’uomo alle soglie di un passaggio epocale»: vivere e godere delle emozioni piacevoli, sedare le emozioni negative, combattere le fragilità, eliminare i cattivi ricordi, potenziare il corpo e la mente, sono tutte aspettative che acquistano il loro significato nella cornice generale dell’apparato tecnico-scientifico²¹. Tutto ciò è tradotto nell’ideale di salute, del quale parla M. Recalcati, che norma “biopoliticamente” ogni aspetto della vita umana, che è resa così “dominabile e desacralizzata”²².

¹⁹ «[...] non c’è più una signoria dell’uomo sulla natura, ma una signoria delle possibilità dischiuse dalla tecnica, all’interno delle quali l’uomo è impiegato, o come dice Heidegger: be-stellt, allo stesso modo di come si impiegano (bestellen) le forze della natura. La tecnica che, nella sua versione antica, era il mediatore nel rapporto uomo-mondo, nella sua versione moderna diventa l’orizzonte al cui interno uomo e natura sono disposti dalle richieste che le possibilità tecniche promuovono» (U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, 351-352).

²⁰ *Ibidem*, 267. Merita di essere citato quest’altro passo: «Proprio per questo il dolore è oggi compreso come qualcosa che può e deve essere dominato ed è affrontato come dominabile. Controllare la soglia del dolore vuol dire decidere intorno alle modalità di farlo essere nella presenza, di farlo più o meno apparire. Quando qui si parla di soglia del dolore non ci si riferisce solo alla quantificazione della sua intensità ma anche allo spazio della sua manifestazione nell’ambito dell’esperienza in generale» (*Ibidem*, 267-268).

²¹ Cf. L. GRION, «Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell’immortalità terrena», 286. Possenti ritiene che giacché «l’alleanza tra materialismo e tecnica conclude che l’uomo è completamente perituro», allora bisogna «puntare tutto sull’aldiquà terrestre ibridandosi, potenziandosi, elevandosi nel corpo, in quanto non vi è altro da fare né altro da sperare». [V. POSSENTI, «La disumanizzazione degli umanesimi», in *Espirito*, 141 (2011), 23].

²² M. Recalcati definisce l’ideale della salute come il «nuovo imperativo sociale». L’idea universale della salute definisce rigidamente regole precise, standardizzate, in base alle quali i soggetti, privati della loro unicità («degli stili di vita, dei modi di godimento e della stessa misura della felicità») vivono come imprigionati. M. RECALCATI, *L’uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2010, 55. È questa la vittoria dell’universale e dell’astratto sull’unicità e irripetibilità della singola storia esistenziale che caratterizza la vita della persona. Il corpo «fotografato, radiografato, calibrato, diagrammatizzato e condizionabile», spiega Recalcati, «è il corpo non del soggetto ma del sapere medico». È un corpo astratto, privato della sua soggettività e perciò tecnicamente modificabile, plasmabile secondo un’ideale di salute impersonale guadagnato secondo «la manipolazione del sapere tecnico-scientifico della medicina».

Solo per fare alcuni esempi e tentare di aprire questa ricerca ad una dimensione realmente interdisciplinare, vorrei invitare alla riflessione su quanto A. Horwitz e J. Wakefield scrivono a proposito dell'esperienza della tristezza nel nostro tempo²³, e vorrei farlo ponendo una domanda, alla quale evidentemente in questa sede non potrà essere data risposta esaustiva. Se l'obiettivo è quello di dominare il dolore, massimizzare il piacere, agire efficientemente e nel massimo della prestazione, quanto tempo è possibile - se oggi è ancora possibile - provare tristezza? E ancora: com'è possibile, oggi, individuare il confine e saper discernere tra tristezza normale, per usare l'espressione degli studiosi, e disturbo depressivo maggiore²⁴?

Non mi dilungherò su questo punto ma voglio solo attirare l'attenzione su di un fatto curioso quanto inquietante: tra i criteri diagnostici presentati nel DSM-IV (oggi giunto alla quinta edizione) a proposito del disturbo depressivo maggiore (DDM) è scritto: «A) cinque (o più) dei seguenti sintomi sono stati contemporaneamente presenti durante un periodo di due settimane e rappresentano un cambiamento rispetto al precedente livello di funzionamento»²⁵. Se i sintomi clinicamente significativi durano più di due settimane, stando al DSM-IV il clinico dovrebbe avere una prima conferma per procedere alla diagnosi di disturbo depressivo. Il dolore del lutto ha uno spazio a sé, ma esso è pur sempre considerato normale solo se la sua durata non si estende per più di due mesi²⁶. I criteri diagnostici del DSM-IV confermano quanto Natoli scrive circa il modo di esperire tecnicamente il dolore (la comparsa del dolore e il suo trattamento oggi *sono decisi* tecnicamente²⁷).

²³ A. HORWITZ – J. WAKEFIELD, *La perdita della tristezza. Come la psichiatria ha trasformato la tristezza in depressione*, in P. FIORI NASTRO – E. PAPPAGALLO – D. POLESE (edd.), *L'Asino d'oro*, Roma 2015 ed. digitale. Su questo tema si veda anche A. EHRENBERG, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, trad. it. S. ARECCO, Einaudi, Torino 2010.

²⁴ Cf. *Ibidem*, cap. 5.

²⁵ A. HORWITZ – J. WAKEFIELD, *La perdita della tristezza*, 116.

²⁶ Cf. *Ibidem*.

²⁷ E. Borgna, ad esempio, ecco cosa scrive a proposito della somministrazione degli antidepressivi - che peraltro sono strumenti tecnici a tutti gli effetti - in età infantile: «Non solo: si progetta una vita dalla quale si allontanano ogni riflessione sul senso della vita, e nella quale si sia immersi in una condizione emozionale standard: in una condizione emozionale gaia e indifferente al dolore nella quale non si abbia più nulla a che fare con l'ansia e la tristezza, con gli stati d'animo che nascono dalle contraddizioni e dalle ferite della vita: con la fatica di vivere che ci fa pensare e ci mette in relazione con la sofferenza degli altri-da-noi e con la nostra sofferenza. (Gli antidepressivi nella infanzia: non c'è fine alla tentazione di estendere la somministrazione dei farmaci antidepressivi ad ogni forma di vita che non sia quella della gaiezza e della euforia: le sole emozioni tollerate nella vita adulta e, ora, nella vita della infanzia. Non si tollera che ci siano bambini seri, attenti e riflessivi, ma si vogliono solo bambini espansivi e

L'abuso delle prescrizioni psicofarmacologiche per i "dolori dell'anima", il *morbus sine materia*, e la riduzione, della quale parla E. Borgna, della psichiatria a «encefalo-iatria»²⁸, insieme ai tentativi biomedici di sedare sul nascere il dolore vivo del corpo s'inseriscono in quel clima di «speranza tecnologica»²⁹ che anima il desiderio diffuso nella nostra contemporaneità di eliminare o, quantomeno, "controllare tecnicamente" il dolore, in tutte le sue forme.

Nella nostra contemporaneità il dolore ha perso la sua portata esistenziale e si è trasformato in anomalia da normalizzare, mentre la felicità si declina spesso in modo edonista, perdendo la sua significatività in grado di trascendere l'orizzonte efficientista alla quale è ridotta³⁰.

È inquietante pensare a come la maggioranza delle persone crescano e siano formate a queste logiche a partire dall'indottrinamento scolastico. Secondo Recalcati, infatti, anche la scuola non è immune dalla logica della massima efficienza e del potenziamento delle prestazioni. Lo psicoanalista rileva come la scuola, a seguito di una serie di trasformazioni che qui è impossibile ricostruire, si sia progressivamente strutturata secondo il modello dell'efficienza³¹. Nella Scuola-Narciso «la formazione si riduce al solo potenziamento del principio di prestazione che deve poter preparare i nostri figli alla gara implacabile della vita»³², scrive Recalcati. La Scuola-Narciso si fonda su di una «concezione efficientista della didattica»³³ nella quale il «fallimento non è tollerato»³⁴ e che addestra i suoi alunni e studenti secondo un modello «ipercognitivista che vorrebbe emanciparsi completamente da ogni preoccupazione valoriale»³⁵. La metafora informatica che secondo lo psicoanalista descrive meglio il modello didattico della Scuola-Narciso, disegna un percorso educativo in base al quale l'insegnamento potrebbe essere descritto come un caricamento di *files* nella testa degli allievi. In questo modo il sapere viene slegato, secondo Recalcati, da ogni laccio assiologico e dal suo legame con la vita, e con le emozioni ad essa connesse³⁶.

allegri. Scambiando, così, per malattia, per patologia, modi di essere riservati e discreti. Ci si affida allora agli antidepressivi per progettare nella vita adulta e, oggi, in quella infantile una condizione emozionale standardizzata: omogeneizzata e sottratta ad ogni ansia e ad ogni tristezza che sono (che possono essere) sentimenti dotati di un senso». (E. BORGNA, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2008, ed. digitale, 259).

²⁸ *Ibidem*, 23.

²⁹ S. NATOLI, *L'esperienza del dolore*, 14.

³⁰ Cf. L. GRION, «Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena», 287.

³¹ Cf. M. RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014.

³² *Ibidem*, 25.

³³ *Ibidem*, 26.

³⁴ *Ibidem*, 25.

³⁵ *Ibidem*, 14.

³⁶ «Mentre la metafora botanica [*scil.* raddrizzare la vite storta] connotava un modello educati-

In questo scenario, che poi è il nostro scenario, quello che noi abitiamo, ogni questione di senso sembra essere dimenticata. Le riflessioni freudiane tratte da *Il disagio della civiltà* ci aiutano solo a comprendere quale potrebbe essere la spinta propulsiva, definita come «programma del principio di piacere», che mette in moto l'apparato autoreferenziale della tecnica. Di questo «programma» il controllo del dolore tecnicamente perseguito costituisce un aspetto centrale ed imprescindibile e la massimizzazione del piacere l'aspetto forse più vistoso e presente nella nostra quotidianità. Il prolungamento illimitato dell'esistenza si configura pertanto come occasione, tecnicamente perseguibile, di godimento assoluto. L'uomo bionico, nella prospettiva transumanista, gode illimitatamente della sua condizione e della sua efficienza bionica per l'appunto, sebbene tutto ciò non si traduca immediatamente in una condizione pregna di significato esistenziale. Dice bene Galimberti quando scrive che «il senso è come la fame che si avverte non quando si è sazi, ma quando manca il cibo», perché è «l'esperienza del negativo a promuovere la ricerca, è la malattia, il dolore»³⁷ che costituiscono le occasioni di riflessione e di problematizzazione dell'esistenza. Si comincia ad intravedere già a questo livello la distinzione tra un uomo che sopravvive poiché il funzionamento del suo organismo, «tecnicamente modificato», rispetta precisi parametri medici, neurofisiologici e biochimici e un corpo vissuto, alla ricerca di un senso esistenziale che, quasi certamente, solo il pensiero del limite dell'esistenza stessa può dare: «nessun bene giova a chi lo possiede, se il suo animo non è pronto a perderlo»³⁸.

L'intervento tecnico a partire dall'unità dell'essere umano: la prospettiva tomista

Inoltre, per cercare di completare il quadro fin qui delineato non si può evitare un riferimento alla medicina che, nel corso del tempo, si è progressivamente trasformata in uno strumento tecnico non sempre sufficientemente rispettoso della dignità della persona³⁹ (K. Jaspers giu-

vo fondato sull'autorità simbolica del grande Altro della tradizione, che esigeva innanzitutto un'obbedienza di ordine morale-valoriale, quella informatica sembra invece voler liberare con risolutezza il sapere da ogni laccio assiologico» (M. RECALCATI, *L'ora di lezione*, 15).

³⁷ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, 700.

³⁸ SENECA, *Lettere a Lucilio*, in SENECA, *Opere morali*, P. RAMONDETTI (ed.), Bur, Milano 2007, 65.

³⁹ ECCO COS'HA DETTO IL SANTO PADRE IN OCCASIONE DEI DUE CONGRESSI DI MEDICINA E CHIRURGIA IL 27 OTTOBRE 1980: «Certo, la conoscenza scientifica ha proprie leggi, alle quali attenersi. Essa tuttavia deve pure riconoscere, soprattutto in medicina, un limite invalicabile nel rispetto della persona e nella tutela del suo diritto a vivere in modo degno di un essere umano. Se un nuovo metodo d'indagine, ad esempio, lede o rischia di ledere questo diritto, non è da considerare lecito perché accresce le nostre conoscenze. La scienza, infatti, non è il valore più alto, al quale tutti gli altri debbano

stamente ha scritto «che anche il medico è divenuto oggi un tecnico»⁴⁰). Ritengo che il problema relativo alla disumanizzazione della medicina non nasca nel suo seno, ma in alcune concezioni filosofiche che essa ha via via sposato e alle quali farò riferimento fra poco. Tuttavia, anche la storia della medicina, della quale sono state individuate quattro macro-tappe, ci dà notizia di un suo progressivo modellamento sul modello delle scienze della natura:

1. La rivoluzione “anatomica” che vede nell’opera di Vesalio, *De humanis corporis fabrica* il suo momento iniziale. L’opera, che per una storica coincidenza è pubblicata nel 1543, data di pubblicazione del *De revolutionibus orbium Coelestium* di Copernico, sancisce la rivoluzione anatomica e segna l’inizio dell’attenzione della medicina sul corpo e le sue parti anatomiche.
2. La rivoluzione “quantitativa e meccanica”, che prende avvio dalla *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* del 1628 di William Harvey⁴¹, nella quale si dà una dimostrazione quantitativa e matematica dell’erroneità delle tesi galeniche sul sistema cardiocircolatorio umano⁴².
3. La rivoluzione “anatomo-patologica”, legata all’opera *De sedibus, et causis morborum per anatomen indagatis* del 1761 di Giovan Battista Morgagni, costituisce un altro momento fondamentale nella storia della medicina scientifica. A partire dal trattato di Morgagni le malattie sono state sempre ricondotte ad una causa rilevabile dall’indagine patologica ben localizzabile (in questo consiste la “concettualizzazione della malattia di stampo localizzazionistico”).

essere subordinati. [...] La persona, infatti, è misura e criterio di bontà o di colpa in ogni manifestazione umana. Il progresso scientifico, pertanto, non può pretendere di situarsi in una sorta di terreno neutro. La norma etica, fondata nel rispetto della dignità della persona, deve illuminare e disciplinare tanto la fase della ricerca quanto quella dell’applicazione dei risultati, in essa raggiunte» [D. TETTAMANZI (ed.), *Chiesa e Bioetica. Giovanni Paolo II ai medici e agli operatori sanitari*, Massimo, Milano 1988, 81].

⁴⁰ K. JASPERS, *Il medico nell’età della tecnica*, ed. it. U. GALIMBERTI (ed.), Raffaello Cortina, Milano 1991, 51.

⁴¹ G. WHITTERIDGE, *William Harvey and the Circulation of the Blood*, Macdonald, London 1971; W. PAGEL, *Le idee biologiche di Harvey*, Feltrinelli, Milano 1979; R. K. FRENCH, *William Harvey’s Natural Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994. Sulla nascita della medicina moderna si veda A. CLERICUZIO, *La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton*, Carocci, Roma 2006, 315-347.

⁴² Il riferimento è, evidentemente, al meccanicismo di Cartesio. Per un primo approccio alla filosofia meccanica consiglio P. ROSSI, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2009, 187-214.

4. Infine, la quarta fase, è quella dell'integrazione nel sistema medico dei risultati conseguiti dalla biologia e dalla chimica e della fisiopatologia. Gli esponenti più illustri di questa fase sono Claude Bernard (1813-1878) e Rudolph Virchow (1821-1902)⁴³.

Anche la psichiatria organicista si è costituita sul modello delle scienze naturali, a partire da W. Griesinger (1817-1868), passando poi per T. Meynert (1833-1892) arrivando fino a C. Wernicke (1848-1905) ecc⁴⁴. Questo progressivo adattamento al modello delle scienze naturali ha fatto sì che la medicina si inscrivesse progressivamente «entro una prospettiva metafisica di tipo monistico» che oggi tende a coincidere sempre più col fisicalismo⁴⁵, con l'idea cioè che tutto sia sostanzialmente fisico⁴⁶.

Della prospettiva metafisica monistica di tipo fisicalista che contraddistingue la medicina scientifica, un aspetto centrale è costituito dal meccanicismo. Stando al punto di vista meccanicista, il «paziente, in analogia a una macchina», viene considerato dal medico come «un insieme di parti giustapposte»⁴⁷.

La pericolosità di questa visione è stata ben messa in luce Possenti⁴⁸, il quale ha giustamente scritto che «'fisicalizzando' l'uomo» si aumenta «esponenzialmente il potere di controllo su di lui, mediante farmaci, impulsi elettrici, agenti chimici, *microchips*, e così via»⁴⁹.

L'idea di un corpo "de-spiritualizzato" e ridotto meccanicamente alla struttura estesa e materiale (*res extensa*) è, evidentemente, un'idea di origine cartesiana⁵⁰. Ben oltre gli indubbi meriti ascrivibili al percorso speculativo cartesiano e alla sua preziosa eredità filosofica, bisogna però far emergere anche tutta la problematicità⁵¹ che è stata veicolata dalla concezione dualistica del filosofo francese.

⁴³ S. CANALI, *La medicina scientifica*, 90-96.

⁴⁴ U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2011, 117-123.

⁴⁵ S. CANALI, *La medicina scientifica*, 97.

⁴⁶ Il filosofo italiano V. Possenti ha giustamente rilevato come il nostro tempo «non contempla quasi più un posto per l'anima» e «quando l'ammette è un posto residuale». Cf. V. POSSENTI, «La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo. Anima, mente, corpo», in *Aquinas*, LI (2008), 149.

⁴⁷ *Ibidem*, 99.

⁴⁸ V. POSSENTI, «La disumanizzazione degli umanesimi», 18.

⁴⁹ *Ibidem*, 19.

⁵⁰ Cf. S. GAUKROGER, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

⁵¹ «Con la dottrina cartesiana della sostanzialità tanto della mente come del corpo e con l'idea della loro completa separabilità si è introdotto in antropologia un principio di disordine di cui non ci siamo ancora liberati [...]» (V. POSSENTI, «La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo. Anima, mente, corpo», 159).

Noi, «figli dei figli di Cartesio»⁵² abbiamo ereditato l'idea che l'anima sia in qualche modo una sostanza, un principio o, più vagamente, un'entità in qualche modo contrapposta al corpo. È proprio questa frantumazione ontologica dell'uomo che ha spinto ancora Possenti a sostenere che, dopo l'*exploit* dei secoli XV e XVI, con Cartesio comincia proprio la crisi dell'umanesimo⁵³. L'idea che il corpo umano sia solo una struttura fisica de-spiritualizzata appartenente alla dimensione materiale, veicola l'idea di una possibilità pressoché illimitata di interventi, modifiche e riprogettazioni del corpo⁵⁴. In effetti, potremmo dire che un corpo "de-spiritualizzato" è un corpo "desacralizzato". Un corpo desacralizzato è un corpo perciò stesso privato della sua apertura alla Trascendenza e quindi rimesso nelle mani dei nuovi creatori, gli scienziati⁵⁵.

All'opposto del principio dualistico cartesiano si pone il principio tomistico dell'unità sostanziale del sinolo umano⁵⁶. Se la concezione cartesiana veicola l'idea della possibilità di una manipolazione del corpo svincolata da ogni tipo di riferimento all'anima, la prospettiva tomista suggerisce invece l'idea di una impossibilità d'intervento sul corpo per stravolgerne la struttura. Nella concezione antropologica tomista l'anima e il corpo, pensati nella loro singolarità, realmente non esistono: «la parola uomo non può significare propriamente né il corpo umano né l'anima

⁵² A. PETAGINE, «Tommaso d'Aquino e la corporeità. Alcune considerazioni intorno alla Sentencia libri de Anima», in *Aquinas*, LVI (2013), 354.

⁵³ Cf. V. POSSENTI, «La disumanizzazione degli umanesimi», 15.

⁵⁴ «Al riduzionismo epistemologico corrisponde parallelamente un riduzionismo ontologico, in base al quale l'essere viene ridotto a realtà meramente fattuale. Se così è, il limite del naturalismo non consiste tanto nell'assunzione dell'approccio metodico, sperimentale e oggettivante delle scienze naturali, quanto nell'attribuzione a esso di una sorta di primato o esclusività; la sua assolutizzazione rende infatti impossibile la comprensione e la problematizzazione della complessità del reale» (A. DA RE, *Le parole dell'etica*, Mondadori, Milano 2010, 127).

⁵⁵ «Per l'ideologia della Tecnica l'uomo può, anzi deve essere riprogettato dalla tecnica in quanto è mero corpo che non potrebbe evadere dalle strettoie della materia. Alla fine non è l'uomo che si autoprogetta ma il progetto sta nelle mani della Tecnica. Mentre per l'umanesimo l'uomo si compie nell'azione di vario ordine, per la tecnica deve essere *prodotto*» (V. POSSENTI, «La disumanizzazione degli umanesimi», 22).

⁵⁶ Cf. V. POSSENTI, «La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo. Anima, mente, corpo», 158. Per un primo approccio all'antropologia tomista si veda S. SIMONETTI, *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 2007. Si vedano inoltre: S. V. ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, in S. V. ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1978; ID., «La concezione tomistica dell'anima umana», in *Sapienza. Rivista di filosofia e teologia*, X (1957), 4-5, 347-359; R. PIETROSANTI, *L'anima umana nei testi di S. Tommaso: partecipazione, spiritualità, immortalità*, ESD, Bologna 1996; A. GHISALBERTI, «Anima e corpo in Tommaso d'Aquino», in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 297 (2005), 281-296.

umana, ma il composto di anima e di corpo preso nella sua totalità»⁵⁷, spiega È. Gilson. Se ci poniamo dalla prospettiva tomista parlando dell'anima non ci riferiamo ad una realtà che di fatto esiste oltre il corpo e quando, viceversa, parliamo di corpo non dovremmo immaginare un "pezzo di materia" non ancora "informato dall'anima" ed è per questo motivo che è stata sottolineata la difficoltà di ritrovare nel pensiero occidentale «un pensatore più radicalmente antidualista di Tommaso»⁵⁸.

Questa tesi, che prima facie può sembrare tanto radicale, trova conferma nei testi stessi dell'Aquinate. Nella *Summa Theologiae*, q. 75, a. 4 Tommaso nega esplicitamente che l'uomo sia la sua anima, come invece i platonici sostengono: «l'uomo non è soltanto anima, ma un insieme che risulta composto di anima e corpo»⁵⁹. Tutta la q. 9 delle *Quaestiones disputatae de anima* tenta di dimostrare che l'anima si unisce al corpo senza intermediari⁶⁰.

Tra gli innumerevoli passi tomisti che si potrebbero citare ho scelto questo per due motivi. Il primo motivo risiede nel fatto che, in questo passaggio del *Responsio* l'Aquinate formula una tesi estremamente radicale, che sarà poi condannata nel 1277 da Robert Kildwarby, vescovo di Canterbury, e che vale la pena rileggere: «pertanto, l'anima, in quanto è la forma che dà l'essere, non ha nulla di intermedio tra sé e la materia prima». In effetti con questa concezione Tommaso supera di gran lunga la posizione del suo maestro, Alberto Magno, per il quale l'anima è *perfectio corporis*, cioè un'essenza che, tra le sue funzioni, ha anche quella di formalizzare il corpo. Per l'Aquinate, invece, l'anima umana è primariamente forma del corpo, e l'unità sinologica tra il principio formale e quello materiale è così forte e immediata che ad alcuni è parso addirittura che la posizione tomista fosse fatalmente condannata ad esiti materialistici⁶¹.

⁵⁷ A. PETAGINE, «Tommaso d'Aquino e la corporeità. Alcune considerazioni intorno alla Sententia libri de Anima», 332.

⁵⁸ P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, 290.

⁵⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 74, a. 4.

⁶⁰ «Or dunque, essendo l'anima la forma sostanziale che costituisce l'uomo in una determinata specie di sostanza, non vi è alcuna forma sostanziale intermedia tra essa e la materia prima. Piuttosto, l'uomo è costituito dalla stessa anima razionale nei suoi diversi gradi di perfezione, vale a dire come corpo, corpo animato e come animale razionale. Ma è necessario che la materia, in quanto la si pensa capace di ricevere dalla stessa anima razionale le perfezioni di grado inferiore, come l'essere corpo, e corpo animato, e animale, sia pensata al tempo stesso dotata delle disposizioni adatte ad essere materia appropriata all'anima razionale, in quanto questa le conferisce la sua ultima perfezione. Pertanto, l'anima, in quanto è la forma che dà l'essere, non ha nulla di intermedio tra sé e la materia prima» [TOMMASO D'AQUINO, *Questioni disputate. L'anima umana*, ESD, G. SAVAGNONE (ed.), q. 9].

⁶¹ Cf. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto*

Come Tommaso riesca, poi, a dimostrare che il principio formale, pur essendo così indissolubilmente legato al corpo, sia anche capace di sussistere separatamente è un tema che qui interessa marginalmente. Ciò che invece risulta particolarmente interessante, e veniamo così al secondo dei motivi che mi hanno spinto a citare quel preciso passo, è l'assoluta proporzione tra il principio formale, l'anima, e il principio materiale, il corpo. Potremmo chiederci se sia giusta una manipolazione genetica pervasiva e una ristrutturazione corporea stravolgente in una concezione, come quella tomista, nella quale il corpo non si può certo considerare come un "pezzo di materia", essendo immediatamente formalizzato dall'anima, e nella quale la stessa materia corporea pare sia appropriata - abbia, cioè, *dispositionibus convenientibus* - a ricevere una precisa forma, quella umana, in un "equilibrio metafisico strutturalmente perfetto".

Si potrebbe sostenere che dal punto di vista tomista, nel piano della Creazione il corpo e l'anima umani siano due principi strutturalmente interconnessi in un perfetto equilibrio antropologico-metafisico. Solo a partire da una prospettiva filosofica come quella di Tommaso pare si riesca a comprendere adeguatamente il perché un'azione tecnica massiccia sul corpo metta in serio pericolo anche l'identità profonda dell'essere umano⁶².

Il 29 ottobre del 1983 San Giovanni Paolo II, parlando ai partecipanti della 35^a Assemblea generale dell'Associazione Medica Mondiale, ha attirato l'attenzione proprio l'inscindibile e strutturale unità dell'uomo secondo il principio, espresso chiaramente nella Costituzione *Gaudium et spes*, n. 14, § 1, «corpore et anima unus». Nel suo discorso il Santo Padre ha ricordato che «ciascuna persona umana, nella sua singolarità assolutamente unica, non è costituita unicamente dal suo spirito, ma anche dal suo corpo. Così nel corpo e attraverso il corpo, si raggiunge la persona stessa nella sua realtà concreta»⁶³. Questa è chiaramente la prospettiva tomista.

L'antropologia dell'Aquinate è inscritta in uno scenario metafisico complesso che nasce come sintesi delle due maggiori tradizioni del pensiero occidentale, il platonismo e l'aristotelismo⁶⁴, che pongono la concezione dell'Aquinate su di un doppio livello: quello orizzontale-predicamentale, di matrice aristotelica, e quello verticale-trascendentale, di matrice platonica costituendo una mirabile sintesi tra aspetti materiali e spirituali e tra immanenza e Trascendenza.

Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante, Vita e Pensiero, Milano 2004, 22.

⁶² «La natura biologica di ciascun uomo è inviolabile in quanto essa è costitutiva dell'identità personale dell'individuo in tutto il corso della sua storia» [D. TETTAMANZI (ed.), *Giovanni Paolo II ai medici e agli operatori sanitari*, 140].

⁶³ *Ibidem*, 140-141. Sul valore del corpo nel cristianesimo mi è parso molto interessante l'editoriale «La carne è il cardine della salvezza. La concezione cristiana del corpo umano», in *La Civiltà Cattolica*, 144 (1993), 3-15.

⁶⁴ C. FABRO, *La nozione metafisica di Partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Roma 2005.

Ebbene, la “doppia partecipazione” della materia alla forma e della forma all’atto d’essere fa sì che l’uomo da un lato appartenga alla sua specie, e ciò è determinato dall’azione informante dell’essenza, e dall’altro sia legato esistenzialmente a Dio, «pienezza fontale»⁶⁵ dell’essere, in un rapporto trascendentale che pone la natura umana in costante relazione alla Trascendenza.

Nella concezione tomista è la metafisica dell’essere ad inquadrare l’antropologia in una cornice ontologica che trova in Dio la fonte, il fondamento e la causa dell’esistenza di ogni cosa, e non è invece l’antropologia a dettare le leggi del Creato (come invece oggi accade). Giustamente Possenti sostiene che noi «dobbiamo comprendere ontologicamente l’uomo, non antropologicamente l’ontologia»⁶⁶.

L’uomo non decide dell’essere del creato né, tantomeno, è legittimato a stravolgerne le essenze, cioè le strutture ontologiche in grado di accogliere l’azione divina che si produce sotto forma di atto d’essere (partecipazione trascendentale)⁶⁷. Se ogni creatura riceve tanto d’essere quanto la sua essenza permette⁶⁸ si capisce bene che uno stravolgimento tecnico dell’essenza umana significa, dal punto di vista della partecipazione trascendentale, uno stravolgimento dei modi di accoglimento di Dio⁶⁹, l’*Esse Ipsum Subsistens*, che è nelle sue creature per *essentiam, praesentiam et potentiam*⁷⁰.

L’unità sinologica di forma e materia fa sì che la dimensione materiale, e quindi corporea, dell’uomo non sia passibile di un trattamento tecnico illimitato. La tecnica, pertanto, nella prospettiva tomista non può disporre illimitatamente del corpo per almeno tre motivi:

⁶⁵ J. VILLAGRASA, *Creazione e actus essendi. L’originalità della metafisica di Tommaso d’Aquino*, in J. VILLAGRASA (ed.), *Creazione e actus essendi. Originalità e interpretazione della metafisica di Tommaso d’Aquino*, Edizioni ART, Roma 2008, 111.

⁶⁶ V. POSSENTI, «La disumanizzazione degli umanesimi», 28.

⁶⁷ Nella metafisica di san Tommaso, il termine “partecipare” esprime ad un tempo la dipendenza essenziale del partecipante dal partecipato ed insieme l’eccedenza metafisica assoluta del partecipato rispetto al partecipante; quindi, in un modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, esprime il rapporto che ha l’ente finito con l’essere infinito, la creatura con il creatore», J. VILLAGRASA, *Creazione e actus essendi*, 109-110.

⁶⁸ Cf. B. MONDIN, «Il momento discendente della metafisica di s. Tommaso d’Aquino», in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 56 (1964), 2-11; ID., «Il momento ascendente nella metafisica di s. Tommaso d’Aquino», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 55 (1963), 287-316.

⁶⁹ Sul punto si veda quanto scrive V. POSSENTI, «La disumanizzazione degli umanesimi», 18.

⁷⁰ «Dio è in tutte le cose con la sua potenza perché tutte sono soggette alla sua potestà; vi è con la sua presenza perché tutto è scoperto e come nudo davanti ai suoi occhi; vi è con la sua essenza perché egli è presente a tutte le cose quale causa universale dell’essere» (TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3).

1. Perché il corpo umano è sempre informato dal principio formale, l'anima, e quindi non si pone mai come un "corpo despiritualizzato" (non è mai, cioè, un mero pezzo di materia);
2. Perché essendo sempre informato dall'anima, in quanto principio limitante della materia, il corpo non può mai "de-formarsi", cioè rendersi indisponibile all'essenza creata per lui da Dio. Contravvenire a questo significherebbe contravvenire al piano stesso della creazione.
3. Inoltre, la seconda partecipazione, quella trascendentale della forma all'atto d'essere fa sì che il corpo umano - e con corpo umano bisogna intendere il "sinolo completo" - stia sempre in relazione con Dio, sorgente ultima e fondamentale dell'essere.

Alcune riflessioni sull'annullamento della morte

A questo punto risulta ormai abbastanza chiaro il mio intento, che non è consistito nell'indagare le posizioni del postumanesimo e transumanesimo⁷¹, ma nel far emergere una sottile differenza, non sempre messa ben in evidenza, tra il prolungamento dell'esistenza e il tentativo di eliminare la morte dal destino umano. Questi due tentativi tecnicamente perseguiti sono sì legati, ma non mettono in gioco, a mio modo di vedere, le medesime categorie psicologiche poiché si tratta di tentativi che rispondono a motivazioni interiori diverse. Se il prolungamento dell'esistenza s'inquadra nello scenario tecnico, autoreferenziale, che è messo in moto dal «programma del principio di piacere», il tentativo di combattere la morte mi sembra che invece chiami in causa aspetti e problematiche in un certo senso più spirituali.

E. Morin ha messo in evidenza alcuni esiti paradossali di un prolungamento indefinito della vita umana (ma in questo approccio c'è ancora l'idea che il tentativo di eliminare la morte dallo scenario esistenziale

⁷¹ Cf. M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011; R. RANISCH – S. L. SORGNER (eds.), *Post-and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main 2014. Recentissimo e aggiornato sullo *status quaestionis* è il testo R. MANZOCCO, *Transhumanism - Engineering the Human Condition. History, Philosophy and Current Status*, Springer, Cham 2019. Per un'indagine più ampia che faccia riferimento anche alla prospettiva cristiana segnalo i seguenti tre testi: S. DONALDSON – R. COLE-TURNER (eds.), *Christian perspectives on Transhumanism and the Church. Chips in the Brain, Immortality and the World of Tomorrow*, Palgrave, Cham 2018; B. WATERS, *From Human to Posthuman. Christian Theology and Thecnology in a Postmodern World*, Ashgate, Chippenham 2006; R. COLE-TURNER (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington 2011. Si vedano inoltre A. VACCARO, *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009; B. JOUSSET-COUTURIER, *Le Transhumanisme. Faut-il avoir peur de l'avenir?* Eyrolles, Paris 2016.

umano faccia tutt'uno con il prolungamento dell'esistenza). Il pensatore francese sostiene che se anche la scienza biomedica riuscisse a costruire "l'uomo ammortale", ciò che lo attenderebbe alla fine dei tempi non sarebbe certamente l'immortalità dei Campi Elisi, «ma l'immensa morte cosmica, quella di un mondo con i suoi miliardi e miliardi di stelle, le sue nebulose che sfuggono le une dalle altre a decine di migliaia di chilometri al secondo, i suoi soli che si spengono, esplodono, si disintegrano, un mondo che si dilata come una bolla, universalmente, verso una morte in cui tutto svanisce»⁷². A prescindere dal modello cosmologico (il *Big Crunch*, *Big Rip*, *Big Freeze*) è ipotizzabile che l'uomo "ammortale", ammesso che le condizioni terrestri lo permettano, un giorno si troverebbe davanti l'impossibilità di un prolungamento ulteriore dell'esistenza proprio perché non solo la Terra ma lo stesso universo, secondo la stragrande maggioranza dei modelli cosmologici, non è eterno:

Si può ancora sognare, cercare di immaginare l'inimmaginabile, questa contraddizione insensata fra un'umanità che consoliderebbe progressivamente la sua vittoria sulla propria morte, mentre attorno a essa si assottiglierebbe incessantemente il cerchio ghiacciato dell'estinzione cosmica⁷³.

Il limite cosmico imposto al prolungamento indefinito dell'esistenza umana ci fa comprendere ancor meglio quanto più sopra ho tentato di presentare come una sottile, ma fondamentale, differenza tra il tentativo di aumentare quantitativamente i nostri giorni, al meglio delle nostre forze "tecnicamente potenziate", e il tentativo di combattere la morte in quanto evento limite misterioso e radicale. Il tentativo della *life extension* incontrerà sempre un limite, sia che dipenda da fattori di invivibilità climatica terrestri, sia che dipenda da valutazioni e scelte sociali⁷⁴ o, decisamente più in grande, dai cicli cosmici. Il prolungamento quantitativo dell'esistenza non annulla il concetto di limite, tenta di superarlo progressivamente senza però mai eliminarlo dall'orizzonte. Lo sforzo, invece, di non incontrare mai la morte nel proprio orizzonte vita è uno sforzo di evitare un'interrogazione radicale del senso della nostra esistenza finita, di non fare mai virtualmente esperienza del limite come occasione di riflessione profonda del significato di quella vita che si vuole indefinitamente prolungare.

A mio parere è probabilmente questo il motivo che fa impattare frontalmente le filosofie dell'immortalità terrena con la concezione cristiana

⁷² E. MORIN, *L'uomo e la morte*, ed. it. R. MAZZEO (ed.), Erickson, Trento 2014, ed. digitale, 214.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Su questo si veda quanto scrive H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Passi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, cap. 12.

della vita e della morte. L'ormai classico e dibattuto libello del teologo protestante O. Cullman, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*⁷⁵ fa emergere con estrema chiarezza la differenza tra la prospettiva greca-pagana, così come si presenta ad esempio nel "Fedone" di Platone, e la prospettiva cristiana, così come ci è insegnata nei Vangeli che raccontano l'ultima parte della vita di Cristo, «modello di umanità»⁷⁶ assoluto per la vita cristiana. Se per Platone la morte, intesa come fine assoluta propriamente non esiste, ma essa è anzi una liberazione dal corpo e un prolungamento, sotto segno della purificazione, della vita dell'anima, che non muore, perché è immortale, ma continua libera la sua esistenza, per il cristiano la morte è un passaggio con il quale necessariamente bisogna fare i conti. «Quella vittoria, Gesù non può riportarla semplicemente continuando a vivere come anima immortale, quindi in fondo senza morire»⁷⁷, scrive Cullmann. Cristo, e ogni cristiano nel suo segno, «non può vincere la Morte che morendo davvero, entrando nel regno stesso del nulla, del distacco da Dio.

Chi vuole vincere qualcuno, deve entrare nel suo territorio»⁷⁸. La vittoria sulla morte annunciata da San Paolo⁷⁹ è una conquista che ogni cristiano, adeguando la sua vita al modello di Cristo deve, con la sua condotta e la sua fede, sempre riconfermare.

Pertanto, la vittoria annunciata da San Paolo non è la vittoria professata da R. Kurzweil, M. Minsky e K. E. Drexler, solo per fare gli esempi più noti, che è piuttosto un tentativo di *bypassare* la morte allontanando il suo scomodo e inaccettabile pensiero, ma è una vittoria che conduce il cristiano a "trapassare", cioè a passare in mezzo, nel regno della sofferenza e della morte stessa, guidato dalla incrollabile fede in Dio e nella sua promessa salvifica. Anche il dolore, dalla prospettiva cristiana, acquista allora un significato profondo e peculiare. Non voglio certo promuovere un insensato culto del dolore, né intendo avanzare una critica ai mezzi terapeutici, che anzi San Giovanni Paolo II, per fare un solo esempio fra i diversi possibili, ha elogiato e promosso per alleviare le sofferenze degli ammalati⁸⁰. Gesù Cristo, è vero, «non si lasciò sfuggire nessuna goccia del calice»⁸¹, ma tale forza e tale coraggio appartengono

⁷⁵ O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, trad. it. S. GALLICO (ed.), Paideia, Brescia 1986; G. D. SMITH, *Enciclopedia della dottrina cattolica*, Edizioni Paoline, Alba 1966, 465-542.

⁷⁶ G. D. SMITH, *Enciclopedia della dottrina cattolica*, 465-542.

⁷⁷ *Ibidem*, 26.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ 1 Cor 15, 54.

⁸⁰ D. TETTAMANZI (ed.), *Chiesa e Bioetica. Giovanni Paolo II ai medici e agli operatori sanitari*, 68-78.

⁸¹ G. D. SMITH, *Enciclopedia della dottrina cattolica*, 509.

a uomini esemplari che vivono la fede in modo paradigmatico, e sembra quindi giusto, in una certa misura, che l'uomo usufruisca di tutto ciò che è terapeuticamente possibile fare per il controllo del dolore, nei limiti dei principi etici cristiani. Intendo solo evidenziare la preziosità che, in molti casi, il dolore dona al sofferente, nei termini di apertura all'azione salvifica di Dio⁸². Vorrei concludere queste riflessioni con una provocazione finale. Se i tentativi di *life extension* sono, in fondo, tentativi auto-referenziali inquadabili nel più generale contesto dell'età della tecnica, il tentativo di cancellare la morte dall'orizzonte esistenziale umano mi sembra invece il risultato fallimentare di una relazione mancata con Dio. Dunque, in conclusione, vorrei soltanto gettare i semi di un'ulteriore riflessione: il prolungamento e il potenziamento dell'esistenza umana, che però non snaturi e stravolga l'essenza dell'uomo né ne cancelli ogni traccia di dolore inteso come occasione di elevazione spirituale a Dio, è ancora cristianamente accettabile, mentre non lo è invece il tentativo di sconfiggere la morte. È nel limite costituito dalla morte, infatti, che la fede nella promessa divina si fa più forte ed è nella morte che la speranza si fa invincibile.

⁸² Tale apertura spirituale è ben messa in evidenza nella *Salvifici Doloris*: «Coloro che sono partecipi delle sofferenze di Cristo hanno davanti agli occhi il mistero pasquale della Croce e della risurrezione, nel quale Cristo discende, in una prima fase, sino agli ultimi confini della debolezza e dell'impotenza umana: egli, infatti, muore inchiodato sulla Croce. Ma se al tempo stesso in questa debolezza si compie la sua elevazione, confermata con la forza della risurrezione, ciò significa che le debolezze di tutte le sofferenze umane possono essere permeate dalla stessa potenza di Dio, quale si è manifestata nella Croce di Cristo. In questa concezione soffrire significa diventare particolarmente suscettibili, particolarmente aperti all'opera delle forze salvifiche di Dio, offerte all'umanità in Cristo. In lui Dio ha confermato di voler agire specialmente per mezzo della sofferenza, che è la debolezza e lo spogliamento dell'uomo, e di voler proprio in questa debolezza e in questo spogliamento manifestare la sua potenza. Con ciò si può anche spiegare la raccomandazione della prima Lettera di Pietro: «Ma se uno soffre come cristiano, non ne arrossisca; glorifichi anzi Dio per questo nome» (GIOVANNI PAOLO II, *Salvifici Doloris*, Lettera Apostolica, 11-02-1984, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. IX, Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna 1997, n. 23).

Il limite come opportunità di crescita umana e spirituale nell'esperienza di sant'Agostino d'Ippona e san Giovanni M. Vianney

77

di Rosetta Napolitano

Abstract

This research aims at presenting the concept of limit as a tool for spiritual growth, starting from Saint Augustin and Saint Joseph M. Vianney testimonies. We consider three different dimensions of the concept of limit: the natural, the moral and the religious ones. The goal is to provide the reader with some constant elements characterizing the relation between the limit and the spiritual experience. In this, the analysis of the Saints' lives allows us to reconsider the awareness and the acceptance of the limits as tools for reaching a spiritual and human maturity.

Keywords: exercise of reality; spiritual growth; trust; humility.

Introduzione

«Non avere paura di puntare più in alto, di lasciarti amare e liberare da Dio. Non avere paura di lasciarti guidare dallo Spirito Santo. La santità non ti rende meno umano, perché è l'incontro della tua debolezza con la forza della grazia»¹. Dovendo riflettere sulla realtà del limite nell'esperienza spirituale, non ho potuto fare a meno di pensare a queste parole di papa Francesco, riportate nell'esortazione apostolica *Gaudete et exultate*, che sono, a mio avviso, la sintesi più bella e veritiera della santità cristiana. In poche, significative pennellate, il Papa, in quel "puntare più in alto", accenna, da una parte, alla capacità di autotrascendenza insita nell'essere umano, che lo porta costantemente a voler superare i propri limiti e, dall'altra, alla necessità di "lasciarsi amare e liberare da Dio", per poterlo realizzare in pieno. Sì, perché parlare di *limite* in questo contesto specifico, significa, non solo, fare riferimento ai suoi aspetti letterari, filosofici, etici, giuridici ma, soprattutto, mettersi davanti all'esperienza che ognuno di noi, quotidianamente, fa della propria debolezza, derivante direttamente dai limiti insiti nella natura umana che, incontrandosi con la grazia, diventa occasione di crescita umana e spirituale, secondo il disegno di Dio su ciascuno.

Si tratta, quindi, di una dinamica che costituisce una costante nella vita spirituale, in quanto è impossibile realizzare la propria vocazione alla santità al di fuori di quest'incontro.

¹ FRANCESCO, *Gaudete et exultate*, Esortazione Apostolica, 19-03-2018, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, n. 34.

Nella misura in cui si prende consapevolezza dei propri limiti, e si accolgono come tali, senza negarli, ignorarli, o pretendere di superarli ad ogni costo, si diventa capaci di operare un capovolgimento di prospettiva: riconoscere la propria povertà creaturale e accettare di metterla nelle mani di Dio, trasformandola in opportunità di crescita, anche se bisognerà comunque farci i conti per tutta la vita.

L'esperienza di ogni santo sarebbe utile a dimostrare questa tesi perché tutti sono persone pienamente realizzate anche da un punto di vista umano, ma ho voluto prendere in considerazione, in modo particolare quelle di sant'Agostino d'Ippona e san Giovanni Maria Vianney, perché, proprio grazie alla loro estrema diversità di vita, cultura, ministero e spiritualità, credo aiutino meglio ad entrare in questa dinamica di grazia. Entrambi, infatti, si sono trovati a fare i conti con la realtà del limite nella loro vita, ma in ambiti diversi. Sant'Agostino, prima della conversione, si è scontrato con un limite di natura religiosa e morale: la non accettazione della propria finitezza rispetto alla grandezza e alla maestà di Dio; san Giovanni M. Vianney ha dovuto affrontare per tutta la sua vita un limite di natura fisica e spirituale: la sua intelligenza limitata. Entrambi hanno cercato di superare il limite, ma passando per la dolorosa esperienza di un atteggiamento sbagliato nei suoi confronti: la rimozione e non accettazione del limite stesso, come nel caso di sant'Agostino, o lo scoraggiamento di fronte al limite conosciuto, come nel caso di san Giovanni M. Vianney. Solo l'apertura e la collaborazione con la grazia divina ha permesso loro di trasformare i rispettivi limiti in occasione di crescita umana e di santificazione.

Nel mio intervento, a partire dall'analisi di queste due esperienze qualificate, cercherò di mettere in evidenza alcune costanti nel processo di percezione e accoglienza del limite nella vita spirituale, per poi dedurne le conseguenze di ordine pratico per l'esperienza spirituale dei cristiani del nostro tempo.

I. S. Agostino d'Ippona

Per poter comprendere l'impatto della realtà del limite nella vita umana e spirituale di sant'Agostino, è necessario fare riferimento, sia pure brevemente, alla sua storia. Nasce a Tagaste, in Africa il 13 novembre 354 da genitori benestanti e viene avviato giovanissimo agli studi di retorica. La sua intelligenza fuori dal comune, unita a una vivace curiosità intellettuale, lo porta a leggere i classici latini nei quali crede di trovare una sapienza che supera quella cristiana, trasmessagli dalla madre Monica e da lui accolta negli anni della fanciullezza. Fortemente attratto dalla figura di Gesù, che ama sinceramente, negli anni della sua formazione filosofica si confronta con le Scritture, ma rimane deluso, trovandole

troppo semplici e poco adatte a persone di cultura. Si allontana quindi progressivamente dalla fede cattolica, pur senza rinunciare a cercare altrove la Verità, che è lo scopo principale della sua vita. È convinto di poterla trovare nel Manicheismo, al quale aderisce per diversi anni, ma dal quale si allontanerà rendendosi conto della sua inconsistenza, passando attraverso una crisi scettica.

Vive la giovinezza tra studi, inquietudini, e sofferenze varie, soprattutto di natura affettiva e morale, cercando di superare ogni volta i limiti della sua intelligenza e del grande desiderio di amare ed essere amato. Nonostante raggiunga una posizione lavorativa invidiabile come maestro di retorica e non si faccia mancare nulla, non riesce a trovare la felicità che vorrebbe. L'incontro con il Vescovo Ambrogio, grazie al quale si accosterà nel giusto modo alle Scritture e alla fede, segnerà l'inizio della sua conversione e della sua piena maturità umana.

La fede, sancita dal Battesimo, che riceverà proprio dal santo Vescovo di Milano nella notte di Pasqua del 24 Aprile 387, gli darà la grazia necessaria per riuscire finalmente a capire la verità su se stesso e sul mondo come creature di Dio, e riuscire così a mettere la vita nelle Sue mani. Diventerà monaco, sacerdote e vescovo, svolgendo un'intensa attività pastorale e scrivendo opere che ancora oggi sono un punto di riferimento fondamentale per la spiritualità e la dottrina cristiana.

Rileggendo la sua vita alla luce della grazia ricevuta nell'opera *Le Confessioni*, in un contesto di lode e riconoscenza a Dio, illustra egli stesso le dinamiche, frutto della grazia, che lo hanno portato a riconoscere la sua piccolezza rispetto alla grandezza e all'onnipotenza di Dio. È a quest'opera quindi che farò particolare riferimento nel mio studio.

1. Le “verghe” del Signore

«Mi scatenai, sventurato, abbandonandomi all'impeto della mia corrente e staccandomi da te; superai tutti i limiti della tua legge senza sfuggire, naturalmente, alle tue verghe: e quale mortale vi riuscirebbe?»².

In queste poche, ma significative espressioni, Agostino individua il problema che l'aveva accompagnato per tutti gli anni della sua giovinezza: l'essersi staccato da Dio, superando, di conseguenza, tutti i limiti della legge divina, in quanto non percepiti come tali o, almeno, non fondamentali nella sua vita. In poche parole, non aver accettato che potevano esserci dei confini oggettivi, insiti nella creazione stessa, alla sua intelligenza, alla sua volontà, alla sua affettività, al suo essere nel mondo, che l'avevano portato a sopravvalutarsi.

² AGOSTINO, *Le Confessioni*, II, 2, 4. Le citazioni delle opere di Agostino, nella traduzione italiana, sono tratte da AGOSTINO, *Opera Omnia*, vol. I, C. CARENA (ed.), Città Nuova, Roma 1965.

Il fatto di avere una mente brillante, una capacità oratoria eccezionale e il talento di riuscire in tutto ciò che si proponeva, a livello lavorativo e affettivo, invece che indurlo a rendere gloria a Dio, dal quale tutto proviene, aveva generato in lui l'illusione di onnipotenza, impedendogli di vedere quello che è un dato di fatto, al di là che si accetti o meno l'esistenza di un Dio trascendente: il mondo e l'uomo sono costituiti da limiti che non possono essere ignorati, se non ponendosi pericolosamente fuori dalla realtà e pagandone le conseguenze in termini di infelicità e insoddisfazione.

L'intelligenza umana, anche quella più acuta, non sfugge a questa legge: presenta dei limiti oggettivi, come quello di non riuscire a comprendere pienamente le verità della fede, perché troppo profonde per le sue capacità; oppure di scontrarsi contro realtà e situazioni che non possono essere comprese appieno perché non si posseggono ancora gli strumenti adatti per poterlo fare. Quando infatti, si nega la realtà in funzione dell'idea, di quello che "dovrebbe essere", e si vive di conseguenza, si rischia di passare l'intera esistenza rincorrendo una realizzazione che non arriverà mai, si perde del tempo prezioso che potrebbe essere utilizzato per realizzare quello che è possibile fare, e ci si scontra, inevitabilmente, con la frustrazione che ne deriva.

Da qui l'angoscia e il dolore, nel momento in cui si tenta l'impresa impossibile di superare tale limite, senza fare riferimento a Dio. Le "verghe" del Signore, alle quali Agostino non è potuto sfuggire come "ogni mortale" sono proprio le sofferenze derivanti dall'ostinarsi in questo atteggiamento:

Tu eri sempre presente con i tuoi pietosi tormenti, cospargendo delle più ripugnanti amarezze tutte le mie delizie illecite per indurmi alla ricerca della delizia che non ripugna. Dove l'avessi trovata, non avrei trovato che te, Signore, te, che dai per maestro il dolore e colpisci per guarire e ci uccidi per non lasciarci morire senza di te³.

Ci voleva il genio e l'amore smisurato per Dio di Agostino per esprimere in modo così chiaro e acuto la delicata azione educativa del Signore nei suoi confronti. È lo sguardo ammirato e pieno di riconoscenza di chi comprende di essere stato salvato dalla rovina, che gli fa chiamare "pietosi tormenti" i dolori e le amarezze che accompagnavano le sue continue trasgressioni alla legge divina e che, a lungo andare, lo avrebbero portato ad arrendersi al Suo amore.

³ AGOSTINO, *Le Confessioni*, II, 2, 4.

D'altra parte, il dolore morale e spirituale dell'anima, come per il corpo quello fisico, è la spia che qualcosa non funziona e, a volte, è l'unico mezzo che il Signore ha per scuoterci dal torpore ed aprirci gli occhi su atteggiamenti che, se non corretti in tempo, possono portare alla morte. In modo particolare, le "amarezze" con le quali cosparge tutte le cose che pensiamo siano per noi un bene, ma in realtà sono la nostra rovina, perché stiamo andando verso il baratro, sono una di queste spie, forse la più efficace, perché ci fa capire che stiamo sbagliando direzione.

Bellissima l'espressione "per non lasciarci morire senza di te". Agostino ha imparato per esperienza che il Signore non può lasciarci in balia di noi stessi e, piuttosto che perderci, preferisce permettere che venga colpito il nostro amor proprio, la nostra sufficienza e causarci una salutare sofferenza che, lasciandoci nudi e sanguinanti, ci spinge finalmente a volgere lo sguardo all'unico che può guarirci.

Le *Confessioni* sono ricche di episodi che illustrano questo modo di agire di Dio, ma vorrei soffermarmi a illustrarne tre in particolare che dimostrano le "amarezze" con le quali il Signore ha educato Agostino, e che si possono leggere come: l'umiliazione dell'intelligenza, della volontà e dell'affettività.

a. L'umiliazione dell'intelligenza

Deridevo i tuoi santi servi e profeti; e cosa ottenevo con la mia derisione se non la tua derisione? Poco alla volta, ma percettibilmente, mi ero lasciato indurre a credere scempiaggini come queste: che il fico, quando viene colto, si mette a piangere lacrime di latte, e così pure sua madre la pianta; se però mangia il fico, da altri naturalmente, e non da lui, delittuosamente colto, un santone, da quel fico egli impasta nelle viscere e fra i gemiti dell'orazione erutta degli angeli, che dico, delle particelle addirittura di Dio, particelle del sommo e vero Dio, che sarebbero rimaste prigioniere nel frutto, se il dente e il ventre dell'eletto santone non le avessero liberate. Ed io, misero, ho creduto doveroso usare maggior misericordia verso i frutti della terra, che verso gli uomini, a cui sono destinati.

Se un affamato non manicheo avesse chiesto di che sfamarsi, un boccone a lui offerto sembrava sufficiente per essere condannati al supplizio capitale⁴.

⁴ AGOSTINO, *Le Confessioni*, III, 10, 18.

In questo testo, Agostino fa riferimento solo ad una delle bizzarre credenze del Manicheismo, al quale aveva aderito, sperando di trovare in esso una spiegazione razionale della fede e reputando i suoi insegnamenti più elevati e credibili di quelli cristiani, troppo semplici per i suoi gusti raffinati⁵.

La cura che questa setta poneva nel modo di esporre il proprio pensiero religioso, l'attenzione all'aspetto razionale, e la deresponsabilizzazione morale, conseguente alla visione dualista tra il dio del bene e il dio del male⁶, sembravano infatti la risposta perfetta ai suoi interrogativi.

Eppure la dottrina manichea, come si evince facilmente dal testo citato, presenta più d'una lacuna, non solo a livello dottrinale, ma anche razionale, al punto da sembrare impossibile che un uomo della levatura intellettuale di Agostino possa aver preso per vere certe assurdità. Egli stesso, alla luce della verità di Cristo, le definisce "scempiaggini". D'altra parte, con quale altro termine si potrebbe descrivere un insegnamento che afferma la liberazione di particelle di Dio dalla digestione di un fico fatta da un santone? Ebbene, colui che aveva divorato i classici latini e riteneva risibili le affermazioni dei profeti, aveva prestato fede proprio a questo. E non per un giorno, una settimana, un mese, ma per diversi anni. Già questo basterebbe a comprendere i limiti dell'intelletto sperimentati dal santo Dottore. Tuttavia, credo che il punto più critico per l'umiliazione della sua intelligenza, che lentamente, e provvidenzialmente, lo porterà a staccarsi dai lacci della setta, è quello in cui si lascia distogliere dalla realtà spirituale di Dio a favore di una visione antropomorfa e materialista. Ripensando con dolore a quei momenti, affermerà:

O Verità, Verità, come già allora e dalle intime fibre del mio cuore sospiravo verso di te, mentre quella gente mi stordiva spesso e in vario modo con il solo suono del tuo nome e la moltitudine dei suoi pesanti volumi. Nei vassoi che si offriva alla mia fame di te, invece di te si presentavano il sole e la luna, creature tue, e belle, ma pur sempre creature tue,

⁵ «Mi proposi di rivolgere la mia attenzione alle Sacre Scritture, per vedere come fossero. Ed ecco cosa vedo: un oggetto oscuro ai superbi e non meno velato ai fanciulli, un ingresso basso, poi un andito sublime e avvolto di misteri. Io non ero capace di superare l'ingresso o piegare il collo ai suoi passi. Infatti i miei sentimenti, allorché le affrontai, non furono quali ora che parlo. Ebbi piuttosto l'impressione di un'opera indegna del paragone con la maestà tulliana. Il mio gonfio orgoglio aborrisce la sua modestia, la mia vista non penetrava i suoi recessi. Quell'opera è fatta per crescere con i piccoli; ma io disdegnavo di farmi piccolo e per essere gonfio di boria mi credevo grande» (AGOSTINO, *Le Confessioni*, III, 5, 9).

⁶ Cf. su questo argomento: G. FERLISI, *Guida alle Confessioni di Agostino*, Ancora, Milano 2011, 42-46; 58-60.

non te stessa, anzi neppure le tue prime creature, poiché le precedono le creature spirituali, essendo queste corporee, sebbene luminose e celesti. Ma io neppure delle tue prime creature, bensì di te sola, di te, Verità *non soggetta a trasformazione né ad ombra di mutamento*, avevo fame e sete⁷.

È interessante notare come Agostino riesca a rendere vivo il dramma vissuto. Alla sua richiesta di Verità, i manichei rispondevano con il “suono del nome di Cristo”, ed egli affascinato dalla bellezza di quel suono, aveva l’illusione di saziarsi, tranne poi rendersi conto che gli si stava offrendo aria al posto di acqua e rimanere con la stessa sete, ancora più bruciante. Non si può infatti concepire Dio, Verità immutabile e senza tempo, in modo materiale, senza svilirne l’Essere e ridurlo alle piccole dimensioni dell’intelletto umano da lui creato, rendendolo, di fatto, una cosa tra le altre del mondo. È anche per questo che, «non sapendo pensare a uno splendore privo di corpo»⁸, per diverso tempo, sarà schiavo anche della superstizione, umiliando ulteriormente la sua intelligenza.

Credo che questa dolorosa esperienza sia di una straordinaria attualità, e possa essere fatta propria da tanti uomini e donne del nostro tempo. Anche oggi, infatti, c’è una grande sete di Verità, di Bellezza, di eternità e tanti la cercano sinceramente. Solo che, per appagarla, si accontentano delle spiegazioni a buon mercato che, come al tempo di Agostino, vengono servite “nei vassoi” dai manichei di turno, ma non possono soddisfarla appieno, anzi, la rendono ancora più forte. Penso, ad esempio, al ricorso all’astrologia, alla superstizione e alle varie forme di anestetizzazione della coscienza tanto diffuse, nonostante si esalti oltre misura il potere della scienza e della tecnica, in un’evidente schizofrenia esistenziale.

Il desiderio di autotrascendenza, insito nella persona umana, in quanto creata a immagine e somiglianza di Dio, che ci porta a desiderare l’eternità e tendere continuamente verso di essa, nel momento in cui si rifiuta Colui che ce l’ha messo nel cuore e che, solo, può aiutarci a realizzarlo, spinge verso posizioni irrazionali e ci fa urtare inevitabilmente contro i limiti della nostra creaturalità, che non possono essere vissuti, né tantomeno superati, senza di lui.

Un esempio drammatico di questa disillusione, è quello che stiamo vivendo da un anno a questa parte, nel momento in cui un microscopico virus è riuscito a mettere in ginocchio il mondo intero, mostrando l’inadeguatezza della scienza umana che, ad oggi, non è riuscita a venirne a capo completamente e, comunque, si è dimostrata incapace di risolvere il problema senza che ci fossero tante perdite di vite umane.

⁷ AGOSTINO, *Le Confessioni*, III, 6, 10.

⁸ *Ibidem*, IV, 2, 3.

Ci si è scoperti limitati, fragili, tutti sulla stessa barca in una tempesta che, come notava papa Francesco nel memorabile incontro di preghiera del 27 marzo 2020 «smaschera la nostra vulnerabilità e lascia scoperte quelle false e superflue sicurezze con cui abbiamo costruito le nostre agende, i nostri progetti, le nostre abitudini e priorità. Ci dimostra come abbiamo lasciato addormentato e abbandonato ciò che alimenta, sostiene e dà forza alla nostra vita e alla nostra comunità»⁹, che è appunto, la fede nel Dio che può tutto e che ha in mano le sorti del mondo. Chissà se questa esperienza dolorosa potrà aiutarci a comprendere, come è stato per Agostino, il limite della nostra intelligenza e a viverla in unione con Lui, «sorgente di acqua viva», e non contro di Lui, attingendo a «cisterne screpolate, che non reggono l'acqua»¹⁰!

b. L'umiliazione dell'affettività

Un altro aspetto con il quale Agostino dovrà fare i conti nel suo cammino di conversione, è il giusto modo di vivere le relazioni, ossia di confrontarsi con il limite costituito dalla soggettività dall'altro/a. Di temperamento passionale, fin dalla giovinezza, sente forte il desiderio dell'amore e dà grande importanza all'amicizia. Nel periodo dell'adolescenza, intorno ai sedici anni, vive l'amore in un modo molto libero, come tanti suoi coetanei, senza imporsi particolari limiti, ma senza tuttavia trovare l'appagamento e la serenità che si aspettava:

Mi gettai nelle reti dell'amore, bramoso di esservi preso. *Dio mio, misericordia mia*, nella tua infinita bontà di quanto fiele non ne aspergesti la dolcezza! Fui amato, raggiunsi di soppiatto il nodo del piacere e mi avvinsi giocondamente con i suoi dolorosi legami, ma per subire i colpi dei flagelli arroventati della gelosia, dei sospetti, dei timori, dei furori, dei litigi¹¹.

Ancora una volta, nel raccontare il suo "superare il limite", Agostino confessa di essersi trovato preso in trappola, "nelle reti", un po' come quando aveva creduto alle scempiaggini manichee. Prigioniero, insomma, nonostante l'illusione di essere più che mai libero perché, per sua stessa affermazione: «invaghito della mia libertà di evaso»¹². Egli infatti si scopre profondamente debole, grazie ancora una volta all'intervento del

⁹ FRANCESCO, «Meditazione in occasione del momento straordinario di preghiera in tempo di epidemia», 27-03-2020, in https://vatican.va/content/francesco/it/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html.

¹⁰ Ger 2, 13.

¹¹ AGOSTINO, *Le Confessioni*, III, 1, 1.

¹² *Ibidem*, III, 3, 5.

Signore che gli fa toccare con mano, attraverso l'esperienza, la sua incapacità di amare davvero, avendo messo al centro di questa sua legittima ricerca se stesso e i suoi bisogni, e non la realizzazione della volontà di Dio. Egli infatti, in questa fase della sua vita, non solo, non è capace di essere padrone dei suoi sentimenti, ma se ne lascia trascinare rimanendone invischiato¹³, e divenendo facile preda dell'invidia, della gelosia, e della vanità¹⁴. E così, quella che dovrebbe essere l'esperienza più bella ed appagante per l'essere umano, amare ed essere amato, diventa per lui occasione di tormento.

Anche questo vissuto dell'adolescente Agostino è più che mai attuale, e profondamente illuminante, per aiutarci a leggere alcuni fenomeni che sono propri del nostro tempo e che non riguardano, purtroppo, solo gli adolescenti. È un dato di fatto che oggi le relazioni affettive sono vissute, da un numero sempre crescente di persone, in modo assolutamente disordinato, senza alcun tipo di limite, nemmeno quello del rispetto per l'altro/a. La dottrina sessuale della Chiesa è vista come una prigione dalla quale bisogna liberarsi, e chi tenta di dire il contrario, viene tacciato di oscurantismo e ridicolizzato. Basta guardare solo per qualche minuto un *talk show* televisivo per rendersi conto della situazione.

Eppure, soprattutto in questo campo, l'antropologia del limite, un capitolo fondamentale dell'antropologia cristiana, è la sola che permette di comprendere e vivere in modo autentico le relazioni. Essa «implica in primo luogo che io concepisca me stesso come essere limitato, poi che il mio modo di relazionarmi con gli altri sia rispettoso dei limiti dell'altro ... La coscienza del limite mi fa scoprire l'altro come "soggetto", che m'interpella, mi provoca, mi costringe ad uscire da me stesso e trasforma la paura in "dialogo", in "ricerca comune"»¹⁵.

Comprendere questo, significa fondare le relazioni, amoroze o amicali che siano, sul rispetto, perché sono capace di fermarmi di fronte al limite costituito dalla dignità dell'altro/a, che è "terra sacra", davanti al quale è necessario "togliersi i sandali", per non profanarlo come ci ricordava papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium*¹⁶. In questo modo, la prospettiva cambia di molto, perché, nel momento in cui due persone

¹³ Si definirà, a tale proposito: «altèro della mia abiezione soddisfatto della mia sposatezza» (AGOSTINO, *Le Confessioni*, II, 2, 2).

¹⁴ Cf. G. FERLISI, *Guida alle Confessioni*, 38-39.

¹⁵ R. VINCO, «Antropologia del limite: dalla cultura della perfezione all'esperienza del limite come risorsa», in *Esperienza e Teologia*, 17 (2003), 25.

¹⁶ Cf. FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, Esortazione Apostolica, 24-11-2013, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, n. 169. Il Papa parla di questo argomento nei paragrafi riguardanti il rapporto di accompagnamento spirituale, ma il concetto può essere ovviamente applicato ad ogni tipo di relazione umana, perché sempre il fratello va considerato "terra sacra", tempio di Dio da rispettare e onorare.

sono capaci di rispettare i rispettivi limiti, dall' "io" si passa al "noi" e ogni rapporto viene vissuto nella verità e nell'amore.

È appunto quanto capisce Agostino, dopo la crisi adolescenziale, già prima della conversione. A dispetto di quanto erroneamente si pensa, il santo non fu un "donnaiolo", ma per sua stessa affermazione si accompagnò: «a una donna, non posseduta in nozze, come si dicono, legittime, ... una sola, comunque, e a cui prestavo per di più la fedeltà di un marito»¹⁷. E non è cosa da poco, visto il pessimo esempio del padre Patrizio, che tradiva apertamente la moglie, vantandosene¹⁸.

Questa donna Agostino la rispetta e l'ama profondamente, anche se, non potendola sposare per motivi di ceto sociale, sperimenta sulla propria pelle «l'enorme divario esistente fra l'assetto di un patto coniugale stabilito in vista della procreazione, e l'intesa di un amore libidinoso, ove pure la prole nasce, ma contro il desiderio dei genitori, sebbene imponga di amarla dopo nata»¹⁹. Il rapporto è talmente importante per lui che non ha la forza di troncarlo²⁰, nonostante senta forte il fascino di progetto di vita in comune, fatto insieme ad alcuni amici²¹. La cosa non viene realizzata, ma il Signore gli va incontro con la sua grazia, guidando gli eventi in modo che la donna se ne vada volontariamente, non volendo essere di ostacolo a un possibile matrimonio di Agostino con una ragazza del suo stesso rango, fortemente voluto dalla madre Monica. Anche questo progetto non andrà in porto, perché nel frattempo egli si convertirà e capirà che il Signore lo chiama a una vita di speciale consacrazione.

Tuttavia, il dolore conseguente alla mancanza della sua donna, che egli cercherà di sopire accompagnandosi ad altre, servirà a mantenere ancora una volta Agostino nell'umiltà, facendogli conoscere, per esperienza, un altro limite che egli non pensava di avere, e che faticherà non poco ad accettare: quello della sua volontà, che scopre essere schiava della concupiscenza.

¹⁷ AGOSTINO, *Le Confessioni*, IV, 2, 2.

¹⁸ Cf. G. FERLISI, *Guida alle Confessioni*, 49.

¹⁹ AGOSTINO, *Le Confessioni*, IV, 2, 2.

²⁰ «Mi sembrava che sarei stato troppo misero senza gli amplessi di una donna; non ponevo mente al rimedio che ci porge la tua misericordia per guarire da quell'infermità, poiché non l'avevo mai sperimentato. Pensavo che la continenza si ottiene con le proprie forze, e delle mie non ero sicuro. A tal segno ero stolto, da ignorare che, come sta scritto, nessuno può essere continente, se tu non lo concedi. E tu l'avresti concesso, se con gemito interiore avessi bussato alle tue orecchie e con salda fede avessi lanciato in te la mia pena» (*Ibidem*, VI, 11, 20).

²¹ «Eravamo molti amici, che per avversione alle noie e ai disturbi della vita umana avevamo progettato, discusso e già quasi deciso di ritirarci a vivere in pace lontano dalla folla. Si era organizzato il nostro ritiro così: tutti i beni che mai possedessimo, sarebbero stati messi in comune, costituendosi, di tutti, un patrimonio solo. In tale maniera, per la nostra schietta amicizia non ci sarebbero stati beni dell'uno o dell'altro, ma un'unica sostanza, formata da tutti; questa sostanza collettiva sarebbe stata di ognuno, e tutte le sostanze sarebbero state di tutti» (*Ibidem*, VI, 14, 24).

c. L'umiliazione della volontà

Non desideravo acquistare ormai una maggiore certezza di te, quanto piuttosto una maggiore stabilità in te. Senonché dalla parte della mia vita terrena tutto vacillava, e bisognava ripulirmi il cuore del fermento vecchio. La via, ossia la persona del Salvatore, mi piaceva, ma ancora mi spiaceva passare per le sue strettoie²².

Grazie all'incontro con Ambrogio e all'aiuto di alcuni amici, Agostino si sta incamminando seriamente nella via della conversione. Ormai non ha altro desiderio che essere confermato in Cristo. Tuttavia, nonostante con l'intelletto comprenda la Verità, veda bene quello che deve fare, e la persona di Gesù lo affascini sempre più oltre misura, deve fare i conti con la sua volontà e con il suo cuore, che non si piega a realizzare quanto la mente ha già deciso.

Credo che questa sia l'umiliazione più grande sperimentata da Agostino riguardo ai propri limiti, in quanto va a ledere quello che è sempre stato un suo punto forte, soprattutto a livello lavorativo. Fino a questo punto, magari sbagliando, tutto quello che si proponeva lo realizzava. Ora invece si trova a dover fare i conti con la ripugnanza a seguire "le strettoie" della vita evangelica, nonostante razionalmente vorrebbe farlo.

Quest'ulteriore travaglio, forse più doloroso dei precedenti perché preludio al suo arrendersi al Signore, sarà però particolarmente provvidenziale, perché gli farà comprendere l'importanza che ha la grazia nella vita dell'uomo per aiutarlo ad accettare i suoi limiti, e gli permetterà di avere una visione sapienziale dell'animo umano, influenzando tutta la sua dottrina successiva.

Fondamentali, in questa tappa della sua vita, sono: il sacerdote Simpliciano dal quale si reca egli stesso per chiedere consiglio, sentendosi schiacciato dall' indecisione; e Ponticiano, un suo connazionale impiegato alla corte imperiale, che va da lui per quella che doveva essere una visita di cortesia, e si trasforma invece in un evento di grazia.

Simpliciano lo accoglie con grande carità, e per spingerlo a decidersi, gli racconta l'esempio della conversione del filosofo Vittorino, facendogli comprendere che non sarebbe stato impossibile nemmeno per lui²³.

Agostino sente ardere il cuore a quelle parole e d'istinto, vorrebbe imitarlo, ma si sente ancora come stretto dalla morsa «di due volontà, una vecchia, l'altra nuova, la prima carnale, la seconda spirituale»²⁴, che si scontrano e gli lacerano l'anima, senza permettergli di decidere.

²² AGOSTINO, *Le Confessioni*, VIII, 1, 1.

²³ Cf. *Ibidem*, VIII, 8, 2-5.

²⁴ *Ibidem*, VIII, 5, 10.

Ma è grazie a Ponticiano che il Signore può finalmente sferrare il colpo decisivo che aprirà non solo gli occhi, ma anche il cuore di Agostino alla grazia della conversione. Il connazionale, vedendo sulla scrivania del santo il libro delle Lettere di Paolo, inizia a parlargli dell'esperienza di Antonio Abate e dei tanti monaci che l'avevano seguito, così come di alcuni eremiti che vivevano alla periferia di Milano, e della decisione di due suoi amici soldati che avevano lasciato tutto e si erano consacrati al Signore²⁵.

Agostino è affascinato e, nello stesso tempo, spaventato da questi racconti. Sente nel profondo del suo cuore che è quello che deve fare anche lui, ma ancora una volta i suoi propositi si scontrano con la sua debolezza. È qui che il santo riconosce che la lotta interiore che sperimenta non è il frutto dello scontro tra il principio del bene e il principio del male, come dicevano i manichei, ma dell'imperfezione, del limite della sua volontà, per una malattia dello spirito²⁶.

A questo punto, finalmente, comprende che l'unico modo per affrontare il limite è affidarsi a Dio e piegarsi alla sua azione. Cosa che sicuramente deve costare molto a una persona razionale come lui. Interessanti, a tale proposito, sono le parole che il santo si sente rivolgere dalla Continenza che lo rassicura contro le voci della carne, incitandolo a fidarsi del Signore:

Non potrai fare anche tu ciò che fecero questi giovani, queste donne? E gli uni e le altre ne hanno il potere in se medesimi o nel Signore Dio loro? Il Signore Dio loro mi diede ad essi. Perché ti reggi, e non ti reggi, su di te? Gèttati in lui senza timore. Non si tirerà indietro per farti cadere. Gèttati tranquillo, egli ti accoglierà e ti guarirà²⁷.

È esattamente quello che fa Agostino: lasciarsi accogliere e guarire dal Signore, gettandosi tra le sue braccia. Ha infatti compreso per esperienza, aiutato dalla sapiente azione educativa del Signore, che negare di avere dei limiti, a livello intellettuale, affettivo e volitivo, lungi dall'af-

²⁵ AGOSTINO, *Le Confessioni*, VIII, 6, 14-15.

²⁶ «Io, mentre stavo deliberando per entrare finalmente al servizio *del Signore Dio* mio, come da tempo avevo progettato di fare, ero io a volere, io a non volere; ero io, io. Da questa volontà incompleta e incompleta assenza di volontà nasceva la mia lotta con me stesso, la scissione di me stesso, scissione che, se avveniva contro la mia volontà, non dimostrava però l'esistenza di un'anima estranea, bensì il castigo della mia. Non ero neppure io a provocarla, *ma il peccato che abitava in me* quale punizione di un peccato commesso in maggiore libertà; poiché ero figlio di Adamo» (*Ibidem*, VIII, 10, 22).

²⁷ *Ibidem*, VIII, 11, 27.

fermare la propria personalità, l'avrebbe portato alla rovina, rendendolo prigioniero del proprio orgoglio e della propria vanità, e impedendogli di trovare la pace alla quale tanto anelava.

Anche in questo, l'esperienza del santo dottore è di straordinaria attualità, soprattutto per quanto riguarda l'ambito spirituale. L'uomo contemporaneo è convinto che basti volere fortemente una cosa per realizzarla, soprattutto quando si hanno le capacità per poterlo fare. A volte nella vita sociale e lavorativa questo è vero. Ma nella vita spirituale non funziona esattamente così. Volere non è potere. Anzi, a volte, più si vuole una cosa, anche santa, come ad esempio, l'eliminazione di un difetto, di un vizio, più si sperimenta la debolezza della propria volontà e la caduta conseguente, esattamente com'è accaduto ad Agostino.

È per questo che, consegnando ai lettori il racconto della propria vicenda umana e spirituale nelle Confessioni, da uomo di Dio ormai consapevole dei suoi limiti e delle sue debolezze, non li nega, né li nasconde, ma li consegna al Signore, perché li trasformi in grazia:

Permettimi, ti scongiuro, concedimi di percorrere col ricordo presente gli antichi percorsi del mio errore e di immolarti *una vittima di giubilo*. Cosa sono io per me stesso senza te, se non una guida verso il precipizio? e quando anche sto bene, cosa sono, se non uno che succhia il tuo latte e si nutre di te, vivanda incorruttibile? e chi è l'uomo, qualsiasi uomo, come uomo? Ci deridano pure i forti e i potenti; noi, deboli e bisognosi, ci confesseremo a te²⁸.

II. San Giovanni Maria Vianney

Nell'esperienza di san Giovanni Maria Vianney, troviamo una vicenda umana e spirituale profondamente diversa rispetto a quella di Agostino, oserei dire quasi opposta, ma non per questo meno ricca di spunti di riflessione circa il nostro tema. Anche in questo caso, è necessario fare un breve riferimento alla sua vita²⁹ per comprenderne l'atteggiamento di fronte al limite.

Giovanni nasce l'8 maggio 1786 a *Dardilly*, cantone di *Limonest* e dipartimento di *Lione*, in Francia, quarto di sei figli, da genitori contadini.

Come tutti i suoi fratelli e sorelle viene avviato fin dalla fanciullezza al lavoro nei campi, per aiutare la famiglia, ma attraverso la frequentazione della parrocchia e la preghiera quotidiana, capisce di essere chia-

²⁸ AGOSTINO, *Le Confessioni*, IV, 1, 1.

²⁹ Per il breve profilo biografico di San Giovanni Maria Vianney farò riferimento in modo particolare a: R. FOURREY, *Vita autentica del Curato d'Ars*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008⁸.

mato a diventare sacerdote. l'Abbè Charles Balley, parroco di *Ecully*, al quale il giovane confida il suo desiderio, riconosce in lui la vocazione e non esita ad appoggiarlo, nonostante l'evidente carenza intellettuale, unita alla mancanza di un'istruzione primaria adeguata ad accedere agli studi seminariali.

Sarà soprattutto grazie alla vicinanza e all'aiuto del parroco di *Ecully* che riuscirà a diventare sacerdote nell'agosto del 1815, a 29 anni, dopo un tortuoso percorso di preparazione nel quale subirà anche l'umiliazione di essere rimandato a casa perché non idoneo agli studi teologici. Dopo un breve periodo come vice parroco accanto all'Abbè *Balley*, alla morte di quest'ultimo viene inviato come parroco ad *Ars-en-Dombes*, un paese con meno di trecento abitanti.

Gli inizi del ministero pastorale in questo piccolo centro sono molto difficili, ma grazie al suo grande cuore sacerdotale e ad un forte spirito di evangelizzazione, riesce a conquistare il cuore degli abitanti.

Non sa predicare in un francese corretto e per prepararsi impiega moltissimo tempo, prendendo in prestito le parole e gli esempi dei santi, ma con il suo fervore e la sua semplicità attira persone anche dai paesi vicini, trasformando suo malgrado il piccolo borgo in un vero e proprio centro di spiritualità.

Nonostante questi che oggi chiameremmo "successi pastorali", dovrà combattere fino alla morte contro il peso interiore della sua inadeguatezza e dei suoi limiti intellettuali, ritenendosi incapace di poter istruire adeguatamente i fedeli. Diverse volte sarà tentato di fuggire da *Ars* e di ritirarsi a vita di solitudine e preghiera, e alcune volte scapperà davvero, ma il Signore gli farà comprendere che il suo posto è in mezzo al popolo, laddove lo ha posto l'obbedienza. E tornerà indietro.

Con il tempo, grazie alla sua sempre crescente docilità alla grazia divina, comprenderà che è chiamato a servire il Signore non "nonostante" i suoi limiti, ma "con" i suoi limiti, perché sono proprio questi che rendono particolarmente visibile l'azione e la potenza di Dio nei suoi servi.

Possiamo ammirare questo processo di crescita attraverso tre atteggiamenti fondamentali della sua esperienza rispetto al limite, sempre presenti nelle varie fasi della sua vita, sia pure in modo diverso: il timore, l'abbandono e l'umiltà.

a. Il timore

Chi è il prete? Un uomo che sta al posto di Dio, un uomo che è rivestito di tutti i poteri di Dio. "Andate", dice nostro Signore ai preti. "Come il Padre ha mandato me, io mando voi" (...). Se non avessimo il sacramento dell'Ordine noi non

avremmo nostro Signore...Il prete è veramente qualcosa di straordinario! (...) Lasciate una parrocchia per vent'anni senza prete e la gente finirà per adorare gli animali³⁰.

Da queste poche parole, tratte da un'omelia del santo Curato, si comprende la grande stima che egli ha per il sacramento dell'Ordine. Non della sua persona, che reputa meno che niente, ma del dono ricevuto. Considera il sacerdote come un uomo che viene subito dopo Dio, da Lui inviato per poter nutrire e guidare il suo popolo, senza il quale si andrebbe incontro a conseguenze devastanti per la vita dei fedeli, tanto che si potrebbe addirittura arrivare ad "adorare gli animali". Egli vede la sua importanza nel fatto che è chiamato a nutrire il popolo di Dio, con la parola e i sacramenti e ad annunciare il Vangelo a coloro che non lo conoscono, per portare tante persone a Cristo.

Nella sua semplicità, esprime un concetto ecclesologico fondamentale: il sacerdote agisce *in persona Christi* e svolge un ministero importantissimo per la vita della Chiesa, per il quale è più che mai necessario essere certi di essere stati chiamati da Dio, attraverso un accurato discernimento, e avere i doni necessari per poterlo esercitare. Anzi, una certa capacità intellettuale è uno dei requisiti che vengono presi in esame per valutare l'esistenza o meno della chiamata.

Si comprende, quindi, la sua continua sensazione di inadeguatezza di fronte al dono ricevuto. Se questo è tipico di tutti i chiamati al sacerdozio, perché nessuno può dire di essere del tutto adatto a svolgere tale compito, che è e rimane un dono di grazia, in san Giovanni Maria, si fa sentire con più forza in quanto, come osserva il cardinale Ballestrero, egli:

era davvero umanamente povero, non perché era nato in una famiglia povera, ma perché non dotato umanamente di risorse splendide (...). La sua memoria funzionava poco, la sua perizia nell'intendere e nel discernere funzionava poco di più, il suo itinerario per realizzare la vocazione è stato quindi costellato di umiliazioni senza fine, di sconfitte clamorose, di esami falliti, di recriminazioni di ogni genere.³¹

L'esperienza vissuta durante gli anni della formazione in seminario incide moltissimo sul suo carattere, mettendo in evidenza dei limiti che sicuramente, se avesse continuato a fare il contadino, non avrebbe mai considerato. Nonostante tutto, grazie anche all'aiuto del suo parroco,

³⁰ A. MONNIN, *Spirito del Curato d'Ars*, Ares, Roma 1956, 81.

³¹ A. BALLESTRERO, *Il cuore del Curato d'Ars. Linee di spiritualità sacerdotale*, LDC, Leumann 2010, 12.

egli non si tira indietro, e sceglie di continuare il percorso, senza pretendere di fare più di quello che può, ma dando il massimo, secondo le sue possibilità.

A tale proposito, quello che colpisce nel santo Curato, è l'assoluta mancanza dell'atteggiamento presuntuoso che spesso, probabilmente come meccanismo di difesa, si trova in persone umanamente poco dotate e chiamate a svolgere incarichi importanti, che le rende ancora più povere. San Giovanni, invece, fa quello che può, rimanendo in quell'atteggiamento di umiltà che lo caratterizza, e lo rende amabile e bene accetto a tutti.

Il timore di essere inadeguato rispetto al ministero che gli è stato affidato, tuttavia, proprio per l'alta concezione che ne ha, lo accompagnerà per tutta la vita. Quello che lo terrorizza, in particolare, è la paura di non essere adatto a nutrire con la Parola le anime a lui affidate, anche se impara con il tempo a superarla aggrappandosi fortemente alla grazia di Dio che «ci aiuta a camminare e ci sostiene...(ed) è necessaria come la stampella a quelli che hanno male alle gambe»³².

Spesso, però, la paura prende il sopravvento. E questo succede proprio quando Ars, grazie al suo instancabile zelo pastorale, sta diventando un vero e proprio centro di spiritualità, e lui un punto di riferimento per tante persone che vogliono essere ascoltate e confessate. È fortemente tentato di essere d'inciampo ai fedeli, che potrebbero avere migliore nutrimento e giovamento da sacerdoti più istruiti di lui e, quindi, si convince di aver sbagliato tutto, cercando più di una volta di fuggire dall'attività pastorale per dedicarsi alla contemplazione e alla preghiera.

Il santo Curato sperimenta in tal modo la tentazione del rifiuto del limite, inteso come scoraggiamento, e la tensione che esiste tra la realtà e l'idea, di cui tante volte parla Papa Francesco come uno dei mali anche del nostro tempo³³.

Tra le astuzie più sottili del demonio, utilizzate soprattutto contro persone che cercano di avanzare nella vita spirituale, c'è quella di allontanarle dal bene reale che stanno facendo, facendoglielo percepire come imperfetto e pieno di limiti, e mettergli nel cuore un bene ideale

³² A. MONNIN, *Spirito del Curato d'Ars*, 31.

³³ «Esiste anche una tensione bipolare tra l'idea e la realtà. La realtà semplicemente è, l'idea si elabora. Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà. È pericoloso vivere nel regno della sola parola, dell'immagine, del sofisma. Da qui si desume che occorre postulare un terzo principio: la realtà è superiore all'idea. Questo implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza» (FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, n. 231).

che sarebbe la soluzione, ma che in realtà, è illusorio. Nel caso di san Giovanni, era chiaro che l'obbedienza l'aveva posto in quel luogo e per questo, nonostante i suoi limiti riusciva a portare frutto. Ed è proprio grazie a questo pensiero, e all'amore per i suoi penitenti, che non darà mai seguito all'intenzione di ritirarsi in solitudine.

D'altra parte, egli stesso, in un'altra omelia, aveva affermato che uno dei mezzi migliori per resistere alle tentazioni «è una vita attiva per la gloria di Dio»³⁴. Ed è esattamente l'antidoto da lui utilizzato nei suoi combattimenti contro il demonio, abbandonandosi alla volontà di Dio che si manifesta momento per momento attraverso le circostanze della vita nelle quali ci chiama ad operare.

b. L'abbandono

Com'è buono il Signore – diceva spesso - a sopportare le mie immense miserie! Dio mi ha usato la grande misericordia di non mettere in me nessuna cosa su cui potessi appoggiarmi: intelligenza scienza, forza, virtù... Quando considero me stesso, non scopro che i miei poveri peccati. E il Signore, ancora, non permette che mi conosca tutto intero: questa visione mi farebbe piombare nella disperazione. Non ho altro scampo contro questa tentazione che gettarmi ai piedi del tabernacolo, come un cagnolino ai piedi del suo padrone³⁵.

L'abbandono in Dio è uno degli atteggiamenti privilegiati utilizzati da san Giovanni Maria per non scoraggiarsi di fronte ai propri limiti e alle proprie debolezze. È interessante notare come consideri "grande misericordia di Dio" non avergli dato nulla su cui appoggiarsi umanamente, perché questo gli permette di confidare solo in Lui e gettarsi fiduciosamente tra le sue braccia, nella certezza che, come affermato da S. Paolo: «Quando sono debole, è allora che sono forte»³⁶,

D'altra parte, la Provvidenza divina, per guidare le anime, si adegua sempre al loro modo di essere e alle loro capacità. Con Agostino, che aveva l'intelligenza per comprendere, interviene cospargendo di amarezza tutto ciò su cui il santo si poggiava perché fosse in grado di riconoscere il bisogno della grazia; in san Giovanni, si serve dei limiti naturali affinché, attraverso l'indispensabile ricorso a Lui per agire, la Sua azione risplenda in modo più evidente e il sacerdote possa continuare a confidare fiduciosamente in Lui. In entrambi i casi, il limite, lungi dall'essere un ostacolo per la realizzazione personale e spirituale, è un'ottima occasione per crescere nella fede in Dio.

³⁴ A. MONNIN, *Spirito del Curato d'Ars*, 146.

³⁵ *Ibidem*, 205- 206.

³⁶ 2 Cor 12,10.

Un'altra sottolineatura molto importante del brano citato riguarda la fine pedagogia di Dio che non permette al santo di conoscersi "tutto intero", perché "non si disperi". Il Santo Curato, infatti, era delicatissimo di coscienza e non sarebbe stato in grado di sopportare, come altri mistici nella storia della spiritualità cristiana, la visione della sua realtà più profonda, fatta, inevitabilmente, anche di peccato. In questo modo, sulla scia della più genuina tradizione evangelica e spirituale, dà testimonianza del fatto che Dio non chiede mai niente più di quello che possiamo dare, ma nel momento in cui chiede qualcosa, questo è commisurato ai nostri limiti e alle nostre forze. E laddove non ci riusciamo interviene Lui.

Molto importante per questo è il ricorso alla forza della preghiera, espressa in modo molto bello in quel "gettarsi ai piedi del tabernacolo". Il Santo Curato riusciva a vivere l'abbandono in Dio, e a superare le ricorrenti tentazioni di scoraggiamento, solo perché aveva fatto della preghiera davanti a Gesù Eucaristia il centro delle sue giornate, anche se spesso, per i tanti impegni pastorali, era costretto a utilizzare le ore notturne o dell'alba. «La sua non era una preghiera superficiale, si perdeva in essa, perdeva la nozione del tempo, della fame e della sete, del caldo e del freddo...la preghiera notturna è stata una delle caratteristiche di quest'uomo benedetto»³⁷.

Ed è sicuramente davanti a Gesù Eucaristia, che ha trovato la forza di accettarsi per quello che era, con i suoi limiti, senza pretendere di essere "altro" a tutti i costi. Osserva giustamente Papa Francesco nella *Gaudete et exultate*: «se non riconosciamo la nostra realtà concreta e limitata, neppure potremo vedere i passi reali e possibili che il Signore ci chiede in ogni momento, dopo averci attratti e resi idonei col suo dono. La grazia agisce storicamente e, ordinariamente, ci prende e ci trasforma in modo progressivo. Perciò, se rifiutiamo questa modalità storica e progressiva, di fatto possiamo arrivare a negarla e bloccarla, anche se con le nostre parole la esaltiamo»³⁸.

Credo che il segreto della maturità umana e spirituale di san Giovanni Maria sia tutto qui. Invece di perdere tempo a piangere sui doni che non aveva, e di vivere come un frustrato, prendendosela con Dio, lo benedice perché lo ha aiutato a crescere. Si accetta infatti pienamente per quello che è. Ed evita l'atteggiamento vittimista, oggi più diffuso di quanto si pensi, di chi passa la vita a recriminare per quello che non ha, invece di alzarsi le maniche e fare quello che può, nella certezza che solo in questo modo le cose possono cambiare e si può costruire una realtà migliore.

³⁷ A. BALLESTRERO, *Il cuore del Curato d'Ars*, 37-38.

³⁸ FRANCESCO, *Gaudete et exultate*, n. 50.

c. L'umiltà

Il Signore mi ha scelto per essere lo strumento delle grazie che fa ai peccatori, perché sono il più ignorante e il più miserabile di tutti i preti. Se ci fosse stato, nella diocesi, un prete più ignorante e miserabile di me, Dio l'avrebbe preferito³⁹.

Con quest'affermazione del Santo Curato entriamo nel terzo e più importante atteggiamento per fronteggiare la realtà del limite: l'umiltà. Già nei brani precedenti questa virtù emergeva in modo evidente, ma credo che qui sia esplicitata in modo ancora più chiaro. Abbiamo avuto modo di riflettere sull'alta considerazione che aveva del sacerdozio e come si sentisse indegno di averlo ricevuto. Qui però, fa un passo avanti: si definisce "uno strumento di grazia", scelto perché povero e limitato rispetto agli altri.

Il limite, quindi, come motivo della scelta di Dio. D'altra parte, non si tratta di una novità. Il Signore agisce sempre così, fin dagli inizi della creazione. Vede il nulla? Ed ecco che crea. Deve formarsi un popolo? Sceglie un uomo anziano con una moglie sterile. Deve liberare il suo popolo dalla schiavitù? Prende un uomo ricercato e balbuziente. È la "firma" di Dio su ogni chiamata, come osserva san Paolo nella prima lettera ai Corinzi:

Considerate infatti la vostra vocazione, fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa vantarsi davanti a Dio⁴⁰.

Considerare la propria chiamata, qualunque essa sia, significa riconoscersi inadatti a portarla avanti, rispetto alla grandezza che ci viene richiesta. Tanto più per coloro che ricevono il dono del sacerdozio, e in particolare per chi tra questi, come il Santo Curato, è particolarmente povero e limitato.

Eppure a volte, si dimentica questa realtà e quello che dovrebbe essere un servizio viene vissuto come strumento di potere. San Giovanni Maria, nonostante avesse un altissimo concetto del suo ministero, era profondamente umile con tutti e mai si sarebbe sognato di utilizzare la sua posizione per essere esaltato o sentirsi superiore agli altri. Si può dire

³⁹ A. MONNIN, *Spirito del Curato d'Ars*, 204.

⁴⁰ 1 Cor 1, 26-29.

che la sua vita brillasse per due luci estreme di umiltà: «la povertà totale e una santità che brilla della pura luce di Dio. Prete diafano di sé, trasparente di Dio. Povero umanamente per far riflettere Dio, povero per scelta ministeriale per ottenere la misericordia di Dio per l'uomo»⁴¹.

Questo atteggiamento emerge anche nella grande libertà che aveva di fronte ai potenti. Spendeva sempre molto tempo per preparare le sue omelie, ma non ne impiegava di più, né si sentiva in imbarazzo se in chiesa c'erano persone importanti o istruite:

ci fossero stati ai piedi del pulpito il papa, i cardinali e i re, non avrebbe modificato una parola, non pensando che alle anime e non facendo pensare che a Dio. Questo autentico dominio oratorio suppliva in lui al talento e alla retorica, dando alle cose più semplici che uscivano dalla sua bocca venerabile una singolare maestà e un'autorità irresistibile⁴²

Quello che stupisce maggiormente, leggendo le tante testimonianze a riguardo, è la grande semplicità con la quale viveva nell'umiltà il suo limite. Non c'è niente di affettato in lui, tutto è vissuto nella più assoluta normalità, anche le sue omelie sgrammaticate di fronte alle folle che venivano ad ascoltarlo. Ciò dà testimonianza di un uomo perfettamente realizzato, anche umanamente, ma solo perché si era lasciato plasmare dalla grazia, mettendo a disposizione il poco che aveva, per la costruzione del Regno di Dio, unica sua preoccupazione. Perché il cuore, come spesso diceva, «va verso ciò che ama di più: l'orgoglioso verso gli onori, l'avarico verso le ricchezze, il vendicativo verso la vendetta...E il cristiano verso cosa indirizza il suo cuore? Verso il cielo, dove si trova il suo Dio che è il suo tesoro»⁴³.

Conclusione

L'analisi dell'esperienza di sant'Agostino d'Ippona e san Giovanni Maria Vianney ha evidenziato come, nonostante ci possano essere modi diversi di affrontare la realtà del limite nella vita umana e spirituale, esistono degli elementi che ritornano sempre. Essi sono: la presa di coscienza dell'esistenza del limite, e l'accettazione di esso, attraverso l'umiltà e l'abbandono alla grazia divina. Attraverso questi due atteggiamenti, come ci ha dimostrato l'esempio di entrambi i santi, si diventa capaci di rimanere ancorati alla realtà e di essere nelle condizioni ideali per diventare persone pienamente umane e quindi, autenticamente spirituali.

⁴¹ M. GOBBIN, «Il cuore del Curato d'Ars nel pensiero del Cardinal Ballestrero», in *Rivista di vita spirituale* 64 (2010), 90.

⁴² A. MONNIN, *Spirito del Curato d'Ars*, 24.

⁴³ *Ibidem*.

Non si può, infatti, crescere come persone, se non si riconosce e non si accetta il proprio limite. Perché si finisce per rifiutare quello che si è, costruendosi un modo ideale che, a lungo andare, mostrerà tutta la sua inconsistenza, lasciando solo un grande vuoto e una profonda insoddisfazione. Per questo, una delle prime condizioni per crescere umana e spiritualmente è quella di accettare se stessi come si è⁴⁴.

E accettare se stessi vuol dire accettare le proprie limitazioni, come ci ha mostrato l'esperienza dei due santi, e rendersi conto che l'imperfezione, pur essendo intrinseca alla vita, può diventare un'immensa opportunità di grazia nella misura in cui si ha il coraggio di riconoscerlo, mettendola nelle mani di Dio. E così, l'uomo orgoglioso e pieno di sé che era Agostino ha potuto diventare l'umile monaco e Vescovo d'Ippona, e il povero contadino ignorante di *Ecully*, il santo Curato capace di convertire folle di fedeli con la sua predicazione povera e sgrammaticata, ma ricca di vita e di fervore.

Penso che l'esempio di questi due giganti della spiritualità cristiana possa esserci di grande aiuto per guardare ai nostri limiti non più come a un inciampo, ma come a un'occasione per crescere nella fede, nell'abbandono in Dio e, soprattutto, nell'umiltà, che ci permette di vedere la verità su noi stessi e ci aiuta ad essere ancorati alla realtà. Tutto questo, nella certezza che il Signore non ci farà mancare il suo aiuto e il suo sostegno, continuando a ripeterci ogni giorno, come a san Paolo: «Ti basta la mia grazia. La mia potenza infatti, si manifesta pienamente nella debolezza»⁴⁵.

⁴⁴ Cf. R. VINCO, «Antropologia del limite: dalla cultura della perfezione all'esperienza del limite come risorsa», 24.

⁴⁵ 2 Cor 12, 9.

Abstract

This article analyzes the evidential value that parties' declarations assume within the canonical wedding process and, in particular, the importance that these declarations could have for the judge who will rule on the controversy. The new canonical law's code has given great importance to the evidential tool by considering it as the preferred one among the typical tests and by assigning more weight to it. The changes in the actual discipline concern mostly the acknowledgement of the capabilities of the parties involved in the process to discover the factual truth and their moral superiority to other evidential tools.

Keywords: parties declaration; canonical wedding process; moral certitude; parties credibility, *favor veritatis*.

Nell'ambito del processo canonico e, in particolar modo, nelle cause di nullità matrimoniale le dichiarazioni delle parti rappresentano l'inizio e il fondamento della prova, poiché su di esse è costruito tutto l'edificio probatorio; all'uopo, autorevole dottrina ha affermato che le dichiarazioni delle parti «in tanto sono fondamento in quanto sono l'inizio della prova, cioè *aprono la strada* alla costruzione della prova»¹.

Nel contesto del presente lavoro ci si soffermerà sul valore probatorio che il diritto canonico riconosce a quanto dichiarato dalle parti, nonché sul peso che tali dichiarazioni possono avere nell'animo del giudice che decide la controversia, trattandosi di una tematica contenente delle implicazioni che la rendono tra le più "attuali" del panorama canonistico²; ciò vale soprattutto se si considera l'evoluzione normativa del valore probatorio delle dichiarazioni delle parti nel processo canonico.

Il Codice di diritto canonico del 1983, infatti, ha rivalutato le dichiarazioni delle parti sul piano probatorio, al punto da poter concludere, in casi particolari, «*pro nullitate*» dalla sola deposizione di una delle parti, purché se ne possa ritenere, al di sopra di ogni dubbio, la credibilità³.

¹ M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, in *Ius Ecclesiae*, 5 (1993), 465.

² Cf. M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, in *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), 387.

³ Un esempio recente della efficacia probativa riconosciuta alla sola deposizione di una parte si rinviene nella *coram* Caberletti, *decisio diei* 22 iunii 2006, in *Ius Ecclesiae*, 19 (2007), 137-156.

Per comprendere la reale portata dell'attuale disciplina non si può sottacere, la considerazione che il Codice di diritto canonico del 1917 riservava alle dichiarazioni delle parti; infatti, nel Codice piano-benedettino, mentre la confessione rientrava nel titolo dedicato alle prove, le dichiarazioni delle parti figuravano sotto la rubrica «*De interrogationibus partibus in iudicio faciendis*» in un titolo distinto, situato tra quello dedicato all'istanza e quello relativo alle prove e, quindi, fuori dal titolo «*De probationibus*».

La scelta sistematica del Legislatore canonico era diretta conseguenza della "presunzione di non affidabilità delle parti", le quali non potevano essere in grado di rendere le loro deposizioni in modo onesto e oggettivo; pertanto, il fine dell'interrogatorio era solo quello di integrare quanto si era esposto con la domanda, concretizzando l'oggetto della lite e reclamando dati e indizi⁴; si riteneva cioè necessario procedere all'interrogatorio prima di iniziare la fase istruttoria, al fine di determinare concretamente l'oggetto sul quale dovevano vertere le prove⁵.

La nuova disciplina, conferendo un maggiore apprezzamento alle dichiarazioni delle parti, ha assunto un atteggiamento più rispettoso verso le stesse e, in tal modo, ha inteso rimuovere l'antico pregiudizio sulla presunta falsità delle parti, considerate aprioristicamente sempre inaffidabili, in quanto interessate sempre alle loro deposizioni e quindi inclini a deformare la verità oggettiva⁶. Le novità apportate dalla disciplina attuale intorno alle dichiarazioni delle parti, che sostanzialmente vertono sul riconoscimento della loro capacità a scoprire la verità dei fatti, nonché della loro superiorità morale rispetto agli altri strumenti probatori, non possono essere colte appieno «prescindendo dall'orizzonte ermeneutico in cui è inserita la nuova legge, vale a dire, la rinnovata sensibilità conciliare sulla centralità della persona e del fedele nel diritto della Chiesa, e quindi anche nel processo»⁷; da ciò derivano alcuni principi fondamentali, tra cui l'esigenza di evitare fratture tra foro interno, qual è quello della coscienza personale, e foro esterno, tipico del processo.

Prima di esporre la posizione della dottrina e della giurisprudenza circa l'evoluzione normativa del valore probatorio delle dichiarazioni delle parti nel processo canonico, risulta necessario volgere uno sguardo, sia

⁴ Cf. L. DEL AMO, *Interrogatorio y confesión en los sudicio matrimoniales*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1973, 28.

⁵ Cf. F. WERNZ - P. VIDAL, *Ius canonicum. IV. De Processibus*, Roma 1949, 377.

⁶ Cf. B. BOCCARDELLI, *La prova della simulazione del consenso matrimoniale*, in AA.Vv., *La simulazione del consenso matrimoniale canonico (Studi Giuridici, XXII)*, Città del Vaticano 1990, 225.

⁷ M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, Lugano 2008, 77.

pur fugace, alle caratteristiche del sistema probatorio nel processo canonico⁸, mettendo in risalto il concetto e la comprensione della prova, quale strumento per verificare la pretesa delle parti, nonché la sua fondamentale finalità indirizzata al raggiungimento della certezza morale nell'animo del giudice.

1. Significato e finalità della prova nel processo canonico di nullità matrimoniale

L'importanza e la centralità della fase probatoria è indiscutibile in qualunque tipo di ordinamento⁹, giacché sono le prove che permettono al giudice di acquisire la certezza morale della verità dell'esistenza di un fatto controverso.

Provare significa, infatti, dimostrare la certezza di un fatto o la verità di un'affermazione; pertanto, nel contesto dell'esperienza giuridica e processuale tale operazione assume un ruolo di fondamentale importanza, poiché la prova, vale a dire una proposizione fattuale che una parte e l'altra deducono per dimostrare la fondatezza dei rispettivi assunti¹⁰, risulta necessaria per stabilire la verità dei fatti controversi che siano rilevanti per la decisione¹¹. La centralità della prova è evidente anche nel diritto canonico: in particolar modo, il processo di nullità matrimoniale¹²

⁸ Numerosi sono gli Autori che hanno affrontato la tematica della prova, considerata tra le più complesse dell'intero libro VII del C.I.C.; a tal proposito merita speciale menzione lo studio di A. STANKIEWICZ, *Le caratteristiche del sistema probatorio canonico*, in AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico (Studi Giuridici, XXIX)*, Città del Vaticano 1994, 567-597. Peraltro, con riferimento alla metodologia della prova, l'Istruzione *Dignitas Connubii* ha riportato diverse puntualizzazioni; in tal senso cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, pp. 41-74; E. DI BERNARDO, *Il sillogismo giudiziale. Prerogative e limiti di applicabilità nel processo canonico*, in *Apollinaris*, 77 (2004), 415-453.

⁹ È interessante notare che le diverse concezioni di prova, emergenti dall'analisi concreta delle scelte legislative, rispecchiano non solo le connotazioni tipiche di un sistema processuale, ma soprattutto i valori e i principi che fanno capo a ciascun ordinamento.

¹⁰ La prova viene definita come una «*proposizione descrittiva* in cui il fatto rappresenta il soggetto logico, cui viene attribuito un predicato di esistenza o un predicato descrittivo generico. Tali proposizioni, inoltre, sono *particolari*, nel senso che il loro soggetto è costituito da un fatto specifico o comunque da una situazione fattuale specifica, e non da casi o generi di fatti, e sono *concrete*, in quanto si riferiscono ad eventi che si ipotizzano realmente accaduti e non ad entità astratte». M. TARUFFO, *Studi sulla rilevanza della prova*, Padova 1970, 36.

¹¹ Cf. E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, Roma 2002, 31.

¹² Il processo matrimoniale canonico, rientrando nella categoria dei processi speciali, trova la sua disciplina nel titolo terzo della terza parte del Libro VII del CIC e precisamente nei cann. 1671-1707; in effetti, il Legislatore ha dedicato un numero limitato di canoni per disciplinare i processi matrimoniali, nonostante questi costituiscano la maggior parte dell'attività della Chiesa, in virtù del rinvio contemplato al can. 1691

ha natura dichiarativa¹³, essendo diretto ad accertare la validità o meno del vincolo coniugale, mediante una pronuncia del giudice che tenga presente gli atti e le prove¹⁴.

La dichiarazione pubblica dell'autorità giudiziale della Chiesa, che attesta l'invalidità del matrimonio, produce al contempo l'estinzione degli effetti giuridici sorti con la celebrazione del patto coniugale, ponendo così rimedio all'eventuale patologia del proprio stato matrimoniale¹⁵: diversamente dall'esperienza processualistica statale¹⁶, il processo matrimoniale canonico si caratterizza per la presenza di due connotati fondamentali, vale a dire l'interesse pubblico, poiché la comunità ecclesiale deve conoscere la situazione soggettiva dei fedeli, e il bene delle anime, poiché gli stessi fedeli sono esposti al rischio di peccare finché sussiste il dubbio della validità o meno del matrimonio¹⁷.

Pertanto, è evidente che il processo matrimoniale canonico, avendo come oggetto d'indagine una realtà interpersonale, quella dei due coniugi, e inserendosi al contempo nel contesto di una comunità, qual è quella ecclesiale, deve essere inteso ed attuato come uno strumento dialogico finalizzato alla tutela dei diritti, mediante la ricerca della verità reale e obiettiva; in tal senso, lo strumento probatorio canonico mostra peculiarità proprie non presenti in altri ordinamenti giuridici.

Affinché la legge ecclesiastica possa essere una legge di salvezza¹⁸, di

alle norme previste per il processo ordinario, le quali trovano applicazione per quelle questioni non espressamente regolate dai canoni specifici. Per un approfondimento della materia si apprezza lo studio di Z. GROCHOLEWSKI, *Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna*, in *Il processo matrimoniale canonico (Studi Giuridici, XXIX)*, Città del Vaticano 1994, 11-25.

¹³ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 16: «La Chiesa è consapevole che la sua potestà su queste cause ha natura dichiarativa e non costitutiva».

¹⁴ Can. 1608 - § 1. *Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam.* § 2. *Hanc certitudinem iudex haurire debet ex actis et probatis.*

¹⁵ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 563.

¹⁶ Le esperienze processualistiche statali contemporanee hanno in comune con il processo canonico la sussistenza di una «caratteristica sequenza di attività regolamentate in modo da garantire la partecipazione ad esse, in veste di contraddittorio, dei soggetti destinatari del risultato delle medesime attività (cioè la sentenza o la pronuncia)». E. VITALI - S. BERLINGÒ, *Il matrimonio canonico*, 180.

¹⁷ Cf. C. GULLO - A. GULLO, *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio (Studi giuridici, LXX)*, Città del Vaticano, 2005, 14.

¹⁸ È proprio la norma di chiusura dell'ordinamento canonico, vale a dire il can. 1752 del CIC, a prevedere che l'intera disciplina va attuata «*servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, qua in Ecclesia suprema semper lex esse debet*». Tale norma, consacrando lo stretto rapporto tra equità canonica e salvezza delle anime,

fronte alla richiesta del fedele di ottenere la dichiarazione di nullità del proprio matrimonio, l'arduo compito del giudice consiste nel mediare «tra la generalità della legge e la singolarità del caso concreto»¹⁹.

L'accertamento condotto dal giudice di un fatto controverso, si acquisisce tramite i modi e gli strumenti stabiliti dalla legge e, pertanto, la sua decisione dovrà essere strettamente collegata alla valutazione della fase probatoria, «denominata anche “fase istruttoria” perché fa riferimento ad un tempo di attività processuale²⁰ che è destinato a fornire i materiali e gli strumenti utili per conoscere il merito della controversia»²¹: si tratta dunque di un'attività vincolante per il giudice che dovrà decidere *ex actis et probatis*²²; più specificatamente il giudice deve attingere la certez-

investe la *salus animarum* della qualifica espressa di norma suprema dell'ordinamento; pertanto, quale *suprema lex*, il principio della *salus animarum* conferisce carattere giuridico e rende obbligatorie tutte le norme che compongono l'ordinamento, è la norma fondamentale con cui la Chiesa si ispira ed ispira le proprie azioni ed istituzioni. Ed è proprio questa norma suprema ad attribuire all'ordinamento canonico la sua precisa e specifica individualità.

¹⁹ M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 563. Cf. M. F. POMPEDDA, *Il Processo canonico di nullità matrimoniale: legalismo o legge di carità?*, in *Quaderni di studio rotale*, 3 (1989), 25-44. È stato osservato che «l'ordinamento processuale canonico è più che mai finalizzato alla realizzazione di un giudizio conforme alla verità e al diritto, al servizio e affermazione della verità nell'accertamento del vero fatto e nell'applicazione ad esso della volontà e della legge di Dio, e perciò esso meno ancora di un ordinamento civile potrebbe rassegnarsi ad una verità meramente formale-processuale, dal momento che il suo proprio carattere di origine e di impronta divina lo fa tendere al perfetto adeguamento tra risultanze processuali e verità delle cose nella ricerca di una giustizia il cui ultimo modello è “Colui che conosce tutto e scruta i cuori”». A. NICORA, *Il principio di oralità nel diritto processuale civile italiano e nel diritto processuale canonico*, Roma 1977, 620-621.

²⁰ A norma del can. 1529 il tempo della fase probatoria intercorre tra la contestazione della lite e la conclusione della causa, anche se per una grave causa (ad es. un probabile teste è gravemente ammalato od è in procinto di intraprendere un lungo viaggio e pertanto non sarà reperibile durante la fase istruttoria), la raccolta di alcune prove può essere anticipata, ferma restando comunque la possibilità di esibire insieme al libello o in sede di contestazione della lite le prove precostituite. Inoltre, dopo la *conclusio in causa* nuove prove potranno essere addotte solo nei limiti del can. 1600.

²¹ M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 402. L'Autore acutamente sottolinea che il termine “fase istruttoria” indica tutte le attività che compie il giudice con riferimento al periodo probatorio, poiché “istruire” etimologicamente fa riferimento non solo ai materiali probatori (*instrumentum*), ma altresì all'ordinazione logica degli stessi (*instruere* inteso come mettere in ordine), nonché alla loro dimostrazione (*instruere* inteso come insegnare).

²² È interessante riportare il pensiero di Giovanni Paolo II, espresso in occasione del discorso alla Rota il 4 febbraio 1980: «Tutti gli atti del giudizio ecclesiastico, dal libello alle scritture di difesa, possono e debbono essere fonte di verità; ma in modo speciale debbono esserlo gli “atti della causa”, e, tra questi, gli “atti istruttori”, poiché l'istruttoria ha come fine specifico quello di raccogliere le prove sulla verità del fatto

za morale *ex actis*, intesi dalla dottrina come le asserzioni e negazioni, petizioni e dinieghi dedotti in giudizio e riferiti negli atti; *ex probatis*, ossia secondo le prove prodotte in giudizio e riferite negli atti²³; dunque gli *acta et probata* costituiscono la fonte da cui il giudice deve attingere gli elementi per il suo convincimento e nello stesso tempo costituiscono una limitazione alla discrezionalità del giudice²⁴.

Secondo la definizione elaborata in ambito civilistico²⁵ e successivamente ripresa da parte della dottrina canonica²⁶, si intende per prova giudiziale la dimostrazione data al giudice, tramite argomenti legittimi, di fatti dubbi o controversi che abbiano rilevanza nella causa; tale definizione, mettendo in risalto la finalità del convincimento del giudice, non è però esente da critiche, non riuscendo ad integrarsi con i principi del diritto canonico, che impone come obiettivo il raggiungimento della verità²⁷. Ritenere che il convincimento del giudice rappresenti il fine

asserito, affinché il giudice possa, su questo fondamento, pronunciare una sentenza giusta». GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad romanam Rotam*, 4 februarii 1980, in AAS, LXXII (1980), 174.

²³ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, in *Ius Ecclesiae*, 9 (1997), 430; P. ERDÖ, *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali*, in *Periodica de re canonica*, 87 (1998), 90.

²⁴ Pertanto la normativa canonica esclude, come fonte della certezza morale, le informazioni che rimangono fuori dagli atti di causa. Cf. can.1604, § 1 - *Omnino prohibentur partium vel advocatorum vel etiam aliorum informationes iudici datae, quae maneant extra acta causae*.

²⁵ F. Carnelutti definisce la prova «un procedimento psichico, diretto alla verifica di un giudizio mediante ragioni fondate su un dato sensibile» (F. CARNELUTTI, *Sistema di diritto processuale civile*, I, Padova 1936, 280); mentre secondo Chiovenda provare «significa formare la convinzione del giudice sulla esistenza o non esistenza di fatti rilevanti nel processo» (G. CHIOVENDA, *Istituzioni di diritto processuale civile*, II, Napoli 1960, 425); secondo Verde «Il mezzo di prova è quindi lo strumento di raccordo fra il noto e l'ignoto, fra ciò che le parti dichiarano essere avvenuto (nel passato) e ciò che il giudice stabilisce essere avvenuto. Esso, in quanto è destinato ad operare nel processo e per il processo, ha per naturale destinatario il giudice, che più di ogni altro per gli scopi della sua funzione è destinato ad avvalersene e ad utilizzarlo» [G. VERDE, *Prova - Diritto processuale civile - (Voce)*, in *Enciclopedia del diritto*, 37, Milano 1998, 589].

²⁶ In tal senso cf. P. A. BONNET, *Giudizio ecclesiale e pluralismo dell'uomo*, Torino 1998, 248. Sul concetto di prova in diritto canonico cf.: M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale canonico*, Milano 2000, 274; S. GHERRO, *Prova (diritto canonico)* (Voce), in *Enciclopedia Giuridica*, Roma 1988, 2; A. STANKIEWICZ, *Le caratteristiche del sistema probatorio canonico*, 567; P. BIANCHI, *Le prove: a) dichiarazioni delle parti; b) presunzioni; c) perizie*, in *Quaderni della Mendola*, 6, Milano 1998, 95.

²⁷ M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 403: «Questa definizione non è del tutto adeguata al diritto canonico, attesa la cogenza in esso del "favor veritatis". Il suo limite deriva dal peso attribuito al convincimento del giudice; l'apparente legittimità degli argomenti impiegati dalle parti per convincere il giudice non evita da sola la formazione di una verità soggettiva, solo processuale; allo stesso modo, la presunta

dell'istruttoria potrebbe portare ad una situazione paradossale, essendo possibile che le parti raggiungano tale finalità utilizzando argomenti retorici, spesso unilaterali e distorti, nonché falsi: il convincimento del giudice non può certamente essere inteso come scopo primario della fase probatoria, ma come fine ultimo della medesima²⁸, da intendersi quale risultato necessario in vista della decisione.

Come sostenuto da autorevole dottrina, il fine della prova non è solo dimostrare che i fatti della causa si siano svolti in un determinato modo, ma riuscire ad accertare tali fatti, in modo da formare nel giudice la necessaria convinzione e certezza prima di pronunciare la sentenza²⁹, consentendogli la dichiarazione circa la verità oggettiva del matrimonio in questione, vale a dire consentendogli di dichiarare se il vincolo matrimoniale sia realmente venuto ad esistenza o meno.

Dunque, finalità immediata della fase probatoria è l'accertamento dei fatti che sono a fondamento della richiesta³⁰: a tal proposito, vanno distinti i fatti giuridici che costituiscono la pretesa contenuta nel libello e sono propri della discussione e della decisione, dai fatti storici, vale a dire i fatti che appartengono all'esperienza vissuta e che sono oggetto diretto della prova; tramite l'attività istruttoria il giudice potrà ricostruire i fatti storici, risalendo al fondamento dei fatti giuridici³¹.

Poiché i giudici «non hanno accesso ai fatti stessi, ma alla conoscenza che dei fatti riescono a produrre i mezzi di prova»³², occorre che sulla base degli atti, sia pure valutati secondo la propria coscienza, raggiungano la certezza morale, quella certezza che escluda ogni positivo e prudente dubbio; pertanto, il rapporto tra la ricostruzione dei fatti e la realtà ontologica si pone in termini di certezza morale, necessaria per il pronunciamento della sentenza da parte del giudice³³.

La fase probatoria si basa su due principi fondamentali, vale a dire il principio della libera proposizione delle prove e il principio della li-

remissione alla discrezionalità del giudice della valutazione delle prove, senza particolari limiti, non permetterebbe di sfuggire al rischio di stabilire una verità volontaristica, autoritaria e arbitraria».

²⁸ Cf. A. FODERARO, *L'opportunità della prova periziale nelle cause di simulazione*, Soveria Mannelli 2000, 76.

²⁹ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 403.

³⁰ Cf. E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, 31.

³¹ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 45.

³² M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 404.

³³ «In tal modo, la funzione del giudice non si riduce a quella di semplice recettore passivo dei risultati del procedimento probatorio di tipo "dimostrativo", ma realizza una partecipazione diretta dell'organo giudiziario al fine di acquisire la certezza morale per pronunciare la decisione definitiva». E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, 31.

bera valutazione: alle parti, e precisamente a colui che afferma, spetta l'onere della prova³⁴, il che, nelle cause di nullità matrimoniali, significa che spetta a chi chiede la nullità del matrimonio provare che il vincolo coniugale non sia valido³⁵; mentre al giudice è riservato un ruolo di equilibrio durante la raccolta delle prove, consistente nel garantire, mediante il rispetto delle formalità e alla luce del principio del libero apprezzamento delle prove, l'uguaglianza delle parti.

L'attuale Codice lascia al giudice, in fase di raccolta delle prove, ampia libertà discrezionale, al fine di acquisire tutti gli elementi necessari, evidenziando un quadro il più possibile aderente alla realtà e al raggiungimento della verità sostanziale³⁶; il principio del *favor veritatis*, quindi, esige che il giudice possa non solo valutare liberamente le prove acquisite, ma divenire egli stesso promotore della ricerca della verità, stabilendo le prove da acquisire³⁷: il Legislatore impone, infatti, al giudice di ricercare gli elementi utili per conoscere la verità, al fine di raggiungere la certezza morale, qualora le stesse parti processuali non siano state capaci di ricercare tali elementi di prova o il difensore del vincolo sia stato negligente nell'adempimento del proprio ufficio; e ciò al fine di evitare una sentenza gravemente ingiusta³⁸.

³⁴ Se è vero che l'onere di provare un fatto spetta a chi sostiene l'esistenza dello stesso, per cui colui che si limita a negare non è tenuto a provare le sue negazioni, tuttavia quest'ultimo, alla luce della natura argomentativa, dialogica e cooperativa del processo canonico, «rimane comunque obbligato a collaborare alla ricostruzione dei fatti e deve essere aiutato a capire che la sola sua negazione non possiede sufficiente efficacia per impedire la forza della prova addotta dall'altra parte». M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 48.

³⁵ Non necessità di prove ciò che la legge presume, così come i fatti asseriti da uno dei contendenti ed ammessi dall'altro, tranne che la prova sia richiesta dal diritto, come nelle cause matrimoniali, trattandosi di cause di bene pubblico: pertanto, anche nell'ipotesi di richiesta congiunta il giudice non può dichiarare *sic et simpliciter* la nullità del matrimonio. Cf. C. GULLO - A. GULLO, *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*, 142.

³⁶ La libertà e la flessibilità nella raccolta delle prove rispondono all'obiettivo «di raggiungere la verità reale, senza spazio per creare verità processuali, dove la forma non sarebbe più garanzia, ma diverrebbe formalismo». M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 421.

³⁷ In tal modo si manifesta il carattere pastorale dell'ufficio del giudice, al servizio della verità, fondamento, madre e legge della giustizia. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad romanam Rotam*, 26 februarii 1983, in AAS, LXXV (1983), 558.

³⁸ Di norma il giudice deve procedere solo su istanza delle parti, tuttavia, nelle cause che riguardano il bene pubblico, egli può agire anche *ex officio* supplendo alla negligenza delle parti nell'introdurre delle prove, qualora ciò si renda necessario per evitare una sentenza ingiusta (cf. can. 1452, § 2 CIC - *Potest autem praeterea iudex partium neglegentiam in probationibus afferendis vel in exceptionibus opponendis supplere, quoties id necessarium censeat ad vitandam graviter iniustam sententiam, firmis praescriptis can. 1600*).

In tal modo, il diritto canonico pone in essere, soprattutto in questo genere di cause, un bilanciamento singolare tra i due principi che in qualsiasi sistema processuale regolano la proposizione e l'ammissione delle prove: il principio dispositivo, in base al quale l'iniziativa di addurre le prove spetta alle parti; e il principio inquisitorio, che, all'opposto, prevede che il giudice possa ricercare liberamente le prove³⁹.

Nella fase istruttoria del processo canonico di nullità del matrimonio, per volontà del Legislatore, si lascia più spazio al potere inquisitorio dello stesso giudice al fine di rispecchiare nell'attività giudiziaria la funzione di servizio di ogni organo della Chiesa a favore della verità, del giusto e, soprattutto, della *salus animarum*. Pertanto, in tale ottica l'assunzione di prove d'ufficio è per il giudice un potere, ma nel contempo anche un dovere, come l'Istruzione *Dignitas Connubii* ha avuto modo di specificare riportandosi alla normativa codiciale⁴⁰; fermo restando che si tratta pur sempre di un "obbligo giuridico" a carattere suppletivo: infatti, se le parti assolvono al loro onere, la facoltà del giudice non potrà e non dovrà essere esercitata, se non al prezzo di un arbitrio che può arrivare fino alla nullità della sentenza⁴¹.

³⁹ In nessun ordinamento il processo contenzioso è retto dall'uno o dall'altro principio nella loro forma pura: ogni ordinamento giuridico li contempera nel modo che ritiene più adeguato alle proprie esigenze, come rileva M. J. ARROBA CONDE, *El principio dispositivo en el proceso canonico*, Roma 1989, 52: «In termini molto generici può dirsi che il principio dispositivo tende a prevalere nettamente su quello inquisitorio nei sistemi giuridici ispirati alla *common law*, dove la funzione del giudice è tradizionalmente concepita come quella di arbitro della contesa delle parti. Ma storicamente la rivalutazione dei poteri officiosi del giudice civile nell'istruttoria della causa oggi è in atto in pressoché ogni parte del mondo».

⁴⁰ Art. 71 D.C. - § 1. Causa nullitatis matrimonii legitime introducta, iudex procedere potest et debet non tantum ad instantiam partium sed etiam ex officio (cf. can.1452, §1); § 2. Ideo iudex partium negligentiam in probationibus afferendis vel in exceptionibus opponendis supplere potest et debet, quoties id necessarium censeat ad vitandam iniustam sententiam, firmis praescriptis art. 239 (cf. can. 1452, § 2). In un confronto della normativa codiciale con quanto prescritto nell'Istruzione, ci sono almeno due variazioni significative. La prima consiste nella soppressione dell'avverbio graviter, così che la supplenza ad opera del giudice va esercitata quando si deve evitare una sentenza semplicemente, non gravemente, ingiusta. Inoltre nel secondo paragrafo è ripetuto e quindi sottolineato il potest et debet. Pertanto, rispetto al can. 1452, § 2 è stato aggiunto al "può" un "deve", ragion per cui l'esercizio della facoltà inquisitoria, in passato considerato un mero obbligo morale, diviene ora un obbligo giuridico. Però, si badi bene, tale obbligo giuridico sorge solo quando sussista il duplice presupposto individuato nella norma, ossia innanzitutto la presenza di lacune istruttorie che per negligenza delle parti non siano state colmate e poi quando queste lacune porterebbero ad una sentenza ingiusta.

⁴¹ Riferisce la migliore dottrina canonica che «la Rota Romana ha dichiarato nulle diverse sentenze perché i tribunali avevano abusato del potere istruttorio, di natura inquisitoria, loro affidato dal can. 1452, § 2, a scapito sia del diritto del contraddittorio,

In tal senso la prova costituisce «uno strumento di verifica delle asunte pretese delle parti. Solo così si può arrivare a determinare una verità reale e oggettiva, avendo come orizzonte ultimo la coscienza del giudice e non la prevalenza numerica delle prove»⁴². L'attività probatoria assume, quindi, un ruolo insostituibile per poter acquisire con certezza la verità, venendo così a costituire l'anima stessa del processo: dalla normativa canonica, infatti, viene chiarito che l'acquisizione della certezza morale *requiritur in animo iudicis* circa la *res sententia definienda* deve essere basata *ex actis et probatis* (can. 1608, § 2) e che il giudice deve poi valutare le prove *ex sua conscientia* (can.1608, § 3)⁴³.

Alla luce di quanto esposto, si ritiene necessario esplicitare ed approfondire da un lato la modalità con cui si esplica la proposizione e l'ammissione delle prove nel contesto della fase istruttoria, dall'altro la centralità della formazione della certezza morale nell'animo del giudice ai fini del pronunciamento della sentenza.

a. Libera proposizione ed ammissibilità delle prove

Nell'ordinamento canonico, data la sua peculiarità, può divenire prova tutto ciò che è funzionale alla determinazione della certezza morale, così che non esiste una previsione tipica dei mezzi probatori, ammettendosi la possibilità di addurre prove di qualunque tipo, purché sembrino utili a fornire elementi circa la causa e purché siano lecite. La normativa prevista dal Codice di diritto canonico al can 1527, § 1⁴⁴, confermata dall'art. 157, § 1 dell'Istruzione *Dignitas Connubii*, riconosce quale principio generale la possibilità, o meglio il diritto, per le parti di addurre *probationes cuiuslibet generis*⁴⁵ e quindi non solo quelle tipiche disciplinate nel titolo IV del libro VII del Codice, ma anche quelle non tipicizzate, con garanzie per la prova piena oppure imperfette, come i semplici

sia dell'indipendenza dell'organo decidente, che diventa parte in causa». J. LLOBELL, *Il diritto al contraddittorio nella giurisprudenza canonica. Postilla alle decisioni della Rota Romana (1991-2001)*, in AA.VV., *Il principio del contraddittorio tra l'ordinamento della Chiesa e gli ordinamenti statali*, Padova 2003, 57.

⁴² A. FODERARO, *L'opportunità della prova periziale nelle cause di simulazione*, 76.

⁴³ Can. 1608, § 1. - *Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam*. § 2. *Hanc certitudinem iudex haurire debet ex actis et probatis*. § 3. *Probationes autem aestimare iudex debet ex sua conscientia, firmis praescriptis legis de quarundam probationum efficacia*.

⁴⁴ Can. 1527 - § 1. *Probationes cuiuslibet generis, quae ad causam cognoscendam utiles videantur et sint licitae, adduci possunt*.

⁴⁵ Mediante l'inciso *probationes cuiuslibet generis* la *Dignitas Connubii* mantiene quella novità già introdotta dal can. 1527 del *Codex* in vigore, rispetto al Codice precedente, valorizzando la libertà e la flessibilità nella raccolta delle prove, anche se, come sarà esposto in seguito, il limite della liceità della prova concernendo anche la modalità di acquisizione, comporta una compressione del diritto delle parti alla libertà raccolta delle prove.

ammennicoli, fermo restando che per essere ammesse dal giudice tali prove devono essere utili⁴⁶ per decidere la causa e lecite.

L'utilità della prova fa riferimento all'economia processuale, per cui è certamente utile la prova che riguarda la credibilità delle parti e il *thema probandum*, vale a dire l'oggetto da provare: sono pertanto da considerarsi utili non solo le prove dirette, ma anche quelle indirette, tenendo presente che, se da un lato non possono essere ammesse le prove aliene alla controversia, dall'altro non può accettarsi l'interpretazione stretta che fa «coincidere il concetto di prova utile con quello di prova decisiva»⁴⁷. È chiaro che una siffatta nozione presenta il pericolo di una eccessiva proliferazione del materiale probatorio, fino ad arrivare a perdere di vista l'oggetto del giudizio; spetterà alla sapienza del giudice porre eventualmente un freno a tale eventualità.

Più delicato appare il problema della nozione di liceità, poiché, se ammettere una prova inutile al limite avrà appesantito il processo, ammettere una prova illecita può comportare l'invalidità di un intero processo. Il termine illecito, stando alla lettera, è ciò che è *contam legem*; e per legge deve intendersi non solo quella canonica, ma anche quella statale, considerando che la Chiesa opera nel territorio dello Stato, le cui leggi, se non contrarie al diritto divino e al diritto canonico, il fedele è tenuto a rispettare; ed ancora l'illiceità concerne la violazione, oltre che di una norma di legge in senso tecnico, altresì di una norma giuridica, con la conseguenza, ad esempio, che risulta inammissibile anche una prova acquisita in violazione di un Codice deontologico professionale, alle cui norme, pur non essendo legge, è riconosciuto valore di norma giuridica. Con riferimento alla liceità delle prove non si può sottacere la circostanza che tale concetto si differenzia da quelli di invalidità⁴⁸ e di illegittimità⁴⁹, perché più ampio, riguardando non solo il mondo del diritto, ma anche quello della morale⁵⁰: pertanto, «la liceità che può con-

⁴⁶ Diversamente dalla disciplina prevista al can. 1749 del Codice Pio-Benedettino, che poneva l'accento sul dovere del giudice di non ammettere prove che non fossero necessarie, il Codice attuale evidenzia il diritto della parte di produrre prove di qualsiasi genere che siano utili, laddove il concetto di utilità della prova è molto più ampio di quello di necessità. Cf. C. GULLO - A. GULLO, *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*, 144-145.

⁴⁷ *Ibidem*, 143.

⁴⁸ Alla luce del can. 124, § 1 un atto giuridico si definisce nullo o invalido se posto in essere da una persona inabile o se sia privo di uno degli elementi essenziali o non siano state osservate le formalità richieste dalla legge *ad validitatem*.

⁴⁹ Un atto giuridico può essere valido, ma illegittimo, vale a dire contrario a precetti normativi. In ogni caso i criteri di legittimità processuale interessano in sede di valutazione delle prove e non di ammissione.

⁵⁰ C. GULLO - A. GULLO, *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*, 146: «Il concetto di liceità della prova, a mio avviso invece trascende quelli di

dizionare l'ammissione delle prove riguarda i valori umani ed ecclesiali che emergono a tutela delle persone e della loro dignità»⁵¹.

L'art. 157, § 1 dell'Istruzione *Dignitas Connubii*, rendendo esplicita la dichiarazione del can. 1527, § 1 del Codice, esclude l'ammissibilità delle prove quando queste siano, oltre che inutili, anche illecite «*sive in se sive quoad modum acquisitionis*»; in tal modo si risolve la disputa dottrinale, sorta in virtù del silenzio del Legislatore in favore di quella corrente di pensiero che considerava l'illiceità non solo con riferimento all'oggetto delle prove (*quoad substantiam*), ma altresì con riferimento al modo di procacciamento delle prove (*quoad modum*)⁵². Tale interpretazione, che estende al modo di acquisizione della prova l'ipotesi di illiceità, si rivela tuttavia problematica e ambigua⁵³ nella sua concreta applicazione, poiché, al di fuori dei casi più evidenti, non è sempre agevole stabilire quando una prova possa essere qualificata illecita per le modalità di acquisizione oppure per il suo contenuto oggettivo.

Risulta in ogni caso evidente che l'illiceità della prova discende anche dalla modalità di acquisizione della stessa e che, in tal caso, non solo il giudice dovrà guardarsi dall'ammetterla, ma anche le parti dal proporla⁵⁴.

validità e legittimità; si tratta cioè di un concetto diverso e più ampio. Diverso, perché la liceità attiene alla sfera della morale; più ampio perché la morale, appunto, ha un ambito di estensione più ampio del diritto; è cioè, non tutto ciò che è moralmente scorretto, è poi giuridicamente sanzionabile». Pertanto un documento anonimo non potrebbe essere ammesso dal giudice poiché, prima di essere illecito è nullo, non essendo imputabile ad alcun soggetto, mancando i requisiti di coscienza e volontà della dichiarazione. Cf. M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti, la prova documentale e testimoniale e la loro portata processuale nelle cause ex can. 1095,1-2*, in AA.VV., *L'incapacità d'intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095 nn. 1-2)* (Studi Giuridici, LII), Città del Vaticano 2000, 355.

⁵¹ M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 414. Nel caso in cui l'ammissione di una prova determini la lesione di tali valori, il giudice, decidendo di non acquisirla, può comunque tentare di accertare il fatto tramite altri mezzi.

⁵² In effetti, coloro che ritenevano che il Legislatore non si riferisse alla modalità di acquisizione delle prove, non solo si appellavano al disposto del can. 1749 del Codice previgente, che si riferiva esclusivamente al grado di pertinenza delle prove rispetto al nucleo della domanda, e ciò al fine di evitare inutili indugi, ma anche alla circostanza, di non poco conto, che non è sempre possibile limitare la produzione delle prove in qualunque modo procacciate, quando l'acquisizione delle stesse risulti utile ad evitare una sentenza contraria alla verità oggettiva. In tal senso cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 418.

⁵³ Cf. *Ibidem*, 421.

⁵⁴ Art. 157, § 1. D.C. - *Probationes cuiuslibet generis, quae ad causam cognoscendam utiles videantur et sint licitae, adduci possunt. Illicitae autem probationes, sive in se sive quoad modum acquisitionis, ne adducantur neque admittantur*. Pertanto, tale articolo sembra elimini ogni dubbio con riferimento al soggetto processuale cui compete

L'Istruzione, pertanto, pone un limite all'esercizio del diritto in questione non solo quando ci si trovi di fronte ad esigenze di economia processuale, com'è nel caso delle prove ritenute non utili o superflue, ma anche per questioni di ordine etico o ecclesiale, vale a dire per il rispetto dei principi della morale naturale nonché della dignità delle parti⁵⁵.

È comunque certo che il divieto di cui all'art. 157, §1, limitando il diritto delle parti a produrre le prove, si deve interpretare in senso restrittivo, ai sensi del can. 18 del Codice di diritto canonico⁵⁶; pertanto, di fronte al dubbio sulla effettiva liceità della modalità di procacciamento della prova, risulterebbe iniqua una dichiarazione di inammissibilità. Un'adeguata tutela di tale diritto è prevista dalla legislazione codiciale al secondo paragrafo del can. 1527, ora integrato dall'art. 158 della *Dignitas Connubii*; infatti, nel caso in cui il giudice non ammetta una prova, perché ritenuta inutile o illecita, la parte può comunque insistere affinché la medesima prova venga accolta e, di fronte a tale richiesta, il giudice dovrà risolvere la questione *expeditissime*⁵⁷.

la valutazione sulla illiceità o meno delle prove, stabilendo non solo che non possano essere addotte, ma anche che non siano ammesse prove illecite; cade, quindi, l'argomento con cui si era ritenuto che tale valutazione avrebbe riguardato unicamente il giudice e non invece le parti al momento della produzione delle prove. Ciò peraltro, risulta conforme al ruolo collaborativo delle parti nel processo canonico, «diretto, come quello di ogni altro soggetto che vi partecipa, a costruire una esperienza conforme alla verità. [...] in effetti, soltanto l'efficace partecipazione dei fedeli interessati, con la dialettica costituita dalle loro ragioni così fattuali che giuridiche, può garantire una migliore, e quindi comunitariamente più consona, realizzazione del diritto, e perciò stesso anche una più sicura individuazione della verità». P. A. BONNET, *L'attuazione e il funzionamento dell'attività giudiziaria nella Chiesa, Verità e giustizia nel processo canonico*, in AA.VV., *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Città del Vaticano 1997, 101-102.

⁵⁵ Con riferimento alla raccolta delle prove la *Dignitas Connubii* introduce, all'art. 157, § 2, una novità che è stata accolta positivamente dalla dottrina canonica, vale a dire la proibizione di ammettere prove sotto segreto, tranne nell'ipotesi in cui sussista un grave motivo (non basta pertanto una causa giusta ma deve essere anche grave), assicurando comunque agli avvocati il diritto di averne comunicazione. Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 422. A norma del combinato disposto degli artt. 230 e 234 della D.C., il giudice, al fine di evitare gravissimi pericoli, come il pericolo di inquinamento delle prove, può stabilire che qualche atto non venga reso noto alle parti, ferma restando la possibilità degli avvocati di prenderne visione, solo dopo aver garantito sotto giuramento di mantenere il segreto. Tale disposizione è stata favorevolmente accolta poiché garantisce maggiormente il diritto di difesa delle parti.

⁵⁶ Can. 18 - *Leges quae poenam statuunt aut liberum iurium exercitum coarctant aut exceptionem a lege continent, strictae subsunt interpretazioni.*

⁵⁷ Con riferimento a tale prospettiva non manca chi sostiene che la parte, che abbia interesse a far valere una prova non ammessa dal giudice di primo o inferiore di grado, non possa essere privata della possibilità di reiterare la richiesta nelle istanze successive. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo derecho procesal canonico*, Salamanca 1992, 116.

Prima di concludere, non si può non fare un breve cenno ad un'innovazione molto significativa introdotta dall'Istruzione nel § 2 dell'art. 157: tale norma, infatti, fa finalmente chiarezza su una questione molto dibattuta in passato in giurisprudenza e dottrina⁵⁸, quella della segretezza degli atti istruttori; il citato paragrafo recita: «*Probationes sub secreto ne admittantur, nisi gravi de causa et in tuto posita communicatione cum partium advocatis, salvis artt. 230, 234*». Dal combinato disposto delle norme 157, § 2, 230 e 234⁵⁹ si ricava una regola generale, secondo la quale tutti gli atti e le prove del processo di nullità devono essere portati a conoscenza delle parti; eccezionalmente – si parla infatti di “gravi motivi” o “pericoli gravissimi” – taluni atti o prove potranno essere resi segreti alle parti; ma al fine di salvaguardare il diritto di difesa almeno l'avvocato potrà conoscere gli atti segreti, fermo restando l'impegno a mantenere il segreto. Alla luce del nuovo meccanismo ne deriva che tutti gli elementi sui quali il giudice fonda il proprio convincimento debbano essere almeno conosciuti dal difensore, affinché sugli stessi egli possa contraddire.

b. La certezza morale, fondamento della valutazione delle prove

Il diritto canonico richiede espressamente, quale requisito fondamentale per pronunciare una giusta sentenza, l'acquisizione della certezza morale da parte del giudice e in tal senso si è espresso il Legislatore al can. 1608, § 1: «*Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam*»; ciò, peraltro, trova piena conferma nella disciplina prevista nell'art. 247 dell'Istruzione *Dignitas Connubii*⁶⁰.

⁵⁸ Per un recente contributo sullo stato della questione in dottrina prima della Istruzione, cf. L. FUARDO, *Considerazioni in tema di tutela del diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, in *Il diritto di famiglia*, 33 (2004), 889-913.

⁵⁹ Art. 230 D.C. – *Ad gravissima autem pericula evitando, iudex discernere potest aliquod actum partibus manifestandum non esse, cauto tamen ut ius defensionis sempre integrum maneat*. Art. 234 D.C. – *Si iudex censeat ad gravissima pericula evitando aliquod actum partibus manifestandum non esse, idem actum, praeviso iureiurando vel promissione de secreto servando, conoscere possunt partium advocati*.

⁶⁰ Art. 247 D.C.: § 1. *Ad declarandam nullitatem matrimonii requiritur in iudicis animo moralis certitudo de eiusdem nullitate*. § 2. *Ad certitudinem autem moralem iure necessariam, non sufficit praevalens probationum indiciorumque momentum, sed requiritur ut quodlibet quidem prudens dubium positivum errandi, in iure et in facto, excludatur, etsi mera contrarii possibilitas non tollatur*. § 3. *Hanc certitudinem iudex haurire debet ex actis et probatis*. § 4. *Probationes autem aestimare iudex debet ex sua conscientia, firmis praescriptis legis de quarundam probationum efficacia*. § 5. *Iudex qui hanc certitudinem post diligens causae examen adipisci non potuit, pronuntiet non constare de nullitate matrimonii, firmo art. 248, § 5*.

Per poter affrontare le problematiche circa la modalità di acquisizione della certezza morale, nonché riguardo la verità oggettiva cui deve ispirarsi la sentenza, risulta necessaria la comprensione della valenza e del significato che tale certezza assume nell'ambito canonico.

Trattasi di un concetto quanto mai vasto e denso di valenza e significati filosofici, giuridici ed anche sociologici; nel diritto canonico, di fatto, non si identifica con la certezza morale in senso filosofico, certezza che esclude ogni dubbio e ogni possibilità di errare: a tal proposito, alcuni Autori evidenziano che, nella filosofia scolastica, la nozione di certezza viene definita a volte in senso soggettivo, per indicare la mancanza di dubbio nel soggetto (*certitudo assensus*), altre volte invece nel senso oggettivo, come dimensione ontologica del contenuto della conoscenza (*certitudo rei cognitae*)⁶¹. La certezza morale, infine, non coincide neanche con la *mera opinio* in senso filosofico, che comporta una certezza solo probabile.

A partire dal XIX secolo, sia presso i dottori che nei documenti pontifici, la certezza morale assume il carattere della "probabilità massima", ritenuta sufficiente per la definizione giudiziaria di questioni di rilevanza⁶², cosicché la dottrina seguente la codificazione del 1917, approfondendo il significato di tale accezione, perviene ad una prima precisa definizione, in base alla quale la certezza morale *est adhaesio mentis alicui propositioni sine probabili formidine errandi*⁶³.

Il concetto di certezza morale previsto dal Legislatore canonico, pur ponendosi in continuità con il Codice precedente, non ha assunto sempre lo stesso significato e, in tal senso, sono stati decisivi non solo gli studi elaborati da diversi Autori⁶⁴, ma soprattutto le indicazioni magisteriali.

In particolar modo, al fine di comprendere la reale portata del concetto di certezza morale, non può prescindersi dal Discorso agli Uditori

⁶¹ Cf. P. ERDÖ, *La certezza morale nella pronuncia del giudice*, in *Periodica de re canonica*, 87 (1998), 85.

⁶² Cf. P. FELICI, *Orationem habuit ad archisodalitium Curiae Romanae de themate: Formalitates iuridicae et aestimatio probationum in processu canonico*, in *Communicationes*, 9 (1977), 177.

⁶³ F. M. CAPPELLO, *Summa iuris canonici*, Romae 1940, vol. III, 205.

⁶⁴ Cf. O. GIACCHI, *La certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico*, in *Ius Populi Dei*, Fs. R. Bigador, Roma 1972, II, 605-620; P. A. BONNET, *De iudicis sententia ac certitudine morali*, in *Periodica de re canonica*, 75 (1986), 61-100; Z. GROCHOLEWSKI, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, in *Ius Ecclesiae*, 9 (1997), 417-450; J. LLOBELL, *La certezza morale nel processo canonico matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4 (1998), 785-802; E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, 33-52; A. STANKIEWICZ, *La certezza morale e la motivazione nella sentenza*, in H. FRANCESCHI - J. LLOBELL - M. A. ORTIZ (a cura di), *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della «Dignitas Connubii»*, Roma 2005, 231-245.

della Rota Romana del Pontefice Pio XII del 10 gennaio 1942⁶⁵; il Supremo Legislatore, nel ribadire la necessaria e sufficiente presenza della certezza morale da parte del giudice all'atto del pronunciamento della sentenza, la distingue dalla certezza assoluta, che comporta l'esclusione di ogni possibile dubbio circa la verità del fatto e la insussistenza del contrario⁶⁶ e che, pertanto, essendo difficilmente raggiungibile dagli uomini, non può essere ragionevolmente richiesta al giudice; per contro, non ci si può basare sulla semplice probabilità o quasi-certezza poiché, non escludendo ogni ragionevole dubbio e lasciando sussistere un fondato timore di errare, non offre una base sufficiente e adeguata per una sentenza giudiziaria obiettiva intorno alla verità del fatto⁶⁷.

Pertanto, è vero che in termini assoluti esiste la possibilità del contrario in relazione al dispositivo del giudicato, perché non regna la certezza immanente; ma è altrettanto vero che la persuasione raggiunta dai giudici, se esclude la possibilità del contrario, esclude pure ogni ragionevole dubbio⁶⁸.

Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità si pone, come tra due estremi, quella *certezza morale*, la quale pur escludendo ogni fondato o ragionevole dubbio (distinguendosi così dalla menzionata quasi-certezza), lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario (e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza), fondandosi su argomenti validi e non superati dalla forza di altre argomentazioni.

Talvolta, però, gli atti della causa possono risultare così poco chiari, come spesso si verifica nel caso del fenomeno simulatorio e più specificatamente nell'esclusione del *bonum fidei*⁶⁹, che il Legislatore lascia al giudice la possibilità di valutare liberamente le prove; in tal caso, infatti, la certezza morale «non risulta se non da una quantità di indizi e di pro-

⁶⁵ PIO XII, *Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales et Administratores Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis Advocates et procuratores*, 1 octobris 1942, in AAS, XXXIV (1942), 338-348.

⁶⁶ L'Istruzione *Dignitas Connubii*, richiamando la certezza morale richiesta nell'animo del giudice per la dichiarazione di nullità di matrimonio, assume come fonte diretta il discorso di Pio XII del 1942 e di Giovanni Paolo II del 1980 e all'art. 247, § 2 recita: *Ad certitudinem autem moralem iure necessariam, non sufficit praevalens probationum indiciorumque momentum, sed requiritur ut quodlibet quidem prudens dubium positivum errandi, in iure et in facto, excludatur, etsi mera contrarii possibilitas non tollatur.*

⁶⁷ Cf. PIO XII, *Allocutio ad Romanae Rotae Auditores*, 1 octobris 1942, 339; in dottrina cf. M. À. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, in *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), 405: «Non si può ritenere sufficiente un grado di convinzione che ammetta un fondato e ragionevole dubbio sull'oggetto del litigio».

⁶⁸ F. Z. GROCHOLEWSKI, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, 425.

⁶⁹ Cf. A. PAWLOWSKI, *Il «bonum fidei» nella tradizione canonica e la sua evoluzione nella recente giurisprudenza rotale*, 329.

ve, che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio»⁷⁰. Il giudice fonda quindi la sua decisione sull'insieme delle prove, sia nel caso in cui queste siano numerose, sia nell'ipotesi, non remota, in cui disponga soltanto della dichiarazione di una parte.

In ogni caso il passaggio dalla probabilità alla certezza non può determinarsi semplicemente dalla sommatoria delle probabilità; tuttavia, la simultanea presenza «di tutti questi singoli indizi e prove può avere un sufficiente fondamento soltanto nell'esistenza di una comune sorgente o base, dalla quale derivano: cioè nella obiettiva verità e realtà. La certezza promana, in questo caso, dalla saggia applicazione di un principio di assoluta sicurezza e di universale valore, vale a dire del principio della ragione sufficiente»⁷¹.

Alla luce di quanto esposto, il Sommo Pontefice sostiene che, se nella motivazione della sua sentenza il giudice afferma che le prove addotte, considerate separatamente, non possono dirsi sufficienti, ma, prese insieme offrono gli elementi necessari per addivenire ad un sicuro giudizio definitivo, si deve riconoscere che tale argomentazione in massima è giusta e legittima. Poiché lo scopo del processo, cioè il pronunciamento della sentenza, esige nel giudice la certezza morale circa i fatti *ex actis et probatis*, tale convinzione deve avere un carattere oggettivo e non essere fondata solamente sulla opinione o sul sentimento meramente soggettivo del giudice⁷².

Il discorso di Pio XII, considerato un compendio di fondamentale importanza e di ineguagliabile valore per il giurista, grazie al «suo contenuto di scienza giuridica»⁷³, ha rappresentato un necessario punto di riferimento per tutti coloro che hanno affrontato l'argomento e altresì per il Magistero successivo; in particolar modo, le parole di Pio XII riecheggiano nel Magistero di Giovanni Paolo II, il quale, in occasione del Discorso agli Officiali e agli Avvocati del Tribunale della Rota Romana tenutosi il 4 ottobre del 1980⁷⁴, dopo aver ripercorso alcuni passaggi dell'Allocuzione del suo predecessore, conferma che nessun giudice può pronunciare una sentenza a favore della nullità di un matrimonio, se non ha acquisito prima la certezza morale sull'esistenza della medesima nullità, non essendo assolutamente sufficiente la sola probabilità per decidere una causa.

⁷⁰ Pio XII, *Allocutio ad Romanae Rotae Auditores*, 1 octobris 1942, 340.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ O. GIACCHI, *La certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico*, 611.

⁷⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad romanam Rotam*, 4 februarii 1980, in AAS, LXXII (1980), 172-178.

Pertanto, il Giudice deve ricavare tale certezza *ex actis et probatis*, secondo quanto statuito al can. 1608, § 2⁷⁵: anzitutto *ex actis* poiché si deve presumere che gli atti siano fonte di verità; poi *ex probatis* poiché, non potendo dar credito alle sole affermazioni, deve aver presente che, durante l'istruttoria, la verità oggettiva possa essere stata offuscata da ombre indotte per cause diverse, come la dimenticanza di alcuni fatti, la loro soggettiva interpretazione, la trascuratezza e talvolta il dolo e la frode; è necessario, pertanto che il giudice agisca con senso critico⁷⁶.

La certezza morale, pertanto, non può essere una certezza arbitraria, né uno stato meramente soggettivo del giudice, poiché deve fondarsi sugli atti del processo che devono essere tali da giustificare la decisione presa dal giudice, nonché di trasmettere tale certezza raggiunta anche al Tribunale superiore⁷⁷; a garanzia dell'obiettività della certezza morale è posta l'esigenza della motivazione della sentenza da cui risulta l'iter logico seguito dal giudice per acquisire la certezza sufficiente a decidere.

In questo senso, la sentenza non è soltanto un semplice resoconto del procedimento logico con cui il giudice è pervenuto alla decisione, ma è anche l'esposizione di un ragionamento giustificativo, con il quale il giudice dimostra che la decisione emanata è ragionevole, giusta e fondata sulla certezza morale oggettiva⁷⁸.

L'equilibrio richiesto dai Sommi Legislatori nel pronunciare una sentenza rappresenta certamente un punto di riferimento per la giurisprudenza rotale, che, anche nelle cause concernenti l'esclusione del *bonum*

⁷⁵ Can. 1608, § 2: «*Hanc certitudinem iudex haurire debet ex actis et probatis*».

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad romanam Rotam*, 4 februarii 1980, 174-175: «Il giudice deve ricavare ideale certezza "*ex actis et probatis*". Anzitutto "*ex actis*", poiché si deve presumere che gli atti siano fonte di verità. Perciò il giudice, seguendo la norma di Innocenzo III, "*debet universa rimari*" "*Iudex... usque ad prolationem sententiae debet universa rimari*", (C. 10, X, *De Fide instrumentorum*, II,22; ed. Richter-Friedberg, II, 352), cioè deve scrutare accuratamente gli atti, senza che niente gli sfugga. Poi "*ex probatis*", perché il giudice non può limitarsi a dar credito alle sole affermazioni; anzi deve aver presente che, durante l'istruttoria, la verità oggettiva possa essere stata offuscata da ombre indotte per cause diverse, come la dimenticanza di alcuni fatti, la loro soggettiva interpretazione, la trascuratezza e talvolta il dolo e la frode. È necessario che il giudice agisca con senso critico. Compito arduo, perché gli errori possono essere molti, mentre invece la verità è una sola. Occorre dunque cercare negli atti le prove dei fatti asseriti, procedere poi alla critica di ognuna di tali prove e confrontarla con le altre, in modo che venga attuato seriamente il grave consiglio di san Gregorio Magno: "*Ne temere indiscussa iudicentur*" (S. GREGORIO MAGNO, *Moralium* l. 19, can. 25, n. 46: PL 76,126)».

⁷⁷ Cf. M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti, la prova documentale e testimoniale e la loro portata processuale nelle cause ex can. 1095,1-2*, 339.

⁷⁸ Cf. A. STANKIEWICZ, *La certezza morale e la motivazione della sentenza*, in H. FRANCESCHI - J. LLOBELL - M. Á. ORTIZ (a cura di), *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della "Dignitas Connubi"*, Roma 2005, 243.

fidei, mostra una certa aderenza alla normativa codicistica e alla dottrina del Magistero pontificio⁷⁹.

Peraltro, anche il paragrafo secondo dell'art. 247 dell'Istruzione *Dignitas Connubii* assume come fonte diretta le indicazioni fornite dai Supremi Legislatori, laddove dispone: «*Ad certitudinem autem moralem iure necessariam, non sufficit praevalens probationum indiciorumque momentum, sed requiritur ut quodlibet quidem prudens dubium positivum errandi, in iure et in facto, excludatur, etsi mera contrarii possibilitas non tollatur*»; in tal modo si intende non solo ribadire il concetto tradizionale di certezza morale, ma si estromette esplicitamente la possibilità di utilizzare il criterio di prevalenza delle prove, precisando che non è sufficiente il *probabiliorismo*⁸⁰; tale criterio, infatti, non solo non si mostra in linea con il pensiero del Magistero pontificio, ma renderebbero vano il principio del *favor matrimonii*⁸¹.

Avendo come necessario punto di partenza i principi sinora enunciati, vale a dire il principio della libera proposizione delle prove e il principio della libera valutazione, nonché il concetto chiave di certezza morale, occorre ora comprendere quale valore attribuisce il diritto alle dichiarazioni delle parti, vale a dire a quello strumento probatorio fondamentale per la ricerca della verità.

2. L'evoluzione normativa circa l'apprezzamento probatorio delle dichiarazioni delle parti

Nel campo nel diritto processuale, dichiarare significa fondamentalmente affermare o manifestare al giudice ciò che si conosce intorno ad un fatto controverso o ai suoi protagonisti⁸². In modo più specifico, per dichiarazione di parte si intende ogni affermazione o negazione, ad opera di parti private, sui fatti rilevanti della causa e opportunamente portati al processo⁸³: ne consegue l'importanza rivestita dalle dichiarazioni delle parti, in qualunque tipo di giudizio, ai fini di una corretta istruzione del processo.

⁷⁹ Cf. *coram* Abbo, *decisio diei 3 iulii 1969*, in *RRDec* 51, n. 2, 704; *coram* Palestro, *decisio diei 16 maii 1990*, in *RRDec* 82, n. 10, 683.

⁸⁰ Cf. C. GULLO – A. GULLO, *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*, 255.

⁸¹ M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 415: «L'istruzione intende bandire la tesi della prevalenza delle prove, sia perché tale tesi non accoglie l'interpretazione autentica della certezza morale proposta dal magistero pontificio, sia perché nella pratica una tale regola renderebbe vano il principio del *favor matrimonii* che comporta che, se rimane un ragionevole dubbio, il giudice deve dichiarare *non constare* la nullità del matrimonio».

⁸² Cf. M. P. HILBERT, *La dichiarazione delle parti nel processo matrimoniale*, in *Periodica de re canonica*, 84 (1995), 746.

⁸³ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 423.

Negli ultimi decenni molti Autori in diverse occasioni hanno affrontato il tema delle dichiarazioni delle parti come mezzo di prova nel processo canonico⁸⁴, in virtù delle imponenti novità che in materia hanno apportato le nuove legislazioni, latina ed orientale; partendo dal dato legislativo, si è tentato infatti di interpretare nel migliore dei modi le novità in esso contenute, affinché potessero trovare piena attuazione nella prassi forense. Nella stessa direzione si è mosso il Pontificio Consiglio dei testi legislativi, emanando l'Istruzione *Dignitas Connubii*, al fine di risolvere autorevolmente non tanto possibili incertezze della legge processuale, quanto alcuni aspetti della prassi forense⁸⁵.

In effetti, vista l'enorme fatica mostrata dagli operatori di diritto ai vari livelli nel recepire correttamente la nuova disciplina sulla dichiarazione delle parti, non è mancato chi ha espresso la preoccupazione, dopo

⁸⁴ Sul tema si possono utilmente consultare: G. CABERLETTI, *Le dichiarazioni delle parti (artt. 177-182)*, in BONNET P. A. - GULLO C. (a cura di), *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione "Dignitas Connubii". Parte terza: la parte dinamica del processo (Studi Giuridici, LXXVII)*, Città del Vaticano 2008; M. Á. ORTIZ, *La valutazione delle dichiarazioni delle parti e della loro credibilità*, in *Ius Ecclesiae*, 19 (2007), 157-175; M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 387-416; M. J. ARROBA CONDE, *Le dichiarazioni delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, in J. E. VILLA - C. GNAZI (a cura di), *Matrimonium et ius*, Studi in onore del prof. Avv. Sebastiano Villegiante (Studi Giuridici, LXXI), Città del Vaticano 2006, 219-256; C. GNAZI, *Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, in *Rivista Diocesana Torinese* (2000), 19-23; E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, 73-135; J. M. SERRANO RUIZ, *Confessione e dichiarazione delle parti nella giurisprudenza della Rota*, in GHERRO S. (a cura di), *Confessione e dichiarazione delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, Atti del Convegno tenuto a Verona, Università degli Studi, il 10 maggio 2001, Padova 2003, 147-170; J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti. Il raggiungimento del principio della libera valutazione delle prove*, in *Fidelium Iura*, 12 (2002), pp. 139-177; M. P. HILBERT, *La dichiarazione delle parti nel processo matrimoniale*, 735-755; R. L. BURKE, *La confessio iudicialis e le dichiarazioni giudiziali delle parti*, in AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale (Studi Giuridici, XXXVIII)*, Città del Vaticano 1995, 15-30; M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, in *Ius Ecclesiae*, 5 (1993), 469-494; P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 3 (1990), 394-410; J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Criteria Psychologica ad aestimandas partium et testium declarationes in processibus ecclesiasticis*, in *Periodica de re canonica*, 79 (1990), 393-420.

⁸⁵ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 14; l'Autore sottolinea che «la D.C. è, per lo meno formalmente, un'istruzione e, come tale, sarebbe incomprensibile senza riferimento alla legge di cui intende essere strumento applicativo. Perciò il preambolo riafferma l'integrale vigenza delle leggi processuali del codice latino del 1983, alle quali bisogna riferirsi nell'interpretare l'istruzione stessa».

venticinque anni dalla promulgazione del Codice, di considerarla come «una novità mancata»⁸⁶.

Tuttavia, la centralità che occupano le dichiarazioni delle parti nel processo matrimoniale canonico non solo si evince dal disposto legislativo, ma discende altresì da criteri logici e razionali⁸⁷; in tal senso va letta la collocazione delle dichiarazioni delle parti non solo all'interno del titolo sulle prove, ma addirittura al primo posto tra i mezzi di prova⁸⁸: tale circostanza non può certamente essere casuale, ma esprime il pieno riconoscimento della loro idoneità a scoprire la verità dei fatti ed è indice della *superiorità morale* che il legislatore ha inteso attribuire a tale strumento d'indagine rispetto ad altri, «fino al punto da poter considerare provati pienamente certi elementi, pur determinanti per l'esito della causa, nonostante siano state solo le parti a rivelarli nel processo»⁸⁹.

Nella normativa attuale, pertanto, le dichiarazioni delle parti non solo sono ricomprese tra i mezzi di prova, ma hanno altresì la capacità di produrre prova piena, cioè di sostenere la certezza morale necessaria per pronunciare la sentenza, alle condizioni previste dal Codice⁹⁰.

La normativa contenuta nel Codice del 1983 ha sancito così il superamento della visione pessimistica sull'intervento delle parti alla ricerca della verità, seguendo gli appelli formulati, in tal senso, dal Magistero Pontificio che richiama alla collaborazione tutti i protagonisti del processo canonico, al fine di seguire lo scopo primario dello stesso, vale a dire «l'accertare autorevolmente e il porre in vigore la verità e il diritto ad essa corrispondente, relativamente all'esistenza o alla continuazione di un vincolo matrimoniale»⁹¹.

Sulla scia di tali indicazioni, il Legislatore ha rimosso il pregiudizio, tipico dell'impostazione precedente, «contro la veracità delle dichiarazioni delle parti, perché le parti (quelle pubbliche come quelle

⁸⁶ M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 76.

⁸⁷ Cf. E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, 73.

⁸⁸ Con riferimento alla collocazione dei canoni sulle dichiarazioni delle parti, Mons. Cesare Zaggia ha osservato che essa «sembra voler togliere quel pizzico di sospetto col quale la precedente normativa guardava alle deposizioni delle parti, cui veniva denegato ogni valore probatorio, con una sottesa sfiducia di fondo verso la persona umana». C. ZAGGIA, *Iter processuale di una causa secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico, in Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Padova 1984, 217.

⁸⁹ M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 77.

⁹⁰ Cf. M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 389.

⁹¹ PIO XII, *Allocutio ad Prelatos Auditores ceterosque officiales et administros Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis advocatos et procuratores*, 2 octobris 1944, in AAS, XXXVI (1944), 290. Tale interpretazione è stata confermata autorevolmente da Giovanni Paolo II, il quale ha sostenuto che «Questo riferimento teleologico alla verità è ciò che accomuna tutti i protagonisti del processo, nonostante la diversità dei loro ruoli». IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio ad romanam Rotam*, 29 ianuarii 2004, n. 6.

private) possono rendere un servizio alla verità, per cui non si sostiene la visione pessimistica e negativa dell'uomo, portato a mentire sempre in proprio favore, perfino in una questione importante e sacra com'è il matrimonio»⁹². Il Codice giovanneo-paolino ha rafforzato, così, il ruolo delle parti nella dinamica del processo, riconoscendo sia il loro dovere di contribuire alla ricerca della verità, sia taluni specifici diritti di azione e di difesa tutelati da garanzie inviolabili, simili a quelli previsti negli ordinamenti statuali⁹³.

Per comprendere appieno le modifiche salienti della nuova disciplina non si può prescindere da una sia pur breve sintesi dell'evoluzione normativa e giurisprudenziale, partendo dall'impostazione restrittiva del Codice precedente riguardo il valore probatorio delle dichiarazioni delle parti, per arrivare alla normativa attuale, soffermandosi altresì su quelle specificazioni che l'Istruzione *Dignitas Connubii* ha ritenuto necessario operare in proposito.

a. Valutazione delle dichiarazioni delle parti nel Codice piano-benedettino

È noto a tutti che nel Codice del 1917 il titolo IX «*De interrogationibus partibus in iudicio faciendis*» precedeva il titolo «*De probationibus*», essendo posto tra la normativa che disciplinava l'istanza e il titolo dedicato alle prove⁹⁴. Tale circostanza, «apparentemente estrinseca e formale, non era invece priva di significato e di conseguenze nella prassi giudiziale e nella dottrina»⁹⁵.

Già dal titolo della rubrica, come osserva acutamente Arroba Conde, si deduce che l'attenzione del Legislatore era diretta non tanto al risultato dell'interrogatorio, vale a dire alle dichiarazioni rilasciate dalle parti, quanto allo strumento, cioè allo svolgimento dell'interrogatorio, tant'è che i canoni 1742-1746 disciplinavano accuratamente la potestà del giudice di interrogare sotto giuramento, il dovere delle parti di rispondere, la facoltà di preparare e porre i quesiti, ma nulla dicevano con riferimento alle risposte⁹⁶.

Peraltro, nel contesto di tale sistematica codiciale, le confessioni delle parti, cioè quelle affermazioni rese *contra se e pro adversario*, erano inse-

⁹² M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 391.

⁹³ I. ZUANAZZI, *Le parti e l'intervento del terzo*, in AA.Vv., *Il processo matrimoniale canonico (Studi Giuridici, XXIX)*, Città del Vaticano 1994, 338.

⁹⁴ «*El Código de derecho canónico trata con acierto del interrogatorio judicial de las partes después del título sobre la instancia de la litis y antes del título de la pruebas*». L. DEL AMO, *Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales*, 28.

⁹⁵ M. J. ARROBA CONDE, *Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, 20.

⁹⁶ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 78.

rite nel primo capitolo del titolo decimo dedicato alle prove (cann.1747-1836), in una posizione prioritaria⁹⁷; in tal modo il Legislatore aveva inteso non solo dare rilevanza ai fini probatori alle sole dichiarazioni delle parti che avessero contenuto autoavversativo⁹⁸, ma altresì distinguere nettamente l'interrogatorio delle parti dalla confessione: mentre quest'ultima era considerata un vero e proprio mezzo di prova, anzi nelle cause contenziose era la «regina tra le prove»⁹⁹, fine dell'interrogatorio era semplicemente quello di portare a conoscenza del giudice il fatto che sta a fondamento della controversia, rendendo in tal modo più spedita la successiva fase istruttoria del processo.

L'interrogatorio delle parti, pertanto, non era considerato una prova in senso stretto, poiché si presumeva che le parti non fossero affidabili nel presentare le loro deposizioni in modo onesto e oggettivo¹⁰⁰: «nonostante gli ordinamenti processuali secolari si fossero liberati da simile pregiudizio, non mancavano voci in dottrina che lodavano la permanenza di quella regola nell'ordinamento canonico»¹⁰¹.

In concreto, l'interrogatorio costituiva un fine estraneo all'indagine che verteva intorno alla verità dei fatti controversi, come è evidenziato molto bene dalla dottrina del tempo¹⁰², la quale considerava la sistematica codicistica come una destrezza dell'ordinamento canonico: scopo dell'interrogatorio, secondo alcuni Autori, era semplicemente quello di correggere o integrare quanto affermato nel libello o in sede di contestazione della lite¹⁰³; secondo altri quello di provocare la confessione dell'avversario¹⁰⁴. Si riteneva, pertanto, necessario procedere all'interrogatorio, in maniera tale che, prima di iniziare la fase probatoria, si

⁹⁷ Cf. E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, 75.

⁹⁸ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, 20.

⁹⁹ M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 441.

¹⁰⁰ L'atteggiamento di scetticismo nei confronti delle parti, le cui affermazioni si consideravano a priori come non vere, affonda le sue radici in una *regola iuris* antica, secondo la quale «*nullus idoneus testis in re sua intelligitur*» (*Digesto*, lib. XII, tit. V, p. 10). Cf. E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, 79.

¹⁰¹ M. J. ARROBA CONDE, *Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, 20-21.

¹⁰² Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, p. 79. Per approfondire dettagliatamente il pensiero della dottrina del tempo l'Autore suggerisce J. L. ACEBAL, *Valoracion procesal de las declaraciones de las partes*, in AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canonico para profesionales del foro*, XII, Salamanca 1996, 317-320.

¹⁰³ F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum. IV. De Processibus*, 377.

¹⁰⁴ «*Interrogatorium est medium quo provocatur confessio adversarii*». F. ROBERTI, *De processibus II*, Romae 1926, 20.

potesse determinare più concretamente l'oggetto sul quale dovevano vertere le prove, risolvendo eventuali dubbi che potevano sorgere nel corso del processo.

Diversamente altra parte della dottrina, considerando l'interrogatorio uno strumento istruttorio necessario per scoprire la verità, non vedeva di buon occhio tale sistematica codicistica; ragion per cui, il fatto che l'interrogatorio fosse inserito fuori dal titolo concernente le prove, nel quale invece figuravano le confessioni delle parti, era considerato un'anomalia del diritto ecclesiale, che, in tal senso, si discostava dagli ordinamenti civili, che ponevano l'interrogatorio «sullo stesso piano degli altri mezzi di prova»¹⁰⁵.

Non manca peraltro chi, sulla base della sistematica del Codice, distingue confessione e interrogatorio come due atti diversi, prodotti in tempi diversi, con un doppio esame di ognuna delle parti¹⁰⁶, ricevendo le critiche di parte della dottrina che considerava tale interpretazione frutto di una falsa comprensione dei disposti normativi: infatti, non solo il Codice non richiedeva espressamente il doppio esame delle parti, ma tale prassi, peraltro diffusa presso alcuni Tribunali, rendeva il processo più lento, pesante e costoso¹⁰⁷.

Sulla base della suddetta sistematica codicistica, il Legislatore aveva, pertanto, inteso attribuire una diversa efficacia probatoria alla confessione giudiziale rispetto alle dichiarazioni.

Con riferimento alla prima, il can. 1751 disponeva che nelle cause d'interesse privato l'eventuale confessione di una parte liberava l'altra dall'onere della prova; diversamente nelle cause di interesse pubblico, come sono quelle matrimoniali, non assumeva totalmente valore probatorio: la differenza trovava la sua *ratio* nel fatto che le parti potevano disporre liberamente degli interessi privati, ma non del bene pubblico; ragion per cui se il confidente affermava essere verità ciò che pretendeva

¹⁰⁵ F. DELLA ROCCA, *Appunti sul processo canonico*, Milano 1960, 89.

¹⁰⁶ «Il processo canonico distingue un doppio esame giudiziale dei contendenti: 1) uno – previsto nel titolo nono: c. 1742-1746 – ha finalità principale di ottenere un'adeguata illustrazione della causa; 2) un altro – regolato nel capitolo primo del titolo X dedicato alle prove: c.1750-1753 – cerca di ottenere la cosiddetta confessione della parte che solleva la controparte dell'obbligo di affermare quello che si afferma in giudizio. Il primo esame normalmente verte sugli interrogatori preparati dal pubblico ministero o dal difensore del vincolo; mentre il secondo gira intorno alle posizioni formulate generalmente in senso affermativo e suggestivo dall'avvocato della parte avversa». J. J. GARCÍA FAÏLDE, *Las sentencias de la Rota Romana en 1955*, in *Revista Española de derecho canonico*, 21 (1966), 580-581.

¹⁰⁷ «Un examen especial que se haga de las partes, a mas de l'interrogatorio, con el fin concreto y exclusivo de provocar la confesion judicial, non lo menciona ningun canon». L. DEL AMO, *Interrogatorio y confesion en los juicios matrimoniales*, 91.

il suo avversario, costui non rimaneva liberato dall'onere di provare le sue affermazioni¹⁰⁸.

Tale trattamento legale era considerato non solo troppo severo, ma altresì contraddittorio, dato che nei processi penali - concernenti cause di bene pubblico - l'eventuale confessione del delinquente evitava il giudizio criminale, secondo quanto stabilito dal can. 1947¹⁰⁹.

Nelle cause matrimoniali, mentre la confessione dell'attore assumeva un valore molto importante - quantunque ciò dipendesse dalla circostanza in cui il convenuto si opponesse o meno alla nullità del matrimonio -, la confessione del convenuto era più discutibile, potendo essere conseguenza di una collusione tra le parti. Per quel che concerne la confessione extragiudiziale, il can. 1753 della legislazione allora in vigore, disponeva che il giudice era tenuto a stabilire il valore da attribuire ad essa, soppesando tutte le circostanze¹¹⁰: se oltre ad essere *contra se*, come corrisponde ad ogni confessione, era *pro matrimonio*, le era concesso un valore ammennicolare di grande importanza.

Diversamente dalla confessione, la dichiarazione giudiziale della parte contro la validità del matrimonio mancava di forza probante; il giudice doveva apprezzare liberamente le prove secondo la propria coscienza, senza che la legge determinasse espressamente nulla sul valore di alcuna di esse¹¹¹.

Dalla normativa prevista dal Codice piano-benedettino, dunque, nulla emergeva palesemente con riferimento al valore probatorio delle dichiarazioni delle parti nelle cause di bene pubblico¹¹²; solo nelle

¹⁰⁸ Cf. M. LEGA – V. BARTOCCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, II, Romae 1950, 644; F. ROBERTI, *De processibus II*, Romae 1926, 36. Con riferimento alle confessioni delle parti, Mons. Pompedda evidenzia come la dottrina che ruota attorno al Codice piano-benedettino non sembri univoca almeno nelle sue espressioni verbali; mentre secondo alcuni la confessione non ha alcuna forza probatoria non solo se il fatto asserito ridonda a favore di colui che confessa, ma anche nel caso in cui venga resa in una causa contro il valore del matrimonio; altri, come per esempio Lega-Bartocchetti, partendo dal presupposto che secondo l'intenzione del Legislatore la confessione è annoverata tra le prove, riconoscono che nelle cause private la confessione debba essere considerata come la migliore tra le prove, mentre nelle cause penali e disciplinari il valore della confessione subisce varie eccezioni. M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 441.

¹⁰⁹ Cf. B. FILIPAK, *De partium confessione in causis nullitatis matrimonii*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 95 (1970), 115.

¹¹⁰ Secondo quanto disposto dal can. 1753 del Codice Pio-Benedettino, la confessione extragiudiziale «*sive oretenus, ipsimet adversario aut aliis extra iudicium facta, dicitur extraiudicialis: eaque in iudicium deducta, iudicis est, perpensis omnibus rerum adiunctis, aestimare quanti facienda sit*».

¹¹¹ Cf. can. 1869, § 3 CIC 1917.

¹¹² Mentre con riferimento alla confessione giudiziale ed extragiudiziale, descritta dal

cause d'inconsumazione e d'impotenza, tuttavia, alle dichiarazioni delle parti veniva riconosciuto valore di prova con riferimento alla nullità del matrimonio, sempre che fossero sostenute sia dai testimoni *septimae manus*¹¹³, vale a dire persone che attestavano con giuramento la rettitudine dei coniugi e soprattutto la loro veridicità circa il fatto oggetto della controversia, sia da *aliis adminiculis aut argumentis* che corroborassero le dichiarazioni (can. 1975, § 2)¹¹⁴; in tal modo si intendeva dare valore sussidiario alle dichiarazioni rese dalle parti, dato che «lo stesso istituto del *testimonium septimae manus*, in quanto riguardante coloro i quali dovevano essere chiamati come testimoni sulla credibilità delle parti, in realtà stava evidenziando l'accettazione delle dichiarazioni delle parti come mezzi di prova che, se ritenute credibili, erano in grado di produrre la certezza morale»¹¹⁵.

Al fine di colmare la lacuna del Codice, che nulla diceva in modo esplicito con riferimento al valore probatorio delle dichiarazioni delle parti rilasciate a sostegno della propria tesi nelle cause concernenti il bene pubblico, il 15 agosto 1936 la Sacra Congregazione per i Sacramenti provvedeva ad emanare l'Istruzione *Provida Mater Ecclesia*¹¹⁶.

can. 1753 del CIC 1917, gli Autori confermano che si trattava di una *pronunciatio contra se* (L. DEL AMO, *Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales*, 179), con riferimento alle dichiarazioni delle parti dirette ad acclarare i fatti controversi e rilasciate a sostegno della propria tesi processuale (J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo derecho procesal canónico*, Salamanca 1992, 130), il Codice del 1917 ometteva *in toto* la definizione, sia che fossero rese in giudizio, sia fuori da esso. Cf. E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, 75.

¹¹³ Il processo canonico conosce questa figura nel Medioevo, in relazione alle cause d'impotenza, avendo ricevuto l'eredità di tale istituto dal diritto germanico: prendevano il nome di *juratores* o *sacramentales* ed avevano la funzione di attestare la verità di un fatto giurato. Sulla figura dei testimoni di settima mano si fa riferimento a A. D'AVACK, *Cause di nullità e divorzio nel matrimonio canonico*, Firenze 1952, 710-718.

¹¹⁴ Il canone 1975, § 2 del Codice Pio-Benedettino contemplava la figura dei c.d. testimoni di settima mano: «*Testimonium septimae manus est argumentum credibilitatis quod robur addit depositionibus coniugum; sed vim plenae probationis non obtinet, nisi aliis adminiculis aut argumentis fulciatur*». Tale previsione legislativa «non permetteva di arrivare alla dichiarazione di nullità nelle cause di impotenza e d'inconsumazione con la sola deposizione delle parti la cui credibilità fosse stata testimoniata da persone che avessero diretta conoscenza dei coniugi e che, a loro volta, fossero degne di fede. Infatti, il § 2 del canone esigeva "*alios adminiculos aut argomentos*" e il can. 1976 prescriveva, per dette cause, l'ispezione corporale fatta dai periti "*nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat*". J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 150.

¹¹⁵ M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti, la prova documentale e testimoniale e la loro portata processuale nelle cause ex can. 1095,1-2*, 342.

¹¹⁶ SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum, Provida Mater*, 15 augustii 1936, in AAS, XXVIII (1936), 313-361.

Tale intervento legislativo comportava sicuramente un certo progresso da un punto di vista formale e sistematico, alla luce del fatto che l'Istruzione includeva in un'unica rubrica (*De partium depositionibus*), ubicata nella parte relativa alle prove, sia le dichiarazioni delle parti sia le confessioni; tuttavia, non comportava un ulteriore progresso ai fini valutativi¹¹⁷, poiché alle dichiarazioni delle parti non era riconosciuto alcun valore probatorio, senza peraltro distinguere tra i vari tipi di dichiarazione¹¹⁸: a tal proposito, è stato accertamente evidenziato che «la scelta sistematica della *Provida Mater* poteva dirsi sufficiente a chiarire l'inutilità del doppio esame delle parti, in quanto la confessione altro non è che un'eventuale risultato dell'interrogatorio, riguardante la qualifica e il valore di alcune tra le risposte delle parti. Invece, in materia di "valutazione", sia il Codice che la *Provida Mater*, nonché la legislazione orientale, non lasciavano spazio a dubbi»¹¹⁹.

L'art. 117 dell'Istruzione, infatti, disponeva in modo chiaro ed esplicito: «*Depositio iudicialis coniugum non est apta ad probationem contra valorem matrimonii constituendam*», negando alle parti la possibilità di poter fornire una dichiarazione contro la validità del loro matrimonio¹²⁰; questa deposizione costituiva tutt'al più un ammennicolo, a condizione che venisse rafforzato da altri mezzi di prova, ma di per sé non valeva nulla. A tal proposito, è stato autorevolmente sostenuto che tale «negazione di valore probatorio era programmaticamente totale, in linea, per così dire, di principio»¹²¹.

La suddetta scelta sistematica della *Provida Mater* di inserire ogni dichiarazione delle parti tra i mezzi di prova, vista la loro non idoneità a provare la nullità del matrimonio, finiva per aggravare la severità del disposto codiciale: infatti, l'opzione scelta dall'Istruzione portava a riconoscere valore probatorio a tutte le dichiarazioni delle parti, siano confessioni o meno, purché fossero a favore della validità del vincolo¹²².

¹¹⁷ Cf. E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria* 79.

¹¹⁸ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 79-80.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Il disposto contenuto nell'art. 117 della Istruzione *Provida Mater* si fondava sostanzialmente «su una visione pessimistica dell'uomo, sollecitato a mentire a proprio vantaggio, anche se idealmente giustificato nel principio fondamentale comune a tutti i processi per cui nessuno è capace di provare per propria utilità». M. F. POMPEDDA, *La questione dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati civilmente risposati*, in *Studi di Diritto Matrimoniale Canonico*, Milano 1993, 504.

¹²¹ P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 398.

¹²² Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 80. Infatti se l'art. 117 negava ogni valore probatorio alle "deposizioni" della parte rese contro la validità del matrimonio, l'art. 116 della *Provida Mater*, relativo

Ciò è stato all'origine di alcune conseguenze negative, poiché con riguardo alle diverse dichiarazioni delle parti si sono generate ambiguità ed incertezze terminologiche, dato che la stessa giurisprudenza definiva confessione qualunque dichiarazione contraria al matrimonio, senza prendere atto se fosse favorevole o meno alla posizione processuale del dichiarante. Tale confusione terminologica, peraltro, aveva reso meno chiaro il differente valore probatorio che il Legislatore aveva inteso attribuire ai diversi tipi di dichiarazioni, portando ad inserire in modo indiscriminato la valutazione dei diversi tipi di dichiarazioni nell'ampio, e talvolta, indefinito, concetto della discrezionalità del giudice.

Conseguenza diretta di ciò è stata la considerazione delle affermazioni rese dalle parti, siano esse confessioni o dichiarazioni, come semplici ammenicoli¹²³, il cui valore risulta accresciuto se favorevole alla validità del vincolo; infatti, a causa della generale diffidenza che gravava su qualunque posizione contraria al matrimonio, si è ritenuto che quanto dicono le parti, pur potendo aiutare a scoprire la verità, anche quando affermano fatti contrari alla validità del vincolo, è solamente un *initium probationis*¹²⁴.

La posizione rigida ed assoluta assunta dalla *Provida Mater* è frutto del principio fondamentale secondo cui nessuno è idoneo a provare per propria utilità, poiché chiunque può mentire a proprio favore¹²⁵. Tuttavia non si pone perfettamente in linea con la tradizione canonica: a tal proposito, nell'interessante analisi storica concernente la genesi della normativa sulle dichiarazioni delle parti, Llobell ricorda che già alla fine del '500, Sánchez «aveva manifestato un atteggiamento rispettoso della dignità dei coniugi sia della libertà del giudice nel valutare le loro dichiarazioni, pur negando l'applicazione del concetto di "confessione giudiziaria" a tali dichiarazioni e anche se i brani relativi lasciano adito a soluzioni opposte»¹²⁶.

alla confessione extragiudiziale, disponeva: «*Confessio extrajudicialis coniugis, quae adversus matrimonii valorem pugnet, prolata ante matrimonium contractum, vel post matrimonium, sed tempore non suspecto, probationis admeniculum constituit a iudice recte aestimandum*».

¹²³ La dottrina, infatti, sosteneva: «*Haec depositio ad summum constituent "adminiculum" seu quid accessorium quod iuvare potest in detegenda veritate si aliis mediis et conformationibus roboretur, sed per se nihil valet, omni vi probandi caret*». M. LEGA – V. BARTOCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, 169.

¹²⁴ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, 22.

¹²⁵ «*Nemo robat cum loquator in suam utilitatem: unusquisque in proprium commudum mentiri potest*». M. LEGA – V. BARTOCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, 169; Cf. M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 442; G. CABERLETTI, *Le dichiarazioni delle parti* (artt. 177-182), 353.

¹²⁶ J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni*

Lo stesso Autore richiama, altresì, una normativa promulgata mezzo secolo prima dell'entrata in vigore del Codice Pio-Benedettino, vale a dire l'Istruzione del Sant'Ufficio del 1868, concernente la procedura amministrativa per la dichiarazione di morte presunta¹²⁷, ripromulgata il 12 marzo 1910 in occasione di una causa sottoposta all'esame della Sacra Congregazione per i sacramenti¹²⁸. In seguito alle difficoltà in cui si trovarono i vescovi della Calabria e della Sicilia, a causa del terremoto del 1908, la Congregazione aveva sostenuto che le dichiarazioni delle parti potevano far fede piena in sostituzione dei documenti accreditativi, al fine di far celebrare il matrimonio ecclesiale. L'Istruzione del 1868 risulta, pertanto, interessante ai nostri fini poiché, per la dichiarazione di morte presunta, il *testis unus* era considerato come prova sufficiente, qualora questi fosse credibile e vi fossero gravi ammenicoli secondo il libero apprezzamento di colui che era addetto alla procedura¹²⁹.

Fino all'entrata in vigore del Codice attuale vigeva, ad ogni modo, il principio positivamente stabilito nell'art. 117 della *Provida Mater*, secondo cui la deposizione del coniuge non sarebbe idonea a provare la nullità del matrimonio.

Tuttavia, ci sarebbe da discutere circa l'affermazione secondo la quale nel previgente sistema era negato ogni valore probatorio alle dichiarazioni delle parti nelle cause concernenti il bene pubblico¹³⁰; è vero che il disposto chiaro ed esplicito contenuto nell'art. 117 della *Provida Mater* non lascia

delle parti, 140. In particolar modo, a sostegno delle proprie affermazioni l'autore riporta in nota un brano tratto dal *De sancto matrimonii sacramento*: «*Licet ad sponsalia dissolvenda satis sit confessio utriusque sponsi ut diximus (lib. 1, disp. 72, n. 2), verum ad dissolvendum matrimonium minime sufficere, si uterque conjux non stans pro matrimonio, id est, patens id dissolvi fateatur impedimentum dirimens. Quia in causa matrimonii non statur litigantium confessioni (...). Quod verum est, licet fama impediendi cum tali confessione concurrat. Quia confessio ea cum sit in confidentium favore, nihil probat, et fama, per se non satis est*» (T. SÁNCHEZ, *De Sancto Matrimonio Sacramento*, Ludguni 1739, lib. VIII, disp. 25, n. 12; lib. II, disp. 45, n. 33).

¹²⁷ S.S.C. SANCTI OFFICII, *Instructio ad probandum obitum alicuius coniugis*, 1868, in AAS, 2 (1910), 199-203.

¹²⁸ SACRA CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *causa Messanen seu Rheginen, Pre-suntionis de morte*, 12 martii 1910, in AAS, 2 (1910), 199.

¹²⁹ Cf. J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 152-153.

¹³⁰ Non si può sottacere come taluni Autori, partendo dal testo dei canoni, ritengono che il Codice del 1917 riconosceva implicitamente alle dichiarazioni delle parti un qualche valore probatorio anche nelle cause di nullità del matrimonio: infatti, il can. 1742, § 1 (*ludex ad erudendam veritatem facti quod publice interest ut extra dubium ponatur, debes partes interrogare*) prevedeva l'obbligo di interrogare le parti al fine di accertare la verità nelle cause pubbliche e raggiungere in tal modo la certezza morale. Cf. J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 151.

spazio a dubbi in tal senso, ma non si può certamente ritenere che un'Istruzione amministrativa possa abrogare quanto prescritto dalla legge¹³¹.

In effetti, come già anticipato, il can. 1795 del Codice piano-benedettino, prevedeva almeno un caso specifico, vale a dire le cause d'inconsumazione e d'impotenza, in cui alle dichiarazioni delle parti veniva attribuito valore di prova piena nelle cause di bene pubblico, cosicché la dottrina poteva giustamente affermare che l'auspicata innovazione legislativa conteneva, in realtà, i suoi presupposti nel diritto vigente¹³².

b. Incidenza delle disposizioni normative intercodicali e della prassi giurisprudenziale ai fini dell'evoluzione normativa

Al fine di mitigare la rigidità del disposto legislativo previsto dalla *Provida Mater*, venivano emanate alcune norme particolari, che davano la possibilità di raggiungere la certezza morale soltanto attraverso le dichiarazioni delle parti, considerate, in tal modo, vere prove e non semplicemente ammennicoli, sebbene fossero contrarie alla validità del matrimonio. Precursore dei suddetti interventi legislativi può, senza dubbio, essere considerato il Magistero del Pontefice Pio XII che, nel già citato discorso tenuto nel 1942 alla Rota Romana, propugnava il riconoscimento del principio del libero apprezzamento delle prove da parte del giudice; pur non essendo estraneo al diritto canonico, tale principio si scontrava con diversi limiti e prescrizioni, con riferimento ai quali si rendeva necessaria una modifica¹³³.

Pertanto, «lo stesso Pontefice, avendo affermato la possibilità dell'intervento del legislatore, ebbe occasione di legiferare nella sua veste di Prefetto del Sant'Ufficio»¹³⁴, emanando le norme particolari per il Vicariato Apostolico della Svezia, in merito alle cause matrimoniali *contra bonum sacramenti ex parte acatholicorum*¹³⁵.

¹³¹ Cf. I. A. ABBO, *Questiones quaedam circa probationes in causis matrimonialibus*, in *Periodica de re canonica*, 59 (1970), 14-22.

¹³² Cf. I. GORDON, *De nimia processum matrimonialium duratione: Factum-Causae-Remedia*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 58 (1969), 690-693.

¹³³ «Per rendere sicura la oggettività di questa certezza, il diritto processuale stabilisce ben definite regole d'inchieste e di prove. Si richiedono determinate prove o corroboramenti di prove; altre sono invece indicate per insufficienti; si costituiscono speciali uffici e persone, incaricati durante il procedimento di tenere innanzi agli occhi, affermare e difendere determinati diritti o fatti. Che cosa è questo se non un giusto formalismo giuridico, che riguarda talvolta più il lato materiale, tal'altra più il lato formale del processo o del caso giuridico?». Pio XII, *Allocutio ad Prelatos Auditores ceterosque officiales et ministros Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis advocatos et procuratores*, 1 octobris 1942, n. 3.

¹³⁴ J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 157.

¹³⁵ SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Regulae servandae in Vicariatu Apostolico Sueciae in*

Oggetto dell'Istruzione in esame sono le dichiarazioni del coniuge non cattolico, ma comunque battezzato, che chiede la nullità del matrimonio celebrato precedentemente alla sua conversione per vizio o difetto del consenso.

Il documento in esame, citando testualmente un passo del Gasparri, il quale a sua volta traeva fondamento nel pensiero di De Lugo, ma anche di Sánchez, stabiliva che il giudice potesse raggiungere la certezza morale sulla base della sola dichiarazione della parte, a condizione che ci fosse sicurezza sulla loro credibilità¹³⁶; ragion per cui, anche in assenza di ulteriori prove o della dichiarazione della parte convenuta, come accade spesso nella fattispecie della simulazione del consenso, il giudice poteva dedurre la credibilità della parte dalla sincera volontà della conversione al cattolicesimo¹³⁷. Tali norme giustificano il valore della dichiarazione di colui che chiede la nullità del matrimonio, partendo dal presupposto che i fatti oggetto dell'indagine appartengono spesso alla sfera intima, per cui la parte è la persona più idonea a riferirli nel processo e merita credito, specialmente se il racconto è caratterizzato da una logica intrinseca e lineare¹³⁸.

Alcuni anni più tardi il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica concedeva similmente delle norme processuali speciali, ora riportate nel Codice attuale quali fonti del can. 1536, § 2, per alcune Chiese particolari¹³⁹, «estendendo l'oggetto alle dichiarazioni delle parti in qualsiasi

pertractandis causis de nullitate matrimonii ex vitio consensu acatholicorum qui ad fidei catholica se convertere volunt: a) Decretum, 12 novembre 1947, b) Instructio servanda, 12 giugno 1951, in X. OCHOA, Leges Ecclesiae III, n. 22222n e in Z. GROCHOLEWSKI (a cura di), Documenta recentiora circa rem matrimoniam et processualem 2, Romae 1980, nn. 5413-5444.

¹³⁶ Cf. M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 444.

¹³⁷ «Nelle norme per il Vicariato di Svezia [...] il punto di maggior significato è costituito dalla considerazione che merita l'esperienza della conversione come motivo del processo. Non credo esagerato sostenere che, nella *ratio* di queste norme, l'esperienza illuminante della conversione assurga a criterio ermeneutico nel valutare le dichiarazioni del convertito sui fatti da accertare, senza che l'ovvia distinzione tra la sincerità della conversione e la verità oggettiva dei fatti narrati nel processo autorizzi a porre ognuna delle questioni su piani del tutto diversi e distaccati, essendo la stessa persona a riferire dell'una e dell'altra. L'evidente differenza tra la sincerità soggettiva della conversione, come chiave con la quale il convertito interpreta il suo passato, e l'obiettività dei fatti che dichiara, non è considerata di ostacolo per la scoperta della verità». M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 82; cf. altresì J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 157-158.

¹³⁸ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, 26.

¹³⁹ SUPREMUM TRIBUNAL SIGNATURAE APOSTOLICAE, *Rescripto*, 10.11.1970, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, IV, Roma 1974 n. 5918. Tale rescripto, concesso alla Conferenza Episcopale

tipo di causa di nullità»¹⁴⁰; tali norme riconoscevano valore probatorio alle dichiarazioni delle parti, al fine di raggiungere la certezza morale, a condizione che: «esse sono concordi; le parti stesse sono degne di fede; è rimosso ogni pericolo di collusione; ci sia almeno un teste al di sopra di ogni eccezione; concorrano con quelle stesse dichiarazioni presunzioni, indizi ed altri ammenicoli»¹⁴¹.

Ulteriore conferma delle reticenze che circondavano l'apparente avanzamento tecnico prospettato dalla *Provida Mater* è data dalla legislazione promulgata nel 1950 per le Chiese Orientali, nella quale il Legislatore ritorna alla sistematica prevista dal Codice latino, separando l'interrogatorio delle parti dalla confessione, inserendolo al di fuori dal titolo dedicato alle prove.

Di fatto la prescrizione categorica contenuta nell'art. 117 della *Provida Mater*, almeno nella sua interpretazione più stretta, non è stata accolta né dalla giurisprudenza¹⁴², né dalla dottrina¹⁴³.

È un dato comune che, anche nelle cause concernenti un bene pubblico, la giurisprudenza non ha mai espunto dalla valutazione probatoria le dichiarazioni giudiziali delle parti anche laddove si trattasse di deposizioni *pro se et contra vinculum*; al contrario le ha costantemente comparate col resto del materiale probatorio, disattendendo in tal modo la normativa in vigore che le considerava completamente inutilizzabili come prove.

In effetti, come ricorda Mons. Pompèdda, già sotto la vigenza del Codice Pio-Benedettino, venivano emanate alcune sentenze *pro nullitate matrimonii* sull'esclusiva base della dichiarazione del coniuge, ritenuto assolutamente credibile¹⁴⁴; pertanto, ignorando sostanzialmente

del Belgio, successivamente venne esteso alle Conferenze Episcopali dell'Inghilterra e dell'Irlanda.

¹⁴⁰ M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 82.

¹⁴¹ P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 399.

¹⁴² «La giurisprudenza rotale presto capì di dover disattendere il divieto della *Provida Mater* e ritenne utile mezzo di prova le dichiarazioni delle parti, anche quando mostravano fatti contrari al vincolo, visti i personalissimi dati chiamati in causa nell'atto costitutivo del matrimonio, sui quali nessuno può riferire meglio che i diretti interessati». M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*, 101.

¹⁴³ Diversi Autori non esitarono a considerare l'art. 117 della *Provida Mater* un grave ostacolo per scoprire la verità, almeno in certi tipi di cause. Cf. I. GORDON, *De nimia processum matrimonialium duratione: Factum-Causae-Remedia*, 687-694; B. FILIPIAK, *De confessione partium*, 125; P. FELICI, *Formalitates iuridicae et aestimatio probationum in processu canonico*, 181.

¹⁴⁴ M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 445: «La sentenza *coram Mattioli* del 24 marzo 1956

la normativa allora in vigore, i giudici riconoscevano le dichiarazioni delle parti come mezzi di prova al fine di raggiungere la certezza morale per provare la nullità del matrimonio: in pratica, «la giurisprudenza non ha esitato a riferirsi alle dichiarazioni delle parti come *initium probationis, fundamentum probationis*, oppure *regina probationum*; comunque, come *probatio probanda*»¹⁴⁵.

Sulla scia di queste affermazioni, anche la dottrina si discostava dall'interpretazione codicistica fornita dall'art. 117 dell'Istruzione; in particolar modo, Padre Ignazio Gordon riteneva che tale norma non solo fosse motivo di ritardo dei processi matrimoniali, ma che costituisse altresì una difficoltà enorme nei giudizi concernenti i capi di nullità sulla condizione e soprattutto sulla simulazione, in cui spesso la confessione della parte rappresentava l'unica prova. Pertanto, auspicava l'introduzione di una norma che, in assenza di ulteriori prove, assegnasse valore di prova piena alle confessioni giudiziali della parte, la cui veridicità fosse attestata dai testi di credibilità¹⁴⁶.

Alcuni anni più tardi il Presidente della Commissione Pontificia per la revisione del Codice, il Card. Pericle Felici, ricordando che l'art. 117 della *Provida Mater* non veniva seguito alla lettera dalla giurisprudenza rotale, sosteneva che alle dichiarazioni delle parti, anche se rese dal presunto simulatore, non potesse essere negato in modo assoluto valore probativo, soprattutto se concorrevano con altri elementi di prova, come indizi ed ammenicoli confermativi della tesi esposta dal dichiarante¹⁴⁷.

riconosceva la nullità del matrimonio quasi esclusivamente sulla base della deposizione dell'attrice che aveva subito il *metus* e che era ritenuta assolutamente credibile (vol. 48, 1956, 284 ss.). La stessa sentenza, dopo la prima istanza, divenne subito esecutiva per la concessione del Sommo Pontefice. Parimenti anche la sentenza *coram Felici* del 2 aprile 1957 pronunziava la decisione per la nullità basandosi molto sulla deposizione dell'attrice, ancora in materia di *metus* (vol. 49, 1957, 258 ss.). Anche questa sentenza fu resa esecutiva subito dopo il primo grado di giudizio. Neppure la deposizione del *simulante* può essere disattesa, anzi può avere il suo valore probatorio – scriveva il Card. Pericle Felici –, decisivo o no per la nullità a giudizio del giudice».

¹⁴⁵ M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti, la prova documentale e testimoniale e la loro portata processuale nelle cause ex can. 1095,1-2*, 342.

¹⁴⁶ L'Autore riteneva infatti che, stante la normativa allora in vigore, nei casi in cui non si potessero espletare nuove prove, nonostante non vi fossero dubbi circa la credibilità della parte, «*sententia negativa contra rei veritatem et non sine animarum detrimento danda erit*». I. GORDON, *De nimia processum matrimonialium duratione: Factum-Causae-Remedia*, 687-688.

¹⁴⁷ Cf. P. FELICI, *Formalitates iuridicae et aestimatio probationum in processu canonico*, in *Communicationes* 9 (1977), 181. L'Autore ritiene che, di fronte alla dichiarazione della parte, che «ricorda bene i fatti, è perfettamente libera, è cosciente della responsabilità davanti a Dio con il giuramento ed è d'altronde dichiarata degna di fede», non si può negare in modo assoluto valore probativo alla sua deposizione «soprattutto se concorrono altri indizi, ammenicoli a favore della tesi sostenuta».

La prassi giurisprudenziale poc'anzi citata e le normative particolari concesse ad alcune nazioni non potevano non influire sulla nuova legislazione: sarà, pertanto, «la normativa del Codice del 1983 a modificare radicalmente questa tendenza, o meglio questa mentalità canonistica, così che ci sembra possa dirsi che il paragrafo 2 del can. 1536 manda all'aria in qualche modo quell'art. 117, trovando il suo complemento nel can. 1679, precisamente in materia di cause matrimoniali»¹⁴⁸.

c. Dai lavori della Commissione codificatrice fino alla stesura del Codice giovanneo-paolino

L'attuale disciplina in materia di valore probatorio delle dichiarazioni delle parti non può essere pienamente compresa senza una sia pur breve analisi dei testi della riforma del testo codiciale¹⁴⁹, in cui si evince il diverso apprezzamento verso le dichiarazioni delle parti, considerate non più come semplici ammennicoli, ma come prove¹⁵⁰.

Tale volontà di attribuire forza probatoria si concretizza innanzitutto nella «decisione di modificare la normativa sulla “confessione giudiziale” concretamente sostituendo il termine “confessione” con quello di “dichiarazioni delle parti” nella rispettiva rubrica e nei disposti normativi, pur trattando insieme i due istituti»¹⁵¹. Già il primo documento edito

¹⁴⁸ M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 445.

¹⁴⁹ Cf. J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 159-173, al quale si rimanda. L'Autore, infatti, conduce un interessante studio sulla genesi delle norme sulle dichiarazioni delle parti, mediante una dettagliata analisi di documenti editi e non, partendo dal presupposto che l'analisi della genesi del testo codiciale aiuta a comprendere la *mens legislatoris*.

¹⁵⁰ Le proposte prese in studio nei lavori di codificazione vanno dalla considerazione puramente ammennicolare all'attribuzione di prova piena in modo quasi automatico, fino alla soluzione adottata con i canoni 1535, 1536 e 1679.

¹⁵¹ M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 393. A tal proposito, Llobell, dopo aver sottolineato che la Commissione codificatrice del 1983, rettificando quanto stabilito nel Codice del 1917 e nell'Istruzione *Provida Mater*, volle attribuire valore probatorio alle dichiarazioni delle parti nelle cause matrimoniali, sostiene che «a tale scopo fu modificata la normativa sulla “confessione giudiziale”. Questo modo indiretto – ma evidente – di riuscire a ottenere la finalità prefissata comportava e comporta il pericolo di attribuire alle dichiarazioni delle parti nelle cause di nullità di matrimonio il valore di prova piena che ha la confessione nelle cause private (cf. CIC 1917, can. 1751; CIC 1983, can. 1536, § 1). Infatti, la Commissione, consapevole dell'inadeguatezza di tale istituto per le cause matrimoniali, sostituì il termine “confessione” per quell'altro di “dichiarazioni delle parti” nella rispettiva rubrica e nei disposti normativi, pur trattandoli insieme (cf. cann. 1536, § 2 e 1679). In realtà, quantunque la parte (attrice o, formalmente, convenuta) affermi di aver simulato o viziato il consenso matrimoniale, o di essere sottoposta, al momento della celebrazione del matrimonio, ad un impedimento dirimente non dispensato, detta affermazione non

della commissione codificatrice, la *Relatio Sabattani 1970*¹⁵² prevede il nuovo titolo sulle dichiarazioni delle parti in sostituzione di quello del Codice piano-benedettino sulla confessione¹⁵³.

Secondo quanto espresso dalla Commissione di revisione per il Codice, la collocazione delle dichiarazioni delle parti al primo posto tra le prove è indice non solo della capacità riconosciuta a tale mezzo probatorio per la scoperta della verità, ma anche della sua superiorità morale rispetto agli altri strumenti d'indagine¹⁵⁴, «fino al punto da poter considerare provati certi elementi, pur determinanti per l'esito della causa, nonostante siano state solo le parti a rivelarli nel processo»¹⁵⁵.

Tappa fondamentale nell'opera di revisione del Codice è la stesura nel 1976 dello *Schema* definitivo dei canoni concernenti tutto il diritto processuale¹⁵⁶, laddove i canoni 177 e 178 contengono il futuro testo del can. 1536, mentre il canone 343 dispone quanto successivamente sarà ripreso dall'attuale can. 1679; in particolar modo, secondo il disposto del can. 178, spetta al giudice stimare il valore probatorio delle confessioni extragiudiziali delle parti e delle loro dichiarazioni, insieme alle altre circostanze di causa; con riferimento alle confessioni giudiziali dispone che non si attribuisce mai valore di prova piena, a meno che non vi siano altri elementi corroborativi¹⁵⁷. Solo successivamente, nell'adunanza del 25 novembre del 1978 si forma un testo che sostanzialmente corrisponde all'attuale can. 1536, § 2, dato che viene espunta la consi-

può essere considerata "confessione", perché mancante di un elemento essenziale: "contra se peracta" (CIC 1917, can. 1750; CIC 1983, can. 1535)». J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 175-176.

¹⁵² Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Opera consulto rum in apparandis canonum schematibus. De iure processuali recognoscendo: IV. Nonnullae precipue immutationes (Relatio Sabattani 1970)*, in *Communicationes*, 2 (1970), 184-191.

¹⁵³ Cf. *Relatio Sabattani 1970*, n. 16, 185-186.

¹⁵⁴ Nella relazione sui lavori di revisione del Codice viene sottolineato, dal *Coetus de iure processuali*, che le prove sono state ordinate «iuxta momentum maius singulis probationibus tribuendum»; in *Communicationes*, 2 (1970), 185.

¹⁵⁵ M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 77.

¹⁵⁶ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus*, in *Communicationes*, 8 (1976) (per i *Praenotanda*), *Communicationes*, 10 (1978), 67-296 (per i cann. 1-101), *Communicationes*, 11 (1979), 67-296 (per i cann. 102-449).

¹⁵⁷ «De vi probatoria declarationis partium, cuius in praesenti Codice nulla datur taxatio, schema proponit quendam indicem valoris hoc modo: a) confessio extrajudicialis et partium declarationes quae non sint confessiones aliquam vim probandi habere possunt, a iudice aestimanda una cum ceteris causae adiunctis. b) iudiciali confessioni in causis quae respiciunt bonum publicum numquam vis plenae probationis tribui potest nisi alia accedant elementa quae eam ammodo corroborent» (can. 178), in *Communicationes*, 8 (1976), 188.

derazione circa la confessione extragiudiziale e si unificano in un solo paragrafo i due del sopraindicato can. 178 dello schema, prevedendo così una disciplina unificata per la confessione e la dichiarazione rese dalla parte in giudizio¹⁵⁸.

È nella riunione del 29 marzo 1979 che, invece, viene discusso il testo dell'attuale can. 1679; rigettando la proposta di sopprimere il can. 343 concernente le dichiarazioni delle parti nelle cause di nullità del matrimonio, la commissione ribadisce la necessità di servirsi dei testi di credibilità¹⁵⁹, fermo restando che da soli non possono essere considerati sufficienti a raggiungere la certezza morale, essendo fondamentale valutare tutto il complesso degli atti; in tal modo, tale testo perviene immutato nell'attuale canone 1679, senza subire ulteriori modifiche.

Infatti, come ricorda Joaquìn Llobell nel suo accurato studio sulla genesi delle norme concernenti il valore probatorio delle dichiarazioni delle parti, i canoni 178 e 343 «non furono oggetto di studio da parte della Congregazione Plenaria del 1981, né subirono alcuna modifica sullo Schema 1982 (cann. 1536 e 1679) né dal testo promulgato nel 1983, in cui conservarono la stessa numerazione dello Schema 1982»¹⁶⁰.

Mediante i canoni 1536, § 2 e 1679, il nuovo Codice ha riconosciuto la capacità delle dichiarazioni delle parti di produrre la certezza morale nell'animo del giudice e, quindi, la possibilità di costituire prova piena: alla luce della disciplina in vigore, infatti, le confessioni delle parti e le loro dichiarazioni in giudizio possono avere un qualche valore di prova, che il giudice può valutare liberamente, secondo la propria coscienza; possono avere, però, valore di prova piena, se corroborate da alia elementa i quali, nelle cause di nullità matrimoniale, constano di indizi, ammennicoli e, si fieri potest, di testimoni che garantiscano la credibilità delle parti stesse¹⁶¹.

¹⁵⁸ Cf. P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 399. La proposta di modifica dei cann. 177 e 178 dello Schema del 1976 affonda le sue ragioni nel fatto di voler rendere più chiara la libera valutazione del giudice con riferimento alle dichiarazioni delle parti e la loro capacità di produrre la certezza morale. Sulla base di tale modifica il nuovo testo del can. 177 diventerà senza alcuna modifica il can. 1536 del nuovo Codice, mentre la nuova versione del can. 178, con qualche lieve correzione di stile, sarà uguale al can. 1537. Cf. cann. 177-178, in *Communicationes*, 11 (1979), 103-104.

¹⁵⁹ «Nell'adunanza a del 29 marzo 1979 del *coetus studiorum de processibus* un consultore propose di sopprimere il can. 343 sulle cause di nullità di matrimonio, considerando sufficiente il prescritto della norma generale sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti. Il suggerimento non piacque agli altri consultori perché il canone sul processo matrimoniale aggiunge a quello ordinario la necessità di servirsi dei testi di credibilità delle parti, quantunque "si fieri potest"». J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 171.

¹⁶⁰ *Ibidem*, 173.

¹⁶¹ J. LLO BELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 173.

Tale assetto normativo può comunque essere considerato un'estensione a tutti i tipi di dichiarazioni delle parti di quanto già previsto dal Codice precedente al can. 1795 con riferimento alle cause d'impotenza e d'inconsumazione¹⁶²; in questi termini si può comprendere più facilmente il significato dell'evoluzione nella materia in questione, come ha evidenziato accortamente la dottrina¹⁶³.

Se da un punto di vista formale si denota un'innovazione, determinata dalla collocazione sistematica della suddetta materia nel capitolo dedicato alle prove, con la conseguente attribuzione di valore probatorio alle dichiarazioni delle parti, da un punto di vista sostanziale c'è una certa continuità; ciò non sminuisce certamente la portata innovativa della nuova legge, ma aiuta a comprendere in termini più realistici l'effettiva rilevanza¹⁶⁴.

3. Le dichiarazioni delle parti alla luce della legislazione attuale

Mediante le nuove disposizioni emanate dal Legislatore sono state elevate a legge universale quelle norme particolari concesse dapprima al Vicariato di Svezia ed estese successivamente alle Conferenze Episcopali dell'Inghilterra e dell'Irlanda, stabilendo in tal modo regole chiare, idonee a superare gli effetti negativi sorti dopo l'emanazione dell'Istruzione *Provida Mater*, vale a dire l'ambiguità terminologica e la confusione circa il diverso peso probatorio attribuito alle dichiarazioni delle parti¹⁶⁵.

Il Codice attuale, nel definire e disciplinare le dichiarazioni delle parti, adopera una maggiore perfezione terminologica: innanzitutto, occorre distinguere la dichiarazione giudiziale da quella extragiudiziale, laddove la prima è resa davanti al giudice, la seconda fuori dal contesto giudiziale; ragion per cui deve essere portata nel processo mediante un altro mezzo legittimo di prova; inoltre il Legislatore ha voluto distinguere, attribuendo un diverso peso probatorio, la confessione (giudiziale o extragiudiziale) dalla dichiarazione che non è confessione (giudiziale o extragiudiziale)¹⁶⁶.

¹⁶² Cf. I. GORDON, *Novus processus nullitatis matrimonii*, Romae 1983, 143.

¹⁶³ Cf. C. ZAGGIA, *Iter processuale di una causa matrimoniale secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico*, in Z. GROCHOLEWSKI – M. F. POMPEDDA – C. ZAGGIA, *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Padova 1984, 218.

¹⁶⁴ Cf. P. BIANCHI, *Le prove: a) dichiarazioni delle parti; b) presunzioni; c) perizie*. XXIX Incontro di Studio. Villa Luzzago - Ponte di Legno (BS), 30 giugno - 4 luglio 1997, in *Quaderni della Mendola*, 6 (1998), 77-91.

¹⁶⁵ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 82-83.

¹⁶⁶ M. P. HILBERT, *La dichiarazione delle parti nel processo matrimoniale*, 74: «Una prima distinzione si ha fra dichiarazione giudiziale e dichiarazione non giudiziale, basata sul foro in cui la dichiarazione viene fatta: quella giudiziale è fatta davanti al giudice, quella non giudiziale è fatta fuori dal contesto giudiziale. La divisione più importante per noi, in quanto decisiva per il valore probatorio della dichiarazione, è la distin-

Si distinguono, pertanto, quattro specie di dichiarazioni delle parti: in primo luogo la confessione giudiziale, disciplinata al can. 1535, la cui nota principale è quella della autoavversità delle affermazioni rispetto alla propria posizione processuale (di attore o convenuto), indipendentemente dalla relazione con la validità del matrimonio¹⁶⁷. In secondo luogo la confessione extragiudiziale, del cui valore si occupa il can. 1537; poi la dichiarazione giudiziale del can. 1536, § 2 che, a differenza della confessione, sarebbe considerata a sostegno della propria posizione processuale; ed infine, la dichiarazione extragiudiziale, anch'essa favorevole alla propria tesi, desumibile in forma indiretta dal can. 1536, § 2, ma direttamente indicata dall'art. 181 della *Dignitas Connubii*¹⁶⁸.

Inoltre, l'attuale legislazione, in modo ancora più decisivo, allontana ogni dubbio sulla considerazione di tutte e quattro le dichiarazioni delle parti quale mezzo di prova, «il cui valore può essere diversificato, senza dipendere però dal risultare favorevoli al vincolo»¹⁶⁹.

zione fra dichiarazione semplice e confessione [...]. Il can. 1536, § 2 distingue la confessione giudiziale dalla dichiarazione giudiziale che non è confessione, e il can. 1538 distingue la confessione (sia giudiziale sia extragiudiziale) dalla dichiarazione che non è confessione. Abbiamo, in sintesi, quattro specie di dichiarazioni: la dichiarazione semplice extragiudiziale, la dichiarazione semplice giudiziale, la confessione extragiudiziale e la confessione giudiziale».

¹⁶⁷ Con riferimento alla nota dell'autoavversità della confessione, è necessario ricordare la novità introdotta dall'Istruzione *Dignitas Connubii*, la quale se nell'art. 179, § 1 ribadisce quanto asserito nel can. 1535 del CIC, nel secondo paragrafo chiarisce che, nelle cause di nullità di matrimonio, «si intende per confessione giudiziale la dichiarazione con cui una parte, oralmente o per iscritto, afferma davanti al giudice competente, sia di sua spontanea volontà che a domanda del giudice, un fatto suo proprio contrario alla validità del matrimonio»; sebbene parte della dottrina ritiene che tale precisazione terminologica potrebbe portare ad ambiguità ed incomprensioni con riferimento al concetto di confessione (cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 442), altri Autori mettono in evidenza che la nuova norma accoglie quella nozione di confessione che nella prassi delle cause di nullità si era andata elaborando (cf. M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 401-404); ed in effetti, è evidente che, ad esempio, la dichiarazione dell'attore simulante, confermativa dell'esclusione di uno dei *bona matrimonii*, non avrebbe potuto considerarsi confessione in senso tecnico, in quanto dichiarazione non contraria alla tesi sostenuta e quindi resa non contro di sé. In tal senso, la dottrina ritiene inaccettabile l'uso del termine confessione nei processi di nullità matrimoniale, dove tutti i protagonisti del processo sono coinvolti nella ricerca della verità. Pertanto, definendo la confessione un'affermazione contraria alla validità del vincolo, l'Istruzione non intende modificare la soluzione codiciale, ma sembra voler dire che in ambito matrimoniale il termine confessione si adoperava impropriamente.

¹⁶⁸ Art. 181 D.C. – Quanto alle confessioni extragiudiziali delle parti contro la validità del matrimonio e alle loro dichiarazioni extragiudiziali dedotte in giudizio, spetta al giudice valutare, considerate tutte le circostanze, quale valore sia loro da attribuire (cf. can. 1537).

¹⁶⁹ M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico*.

In effetti, nel Codice vigente il capitolo dedicato alle dichiarazioni delle parti è il primo del titolo IV intitolato «*De probationibus*»: già dal punto di vista formale, pertanto, le dichiarazioni delle parti sono inserite tra le prove, anzi nell'elenco di queste figurano al primo posto, seguite dai capitoli sui documenti, sui testimoni, sui periti ecc.... ; il che nella nuova sistematica del libro sui processi è molto significativo, poiché tanto le confessioni, quanto le dichiarazioni delle parti che non siano confessioni, possono avere forza probatoria anche nelle cause di bene pubblico¹⁷⁰, anzi alle condizioni previste dal Codice possono costituire prove in senso pieno.

Si tratta, dunque, di una prima espressione di carattere formale della nuova disciplina di concepire le deposizioni delle parti, «la cui importanza è inutile richiamare, specialmente nelle cause in cui la controversia verte su fatti nient'affatto o poco noti ai terzi: questo è il caso dei processi matrimoniali che costituiscono tanta parte della prassi giurisprudenziale canonica»¹⁷¹.

Pertanto, come è stato evidenziato accuratamente da autorevole dottrina, l'avvento della nuova disciplina porta con sé tre novità rispetto al Codice precedente: innanzitutto l'inclusione di tutte le dichiarazioni delle parti, e non solo della confessione, tra i mezzi di prova; ed ancora la collocazione delle dichiarazioni delle parti al primo posto tra i mezzi di prova tipici, come segno della loro superiorità morale; ed infine l'ultima novità, ma non certamente per ordine di importanza, vale a dire l'esplicito riconoscimento del valore probatorio delle dichiarazioni delle parti, anche come prova piena, in presenza di elementi idonei ad avvalorarle¹⁷².

Tale innovazione, pur non essendo stata completamente recepita da parte di qualche Autore¹⁷³, tuttavia è stata accolta con entusiasmo da

Temì controversi, 83.

¹⁷⁰ La nuova considerazione riservata dal Legislatore alle dichiarazioni delle parti, che possono avere valore probatorio, è stata salutata come un'importante novità dell'attuale sistema processuale canonico. Cf. J. CORSO, *Le prove*, in AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico (Studi giuridici, XXIX)*, Città del Vaticano 1994, 229.

¹⁷¹ M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 445.

¹⁷² Un lavoro magistrale sulle novità apportate dalla nuova disciplina si rinviene nella relazione presentata da Arroba Conde in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario presso il Tribunale Ecclesiastico Piemontese nel gennaio del 2000, in cui l'Autore spiega la superiorità morale delle dichiarazioni delle parti, in armonia con i criteri espressi nei lavori di revisione del Codice (cf. *Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, 19-23).

¹⁷³ Cf. J. L. ACEBAL, *Valoración procesal de las declaraciones de las partes*, in AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, XII, Salamanca 1996, 307-334; R. L. BURKE, *La confessio iudicialis e le dichiarazioni giudiziali delle parti*, 15-30. A tal proposito, Llobell ritiene che «detta prevenzione sarebbe dovuta alla

buona parte della dottrina¹⁷⁴ ed è stata avvalorata da alcuni documenti emanati dalla Santa Sede; in particolar modo, la Lettera indirizzata dalla Congregazione per la dottrina della fede ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la ricezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati¹⁷⁵ parla di “nuove vie” offerte dalla legislazione canonica per la dichiarazione di nullità del matrimonio, nuove vie tracciate soprattutto nel Codice ai canoni 1536, § 2 e 1679¹⁷⁶, con ciò intendendo superare quello scarto esistente tra le cosiddette “nullità di coscienza” e le “nullità giudiziali”.

Per comprendere appieno tali affermazioni è necessario entrare nel merito della tematica in esame, mediante l’approfondimento del pensiero dottrinale e della prassi giurisprudenziale circa le novità normative introdotte dal Codice del 1983 intorno al valore probatorio delle dichiarazioni delle parti, non senza aver prima accennato alla disciplina concernente le modalità di proposizione, ammissione, produzione e valutazione delle suddette dichiarazioni.

a. Proposizione, ammissione e produzione delle dichiarazioni come prova

Al fine di scoprire la verità, il Legislatore ha ritenuto fondamentale ricorrere all’interrogatorio delle parti, considerato lo strumento processuale più idoneo per ridimensionare i rischi di soggettivismo insiti nelle dichiarazioni rese in “tempo sospetto”¹⁷⁷; con riferimento alla proposizione della prova delle dichiarazioni delle parti, pertanto, il can. 1530

possibilità dell’utilizzo abusivo del nuovo impianto normativo e alla non sufficiente differenziazione nei loro ragionamenti fra la “confessione giudiziale” – che può produrre prova piena solo nelle cause private (can. 1536, § 1) – e la valenza probatoria della dichiarazione delle parti nelle cause di nullità del matrimonio la quale è stata lasciata, invece, al libero apprezzamento del giudice». J. LLOBELL, *La genesi dei dispositivi normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti*, 173-174.

¹⁷⁴ Cf. M. MONIER, *Le valeur de preuve à accorder aux déclarations des parties dans in procès matrimonial*, 141-150; M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 387-416; M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 469-494.

¹⁷⁵ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad Catholicæ Ecclesiæ Episcopos de receptione communionis eucharisticae a fidelibus qui post divortium novas inierunt nuptias*, 14 settembre 1994, in *AAS*, 86 (1994), 974-979.

¹⁷⁶ Al numero 9 della Lettera troviamo le seguenti affermazioni: «*Disciplina Ecclesiæ, dum in examine de validitate matrimoniorum catholicorum confirmat competentiam exclusivam tribunalium ecclesiasticorum vias etiam novas ad probandam nullitatem unionis præcedentis offert hac mente, ut omne discrimen - in quantum fieri potest - inter veritatem in processu accessibilem et veritatem obiectivam, a recta conscientia cognitam, excludatur*». Tali vie vengno poi indicate nella nota n. 18: «*Cf. Codex Iuris Canonici, cann. 1536 § 2 et 1679 et Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, cann. 1217 § 2 et 1365 circa vim probantem, quam habent declarationes partium in talibus processibus*».

¹⁷⁷ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 425.

dispone: «*Iudex ad veritatem aptius eruendam partes interrogare semper potest, immo debet, ad instantiam partis vel ad probandum factum quod publice interest extra dubium poni*».

Dalla norma in esame emerge che, a seconda della posizione processuale dei soggetti nel processo, derivano diversi oneri: l'interrogatorio può essere richiesto dalle parti private e pubbliche¹⁷⁸, ma anche il giudice può ordinarlo d'ufficio, anzi ha l'obbligo di farlo¹⁷⁹ quando gli sia richiesto dalle parti oppure nelle cause di interesse pubblico¹⁸⁰; tramite l'interrogatorio giudiziale, infatti, si chiarisce l'atteggiamento processuale delle parti, correggendo quanto esposto negli scritti difensivi, si determina l'oggetto della causa ed i titoli giuridici che si adducono, ed ancora si profilano i mezzi di prova che si intendono impiegare¹⁸¹.

Sull'ammissione della prova il canone 1530 risulta essere un criterio di interpretazione basilare circa il giudizio di "utilità" e "liceità" della prova¹⁸². A tal proposito, un'attenzione particolare merita l'avverbio "*semper*" del canone, con riferimento al quale la dottrina si è chiesta se esso significhi "in ogni momento del processo", oppure "in ogni tipo di processo".

¹⁷⁸ Conseguenza diretta dell'onere relativo a tale prova è quanto disposto dal can. 1533, secondo il quale «le parti private e pubbliche possono proporre al giudice gli articoli dell'interrogatorio. Per le parti private, questa possibilità non è un obbligo vero e proprio, ma l'onere della prova non sarebbe soddisfatto adeguatamente se gli articoli non fossero presentati, atteso che solo le parti private, e non le parti pubbliche né il giudice, conoscono i fatti storici precisi sui quali verte l'accertamento. La stessa possibilità di presentare articoli hanno le parti pubbliche, sebbene a loro spetta farlo per dovere d'ufficio e non per conoscenza diretta dei fatti». M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 429.

¹⁷⁹ Il Pontefice Giovanni Paolo II ha ricordato ai giudici di ottemperare a quest'obbligo, anche nel caso in cui la parte decida di rimettersi alla giustizia del Tribunale o si dimostri concorde all'altra parte. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad romanam Rotam*, 26 ianuarii 1989, in AAS, LXXXI (1989), 923. In effetti, come scrive J. CORSO, l'interrogatorio delle parti «deve impegnare l'attività solerte del giudice nella ricerca della verità». J. CORSO, *Le prove*, 235.

¹⁸⁰ Per quanto riguarda il diritto processuale matrimoniale, l'art. 177 della *Dignitas Conubii* impone ai giudici di provvedere all'interrogatorio delle parti *per conoscere più adeguatamente la verità*; naturalmente essendo l'interrogatorio un tipico atto giuridico presuppone che la parte sia capace di intendere e di volere. In ogni caso va respinta la prassi di quei Tribunali che si limitano a recepire gli *affidavit* delle parti senza procedere al loro formale interrogatorio e senza fare alcuna contestazione. Cf. C. GULLO - A. GULLO, *Prassi processuale nelle cause canoniche di nullità del matrimonio*, 162.

¹⁸¹ Mediante l'interrogatorio si determinano con chiarezza i fatti che si affermano o si negano, si portano a conoscenza un insieme di dati o circostanze che possono costituire importanti indizi per scoprire la verità del caso. L. DEL AMO, *La confesion de las partes y la prueba testimonial*, in *Curso de derecho matrimonial y procesal canonico para profesionales del foro*, I, Salamanca 1975, 171.

¹⁸² Cf. can. 1527, § 1 CIC. Per un'analisi dettagliata del canone in esame si rinvia a quanto esposto nella prima parte del presente articolo.

Secondo alcuni Autori, come ad esempio Michael Hilbert, la traduzione più probabile, che emerge da un'interpretazione letterale del canone, è che il giudice può precedere ad interrogare le parti sempre, cioè non solo "in ogni tipo di processo", ma anche "in ogni momento del processo"; tuttavia precisa immediatamente che, alla luce delle prescrizioni contenute nella disciplina processuale canonica, è preferibile intendere il "semper" come "in ogni momento del periodo probatorio"¹⁸³, vale a dire quel periodo che va dalla contestazione della lite fino alla *conclusio in causa*.

Altri Autori, invece, partendo dal presupposto che l'interrogatorio è uno strumento necessario per scoprire la verità, sostengono che possa essere proposto addirittura in ogni momento del processo¹⁸⁴, intendendo il *semper* come un'eccezione ai limiti imposti dal canone 1600¹⁸⁵.

Si tratta, senz'altro di un'opinione che considera le dichiarazioni delle parti come un mezzo probatorio di grande rilevanza nella normativa vigente, per cui il processo resta sempre, cioè in ogni momento, aperto alle novità da esso apportate.

D'altra parte, come scrive Arroba Conde le limitazioni contenute nel can. 1600 «sono solo relative, non assolute. La scoperta della verità viene espressamente dichiarata come *ratio legis* di questa norma, dando maggiore rilievo di quanto prevedeva il can. 1742 CIC 1917»¹⁸⁶. Se il giudice, per meglio scoprire la verità, possa o debba interrogare sempre le parti, significa qualcosa di più dell'ovvia ammissione di questo mezzo di prova: interrogare sempre, pertanto, vuol dire potere o dovere farlo più di una volta ed in qualunque momento, se lo esige la scoperta della verità¹⁸⁷.

¹⁸³ M. P. HILBERT, *La dichiarazione delle parti nel processo matrimoniale*, in *Periodica de re canonica* 84 (1995), 740-741: «Così come afferma il commentario di Salamanca, il giudice può interrogare in qualsiasi momento, in qualsiasi causa. Questa interpretazione sembra seguire pure il senso fondamentale del canone che non vuole limitare in nessun modo la facoltà del giudice di interrogare le parti, neanche con una limitazione di tempo. A mio avviso, però, *lex non distinguit hic*, mentre in altri luoghi troviamo delle precisazioni che ci inducono a concludere "semper" significa "in ogni momento del periodo probatorio"».

¹⁸⁴ J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo derecho procesal canonico*, Salamanca 1992, 105.

¹⁸⁵ Can. 1600 - § 1. *Post conclusionem in causa iudex potest adhuc eosdem testes vel alios vocare aut alias probationes, quae antea non fuerint petitae, disponere tantummodo: 1° in causis, in quibus agitur de solo privato partium bono, si omnes partes consentiant; 2° in ceteris causis, auditis partibus et dummodo gravis exstet ratio itemque quodlibet fraudis vel subornationis periculum removeatur; 3° in omnibus causis, quoties verisimile est, nisi probatio nova admittatur, sententiam iniustam futuram esse propter rationes, de quibus in can. 1645, § 2, nn. 1-3. § 2. Potest autem iudex iubere vel admittere ut exhibeatur documentum, quod forte antea sine culpa eius cuius interest, exhiberi non potuit. § 3. Novae probationes publicentur, servato can. 1598, § 1.*

¹⁸⁶ M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 430.

¹⁸⁷ Alla luce di ciò la dottrina ritiene che «è preferibile ripetere l'interrogatorio delle parti anziché moltiplicare il numero dei testimoni, difficilmente informati dei fatti deter-

Ed ancora, con riferimento agli oneri delle parti, va sottolineato che le parti private, oltre alla facoltà di chiedere l'interrogatorio proprio e dell'altra parte, se legittimamente interrogate hanno l'obbligo di rispondere e di dire tutta la verità¹⁸⁸; pertanto, a fronte del diritto di interrogare che spetta al giudice, la parte ha l'obbligo corrispettivo di rispondere, a condizione che sia legittimamente interrogata¹⁸⁹.

Tale obbligo trae il suo fondamento dalla circostanza che la parte, chiedendo l'aiuto del giudice e il ministero giudiziale della Chiesa, si assume l'impegno di collaborare personalmente nella causa; per la parte convenuta, invece, l'obbligo di rispondere è legato alla potestà legittima del giudice che deve essere riconosciuta nella Chiesa¹⁹⁰.

Nel caso in cui la parte si rifiuti di rispondere, spetta al giudice valutare cosa se ne possa dedurre ai fini della prova dei fatti passati¹⁹¹; certamente valutare il silenzio non è facile, se poi tale valutazione va riferita alla prova dei fatti passati, ciò è estremamente difficile. Sulla base della *regola iuris* che asserisce «*expressa nocent, non expressa non nocent*»¹⁹², il giudice non può certamente utilizzare il silenzio contro la persona che non risponde, né tantomeno considerarlo come una confessione o una tacita ammissione di un fatto¹⁹³; non manca chi lo fa equivalere ad un

minanti, che sono spesso intimi e personali». M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 105.

¹⁸⁸ Can. 1531 - § 1. *Pars legitime interrogata respondere debet et veritatem integre fateri.*

¹⁸⁹ Esempi di condizioni che rendono illegittimo l'interrogatorio sono: esame delle parti condotto da chi non aveva il potere di farlo, cioè il giudice o una persona delegata, l'assenza di un notaio, la mancanza di una citazione comunicata a norma di legge, lo svolgimento dell'interrogatorio fuori dalla sede del Tribunale senza una legittima causa, l'interrogatorio su una materia che non ha niente a che fare con la causa oppure su una materia che tocca il sigillo sacramentale della confessione, ecc... Cf. M. P. HILBERT, *La dichiarazione delle parti nel processo matrimoniale*, 742.

¹⁹⁰ Cf. M. P. HILBERT, *La dichiarazione delle parti nel processo matrimoniale*, 742. L'Autore, analizzando la lettera le del canone, evidenzia che il Legislatore ha opportunamente utilizzato il termine *rispondere* e non *collaborare* per l'ovvio motivo che la collaborazione non può essere prescritta; per cui mentre l'obbligo di rispondere è un obbligo legale, la collaborazione è un obbligo morale.

¹⁹¹ Can. 1531, § 2 - *Quod si respondere recusaverit, iudicis est aestimare quid ad factorum probationem exinde erui possit.*

¹⁹² Mod. 1, 195 D. de R.J. 50, 17.

¹⁹³ Con riferimento a tale tematica il diritto processuale canonico ha conosciuto un'importante evoluzione, come ha sottolineato Hilbert: il Diritto delle Decretali stabiliva che il rifiuto di rispondere equivaleva ad una confessione, ragion per cui nel caso il silenzio dell'attore determinava la fine della sua azione, per il convenuto comportava la sua confessione. Il Codice del 1917, in modo più corretto rimetteva al giudice la sua valutazione (can. 1743, § 2), e, in tal senso, è stato seguito dalla legislazione attualmente in vigore, che lascia piena libertà al giudice nel valutare il valore probante del rifiuto di rispondere. Cf. M. P. HILBERT, *La dichiarazione delle parti nel processo matrimoniale*, 745.

indizio, considerandolo come una prova non piena, ma la sua interpretazione spetta al giudice e può variare da caso a caso. Pertanto, spetterà al giudice valutare il rifiuto di rispondere in rapporto a tutta la situazione della persona, considerando il suo temperamento, le circostanze di luogo e di tempo ed anche il suo modo di pensare e di agire.

Sempre con riferimento agli oneri che spettano alle parti va detto che, pur non competendo ad esse la richiesta del giuramento dell'altra parte, possono comunque stimolare il giudice ad adempiere tale obbligo o facoltà, a seconda che si tratti rispettivamente di cause di bene pubblico o di altre cause; spetta infatti al giudice la potestà di chiedere il giuramento nelle cause private, mentre nelle cause pubbliche ha l'obbligo di farlo, a meno che un grave motivo non gli suggerisca di astenersi dal chiederlo¹⁹⁴.

Occorre comunque ricordare che tanto il giuramento di dire la verità (promissorio o *de veritate dicenda*), quanto quello di averla detta (assertorio o *de veritate dictorum*)¹⁹⁵, non è un mezzo di prova, ma solo una garanzia di maggiore o minore valore di quanto le parti sanno e affermano di fronte al giudice¹⁹⁶.

Un ultimo cenno va fatto circa le regole riferite al modo di produzione della prova delle dichiarazioni delle parti, regole che costituiscono le condizioni oggettive che rendono legittima la raccolta di questa prova¹⁹⁷; a tal proposito, il can. 1534¹⁹⁸ richiama, con i necessari adattamenti, quelle stesse condizioni stabilite per la dichiarazione dei testi, con riferimento alle regole concernenti il termine per presentare le domande, il contenuto delle stesse, lo svolgimento dell'interrogatorio ed infine le conseguenze delle risposte che deve dare la parte¹⁹⁹.

¹⁹⁴ Can. 1532 - *In casibus, in quibus bonum publicum in causa est, iudex partibus iusiurandum de veritate dicenda aut saltem de veritate dictorum deferat, nisi gravis causa aliud suadeat; in aliis casibus, potest pro sua prudentia.*

¹⁹⁵ Oltre al giuramento assertorio e al giuramento promissorio, il diritto canonico conosce il giuramento *de secreto servando*, mediante il quale il giudice può impegnare la parte al segreto sulle sue divulgazioni, quando la divulgazione metta in pericolo la fama altrui o sia occasione di dissidi.

¹⁹⁶ Come sottolinea molto accuratamente autorevole dottrina, «questi giuramenti toccano direttamente non la verità oggettiva e storica, ma piuttosto ciò che sa la parte dichiarante: il che può essere distinto dal fatto che essa verità nella sua integrità esistette realmente». M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 446.

¹⁹⁷ Le condizioni soggettive sono rilevanti solo in sede di valutazione, mentre ai fini della produzione il Codice stabilisce alcune regole oggettive da osservarsi necessariamente ai fini della legittimità della raccolta della prova. Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 431.

¹⁹⁸ Can. 1534 - *Circa partium interrogationem cum proportione servantur, quae in cann. 1548, § 2, n. 1, 1552 et 1558-1565 de testibus statuuntur.*

¹⁹⁹ Per un'analisi accurata di tali condizioni oggettive, cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto*

Circa lo svolgimento dell'interrogatorio, una norma che si distingue per forza e chiarezza è il can. 1564: «*Interrogationes breves sunt, interrogandi captui accommodatae, non plura simul complectentes, non captiosae, non subdolae, non suggerentes responsionem, remotae a cuiusvis offensione et pertinentes ad causam quae agitur*»; questi criteri devono essere rispettati dal giudice, tenuto a compiere un controllo sulla legittimità delle domande presentate dalle parti²⁰⁰.

b. La valutazione delle dichiarazioni delle parti da parte del giudice

Il diritto processuale canonico attribuisce ad ogni tipo di prova previsto dalla legge, e, in particolar modo, al suo risultato, efficacia e valore secondo due criteri: il criterio del libero convincimento del giudice basato sulla valutazione discrezionale non vincolata legislativamente, ossia sul libero apprezzamento dei mezzi di prova e, in secondo luogo, il criterio oggettivo o formale stabilito dalle regole legali nell'ambito della prova legale, in cui la valutazione della prova è prefigurata e precostituita dal Legislatore una volta per sempre ed in relazione ad intere classi di fatti²⁰¹

processuale canonico, 431-432. A tal proposito va ricordata la nuova sistematica adottata dall'Istruzione *Dignitas Connubii*, che fa precedere la regolamentazione delle singole prove dal capitolo dedicato all'esame giudiziale delle parti: trattasi di quelle regole che in passato erano dettate espressamente per l'esame dei testi e che anche in precedenza venivano applicate in larga misura pure nell'interrogatorio delle parti, in forza del rinvio operato dal can. 1534. Ora, più opportunamente, tali norme vengono riorganizzate, prevedendone l'applicazione a chiunque sia sottoposto ad interrogatorio nella sede del Tribunale, sia esso una parte, un teste o eventualmente un perito; in sostanza si tratta di regole che devono governare il retto interrogatorio di qualsiasi persona si presenti a deporre innanzi al Tribunale ecclesiastico.

²⁰⁰ È fondamentale ricordare che «il mancato rispetto delle norme sul contenuto delle domande, se provoca errore di fatto nella parte che dichiara, rende nulla la dichiarazione; lo stesso potrebbe dirsi della mancata osservanza delle norme sul necessario rispetto delle persone, che potrebbe avvenire in modo indiretto, non tanto per il contenuto dei quesiti, quanto per l'atteggiamento dello stesso giudice nel rivolgere le domande, provocando timore o violenza in chi risponde (c. 1538)». M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 432.

²⁰¹ Il diritto canonico, per imprescindibile esigenza teologica, pare debba accogliere il principio del libero convincimento del giudice, atteso che ad esso corrisponde l'idea di verità materiale ed obiettiva, qual è appunto l'ideale della giustizia. Il giudice, infatti, può dirsi garante della verità, se nella certezza morale, che salvaguarda il suo rapporto con la verità, può a sua volta considerarsi tutelato da una libertà che ne consenta una formazione diretta e immediata, non ostacolata da itinerari legalmente precostituiti che, quando non si adattano al caso di specie, finiscono fatalmente per portare ad una verità artificialmente costruita dal diritto umano. È, dunque, l'imperativo divino della verità che conduce, nel diritto ecclesiale, al libero apprezzamento delle prove da parte del giudice.

Il sistema delle prove nell'ordinamento processuale canonico è legato, più che al criterio delle prove legali, al principio del libero convincimento del giudice, cioè al convincimento raggiunto con morale certezza²⁰², la quale deve trovare il suo riscontro *ex actis et probatis*; nello stesso tempo tuttavia il Legislatore ha voluto dettare alcune norme indicative di apprezzamento delle stesse prove, «dalle quali il giudice non può prescindere ma che tuttavia non ne coartano l'argomentazione logica volta, in libero apprezzamento, a conseguire sul fatto una certezza morale»²⁰³.

Le dichiarazioni delle parti rientrano nel gruppo delle cosiddette prove libere, per cui la loro valutazione è connessa all'apprezzamento del giudice, attesi i principi indicati dal can. 1572²⁰⁴; la valutazione circa la credibilità dei dichiaranti, va riferita non al senso della dichiarazione, per cui la parte risulta credibile se dichiara *pro validitate*, mentre non lo è se lo fa *pro nullitate*, bensì all'attendibilità di essa²⁰⁵. Tale attendibilità, si deduce tanto dalla coerenza intrinseca di quanto dichiara la parte, quanto dalla concordanza con le altre prove della causa.

Il giudice, pertanto, è tenuto ad accertare tanto la credibilità soggettiva della parte, vale a dire la volontà di dire la verità, ricavabile dai dati relativi alla sua personale "onestà" alla sua religiosità, al suo *modus vivendi*, alla volontà di collaborare o meno nella ricerca della verità; quanto la credibilità oggettiva, vale a dire la capacità di dire la verità, deducibile dai seguenti criteri di valutazione: la condizione del dichiarante, vale a dire la possibilità concreta e reale di conoscere i singoli fatti storici oggetto delle sue risposte; la fonte delle sue conoscenze - diretta o indiretta -, cui si aggiunge il tempo in cui viene a conoscenza dei fatti; la coerenza intrinseca nel riferire i fatti con sufficiente sicurezza; infine la concordanza con quanto dichiara l'altra parte oppure con quanto risulta provato con altri mezzi²⁰⁶.

La giurisprudenza riferisce, inoltre, altri criteri per valutare la credibilità delle parti, come la tenacia nel riferire le loro affermazioni o anche le loro negazioni, nonostante diverse decisioni contrarie alla propria tesi; ed ancora risulta determinante a tal fine la reiterata volontà della parte che, pur avendo ricevuto dagli organi giudiziari risposta avversa le pro-

²⁰² Per un approfondimento maggiore circa il principio del libero apprezzamento delle prove da parte del giudice e la certezza morale necessaria per il pronunciamento della sentenza, si rinvia alla prima parte del presente capitolo.

²⁰³ M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 447.

²⁰⁴ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 433.

²⁰⁵ Cf. M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 398.

²⁰⁶ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 433.

prie pretese, insiste nel riproporle con la medesima tenacia²⁰⁷.

Infine il giudice, essendo tenuto a scoprire la verità, deve integrare ciò che viene sostenuto dalle parti con le altre prove; può pertanto ricorrere ai testi di credibilità, vale a dire persone autorevoli ed estranei alla persona e alla controversia in gioco, che sulla base di una conoscenza diretta e non superficiale della parte, possano rendere efficacemente attestazione della sua moralità e credibilità²⁰⁸; inoltre, deve tener conto dell'insieme delle altre testimonianze espresse nella causa sull'oggetto della controversia, evitando la c.d. «aritmetica della credibilità», laddove si tiene conto soltanto del numero dei testi a favore di ogni posizione processuale, indipendentemente dalla qualità dei contributi dei testi²⁰⁹.

Il principio della libera valutazione delle dichiarazioni delle parti da parte del giudice conosce, comunque, due eccezioni; il Legislatore ha infatti previsto due regole di "prova legale", stabilendo a priori quale valore occorre attribuire a quanto affermato dalle parti in determinate circostanze.

La prima regola, sancita dal can. 1538, impedisce di attribuire alcun valore alle dichiarazioni o confessioni pronunciate per errore di fatto²¹⁰,

²⁰⁷ Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *Confessione e dichiarazione delle parti nella giurisprudenza della Rota*, 154. L'Autore cita, a tal proposito, una coram Serrano del 2 febbraio 1972, in cui il ponente evidenzia la forza morale dell'insistenza della parte nel proporre – per la quinta volta – la dichiarazione di nullità del proprio matrimonio, da lei considerata vera, giusta e, quindi dovuta. Cf. coram Serrano, *decisio diei 2 februarii 1972*, in *RRDec* 64, n. 23, 64.

²⁰⁸ Con riferimento a tali figure fondamentali nel processo canonico per avvalorare le dichiarazioni delle parti Don Paolo Bianchi afferma: «si tratta di quelle persone che, per la loro figura morale o anche per la funzione che esercitano, soprattutto nella comunità cristiana (p.e. sacerdoti, religiosi), risultano in se stessi attendibili e in grado di garantire l'attendibilità della parte in causa di loro conoscenza. È appena da sottolineare che l'efficacia della testimonianza sulla credibilità dipenderà dal grado di effettiva conoscenza che il testimone ha della parte: a poco serve indurre come teste un sacerdote anche assai noto e apprezzato in diocesi o addirittura un vescovo, se poi questi ha della persona una conoscenza assai superficiale ovvero derivante da incontri occasionali o di rappresentanza, in modo da potersi limitare in deposizione a impressioni del tutto soggettive». P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 401.

²⁰⁹ Tale circostanza si verifica quando «si fa il computo numerico dei pareri favorevoli alla parte attrice (rilasciati da parenti e amici che alle volte non fanno altro che ripetere gli stessi concetti, perfino con le stesse parole) e a sfavore della parte convenuta (rilasciati dai medesimi testi e senza che ad essi venga domandato sulla base di quali fatti specifici le neghino attendibilità); mentre spesso non è chiaro se la parte convenuta sia stata informata della possibilità di addurre prove a proprio favore o sia stata invitata a fornire referenze sulla sua credibilità». M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 400.

²¹⁰ In modo appropriato Michael Burke evidenzia che, mentre l'*error iuris* è irrilevante, il dolo è implicitamente incluso nell'*error facti*, riportando successivamente un esempio di dichiarazione fatta *ex errore facti*: «La donna in una causa di nullità asserisce che il

violenza o timore: mentre la dichiarazione resa per errore di fatto può essere valida se viene revocata o ritrattata subito dopo l'interrogatorio²¹¹, quella emessa per violenza o timore grave risulta comunque nulla, onde si rende necessaria la ripetizione dell'interrogatorio, dopo aver provato in modo adeguato la sussistenza del timore o della violenza nella prima dichiarazione. Si tratta di una norma nuova e costitutiva rispetto al Codice precedente²¹², che rappresenta un'eccezione alla regola generale sulla validità degli atti posti con timore²¹³.

La seconda regola di prova legale, concernente il valore probatorio della confessione giudiziale nelle cause di interesse privato, stabilisce che essa produce l'effetto di esonerare l'altra parte dall'*onus probandi*; si tratta certamente di una prova *piena*, ma ciò non significa che ci si trovi di fronte ad una prova *efficace*, poiché il can. 1536, § 1 sostiene solamente che la parte cui incombe la necessità di provare cessa dall'aver tale onere²¹⁴.

Al di là delle regole sopra citate, il principio che vige intorno alla valutazione delle dichiarazioni delle parti è quello del libero apprezzamento del giudice²¹⁵: la legge infatti rimette alla sua libera valutazione le confessioni giudiziali nelle cause di interesse pubblico (can. 1536, § 1),

dolo fu consumato, poi nell'interrogatorio il giudice le fa una domanda e viene fuori il fatto che non c'è mai stata l'eiaculazione. La dichiarazione della donna era basata su un errore circa la definizione canonica di consumazione, ed è pertanto nulla». R. L. BURKE, *La confessio iudicialis e le dichiarazioni giudiziali delle parti*, 752-753.

²¹¹ Come evidenzia Arroba Conde, le ritrattazioni successive, pur possibili, compromettono, tuttavia, il criterio della coerenza intrinseca o sicurezza nel riferire i fatti. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 434.

²¹² García Faílde ponendo a confronto la norma in questione con il can. 1752 del Codice precedente ritiene che quest'ultimo risulta più riduttivo, poiché stabilisce solamente il valore della revocazione *incontinenti* e della dimostrazione dell'errore di fatto. J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho procesal canonico*, 136.

²¹³ Cf. can 125 CIC.

²¹⁴ Cf. M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 447.

²¹⁵ Tale concetto è stato ribadito in più occasioni anche dal Magistero Pontificio; in particolare modo, Giovanni Paolo II ha dichiarato: «A questo proposito, desidero richiamare la vostra attenzione su un punto di natura processuale: esso riguarda la disciplina vigente circa i criteri di valutazione delle affermazioni fatte in giudizio dalle parti. È indubitato che le supreme istanze di una Vera giustizia, quali sono la certezza del diritto e l'acquisizione della verità, devono trovare il loro corrispettivo in norme procedurali, che mettano al riparo da arbitri e leggerezze inammissibili in ogni ordinamento giuridico, ed ancora meno in quello canonico. Il fatto tuttavia che la legislazione ecclesiale riponga proprio nella coscienza del giudice, e cioè nel suo libero convincimento, pur dedotto dagli atti e dalle prove, il criterio ultimo e il momento conclusivo del giudizio stesso, prova come un inutile ed ingiustificato formalismo non debba mai sovrapporsi fino a soffocare i chiari dettami del diritto naturale». GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad romanam Rotam*, 10 februarii 1995, in *AAS*, LXXXVII (1995), n.7.

le confessioni extragiudiziali (can. 1537), e le dichiarazioni fatte a sostegno della propria posizione processuale (can. 1536, § 2).

Ad ogni modo, come è stato accertamente evidenziato dalla dottrina, «nonostante appaia che la legge compie una sorta di omologazione tra tutti i tipi di dichiarazione rimesse alla valutazione del giudice, attesi i principi indicati al c. 1572, non risulta logico ritenere identici i criteri che il giudice deve seguire nell'attribuire, pur liberamente, un determinato valore ad ogni tipo di dichiarazione»²¹⁶. Partendo da tale assunto si ritiene, pertanto, fondamentale analizzare il valore probatorio che la legge attuale riserva alle dichiarazioni delle parti, alla luce degli innumerevoli interventi che la dottrina ha svolto sull'argomento in esame, dopo le novità introdotte dal Codice del 1983.

c. Dichiarazioni delle parti e vis probativa

Da una prima analisi della nuova normativa non emergono particolari difficoltà nell'individuare la natura probatoria delle dichiarazioni e confessioni, sia giudiziali che extragiudiziali.

La forza probativa delle dichiarazioni delle parti e delle confessioni giudiziali nelle cause di interesse pubblico, tra le quali rientra il processo di nullità matrimoniale, è disciplinata nel secondo paragrafo del can. 1536: «*In causis autem quae respiciunt bonum publicum, confessio iudicialis et partium declarationes, quae non sint confessiones, vim probandi habere possunt, a iudice aestimandam una cum ceteris causae adiunctis, at vis plenae probationis ipsis tribui nequit, nisi alia accedant elementa quae eas omnino corroborent*»; dalla lettera del canone è evidente che il Legislatore riconosce a tali affermazioni valore probatorio, ma lascia la valutazione alla prudente discrezione del giudice, cui affida l'apprezzamento del loro valore unitamente e congiuntamente con le altre prove e circostanze di causa. Tuttavia la libera valutazione del giudice conosce un limite, dato che non può essere attribuita efficacia di prova piena a tali affermazioni in se stesse, in mancanza di altri elementi, come per esempio indizi ed ammenicoli, che le corroborino in modo definitivo²¹⁷.

Pertanto, diversamente dal Codice precedente, in cui alla confessione giudiziale nelle cause di interesse pubblico non veniva riconosciuto alcun valore probatorio, ora la nuova disciplina lascia alla libera valuta-

²¹⁶ M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 434.

²¹⁷ M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 447: «Il giudice dovrà dunque esaminare se il litigante dà la sua confessione con libertà e senza costrizioni o inganni, con serietà e sincerità, con coerenza nelle sue affermazioni; se la confessione sia dovuta ad errore, dimenticanza turbamento psichico; se il contenuto della confessione offre motivi di verosimiglianza e di chiarezza; se concorda col significato delle altre prove».

zione del giudice l'attribuzione di forza probante; la vera novità, tuttavia, riguarda le dichiarazioni delle parti che, secondo la legislazione anteriore, non avevano alcun valore probatorio, mentre ora si attribuisce loro la medesima efficacia probativa della confessione giudiziale.

Sebbene il canone non faccia alcuna differenza tra *confessio iudicialis et partium declarationes*, è indubitato che il giudice, nel valutare le confessioni giudiziali, deve tener conto del fondamento psicologico della confessione, atteso che è difficile mentire contro se stesso; è pur vero che tali affermazioni non liberano l'altra parte dall'onere della prova, come accade nel caso delle confessioni nelle cause di bene privato, per cui sono necessari altri elementi di prova che le suffraghino per ottenere certezza piena²¹⁸.

Con riferimento alle dichiarazioni che non sono confessioni, il giudice, pur tenendo conto degli interessi diretti della parte in causa, deve valutarle senza prevenzioni e sospetto, riconoscendo in ogni caso l'alto valore di quanto la parte dichiara²¹⁹ su fatti che la vedono protagonista e sui quali ha un conoscenza del tutto particolare²²⁰; alla luce della nuova disciplina tali dichiarazioni, se «suffragate da altri elementi di prova, pur non pieni, come sono gli indizi e gli ammennicoli, possono permettere di raggiungere un grado di certezza sufficiente, che comunque è riservata alla discrezionalità del giudice»²²¹.

Un breve cenno va fatto con riferimento alla confessione extragiudiziale, il cui valore probatorio è stabilito dal can. 1537; come ogni tipo di confessione anche quella stragiudiziale deve essere considerata una *pronuntiatio contra se*²²², la cui valutazione è lasciata alla discrezionalità del giudice; nello specifico va poi detto che si tratta di una «prova mediata», poiché la dichiarazione deve essere provata in giudizio attraverso un altro mezzo legittimo di prova, onde ai fini della valutazione sarà altrettanto fondamentale la credibilità della fonte che produce in giudizio tale confessione. Il giudice, quindi, oltre a verificare e valutare l'attendibilità della fonte che nel processo riferisce la confessione extra-

²¹⁸ M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 435: «La confessione di un fatto contrario alla propria posizione processuale dimostra l'eventuale incoerenza intrinseca di chi dichiara (c. 1572,3) e, indirettamente, soddisfa il criterio della concordanza con l'altra parte (cc. 1572,4 e 1526, § 2)».

²¹⁹ M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 447: «Questa disposizione sembra essere in armonia con la moderna scienza processualistica, secondo la quale si dà maggior rilievo al libero interrogatorio delle parti, ed anche un certo valore probatorio».

²²⁰ Cf. M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 401.

²²¹ M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 435.

²²² Cf. M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 450.

giudiziale della parte, deve altresì offrire a quest'ultima la possibilità di chiarire le discordanze tra quanto riferito nel giudizio e quando disse in tempi non sospetti; nel caso in cui tali spiegazioni facciano riferimento ad eventuali errori, timori o minacce sofferte dalla parte, la confessione extragiudiziale non potrebbe assumere alcun valore²²³, né potrebbe minare l'attendibilità della dichiarazione giudiziale²²⁴.

Mentre alcuni Autori ritengono che abbia più peso la confessione giudiziale, poiché viene resa con tutte le solennità legali²²⁵, altra parte della dottrina evidenzia come la prassi giurisprudenziale abbia spesso riconosciuto maggiore forza probante alla confessione extragiudiziale²²⁶; in effetti, nella prassi giuridica influisce grandemente il fatto che la confessione extragiudiziale venga emessa in tempo non sospetto, vale a dire in un periodo in cui quando non sussistono motivi per occultare la verità, mancando ancora la volontà di introdurre una causa²²⁷.

Se, pertanto, non emergono particolari difficoltà nell'individuare la *vis probatoria* delle dichiarazioni e delle confessioni sia giudiziali che extragiudiziali, è altrettanto evidente che non possono avere valore probatorio in senso stretto quelle dichiarazioni rese durante il processo, ma fuori dall'interrogatorio: si tratta di quelle affermazioni fatte nella fase iniziale del processo, vale a dire nel libello oppure durante la *litiscontestatio*, oppure di quelle dichiarazioni scritte di una parte, che in tal modo intende sostituire l'interrogatorio, entrambe rientranti negli atti del processo²²⁸.

²²³ Cf. can. 1538 CIC.

²²⁴ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 117.

²²⁵ Cf. M. P. HILBERT, *La dichiarazione delle parti nel processo matrimoniale*, 753.

²²⁶ J. CORSO, *Le prove*, 615.

²²⁷ Soprattutto nelle cause di nullità del matrimonio *ob simulationem* od *ob vim et metum*, la giurisprudenza rotale sottolinea l'importanza della confessione extragiudiziale. Come afferma García Faílde: «*No habrá sentencia afirmativa o negativa de nulidad del matrimonio en la que no se atiende con cui dado a la existencia y al valor de la confesión extrajudicial, favorable o adversa ad vínculo, sobre todo cuando los capítulos de nulidad invocados fueron simulación o el miedo*». J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo derecho procesal canonico*, Salamanca 1992, 133.

²²⁸ A tal proposito Arroba ritiene che queste dichiarazioni non sono uno strumento d'indagine; infatti «le affermazioni riferite negli atti processuali introduttivi hanno come scopo precipuo suffragare la richiesta o contraddirla, permettere di stabilire la posizione processuale di ognuna delle parti [...]. Quanto affermato negli atti introduttivi sarà quindi l'oggetto di ciò che deve essere successivamente provato. Altrettanto si deve dire delle risposte che la parte decide unilateralmente di offrire per iscritto, sottraendosi all'interrogatorio previsto ai cc. 1530 e 1534. A nessuno sfugge la differenza tra le affermazioni pensate e ripensate, ordinate a tavolino per conto proprio, prove se non altro delle garanzie di dinamicità, concretezza e possibilità di contrasto che sottostà all'interrogatorio diretto e puntuale del giudice». M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 84.

Sebbene la certezza morale del giudice si fondi oltre che sulle prove anche sugli atti, non è assolutamente legittimo «confondere od omologare il valore degli *acta* e dei *probata* o, ancora peggio, attribuire a quelli maggiore forza probatoria, specie se contrari alla nullità»²²⁹.

Tornando al can. 1536, § 2, oggetto delle principali attenzioni e interpretazioni da parte della dottrina, il testo specifica, come è stato poc'anzi accennato, che la forza di piena prova non si può attribuire alle dichiarazioni delle parti «*nisi alia accedant elementa quae eas omnino corroborent*».

A questo punto si rende necessaria una breve precisazione terminologica con riferimento al concetto di prova piena, al fine di comprendere il perché le dichiarazioni delle parti sono insufficienti a raggiungere la forza di piena prova, in mancanza di altri elementi corroborativi concludenti: per prova piena si deve intendere quella prova sufficiente a ricostruire il fatto giuridico e non i singoli fatti storici che lo supportano; alla luce di ciò tale limitazione prevista dal Legislatore non dipende dalla poca fiducia accordata alle parti, se si tiene presente che una tale efficacia non è riconosciuta ad alcun mezzo di prova, qualunque esso sia; anzi va aggiunto che, diversamente dalle altre prove, con riferimento alle dichiarazioni delle parti il Legislatore ha indicato al possibilità di superare l'insufficiente efficacia ricavando la prova piena da *alia elementa*²³⁰.

Occorre, pertanto, domandarsi quali possano essere questi elementi atti allo scopo, vale a dire atti a far apprezzare convenientemente le affermazioni delle parti, partendo dal presupposto che il Legislatore non lo specifica, lasciando quindi al giudice il compito di individuarli e, soprattutto, di attribuire ad essi il carattere di elementi concludenti²³¹; maturamente tali *alia elementa* non sono necessariamente altre prove, come documenti o testimoni, altrimenti la suddetta norma non avrebbe alcuna utilità.

Interessanti, in tal senso, sono le proposte dottrinali che si fondano essenzialmente nelle norme intercodicali sulla materia: tali elementi sono individuati negli antecedenti familiari e sociali, come la cultura, la vita sociale, religiosa e politica, oppure riguardano al considerazione degli effetti da raggiungere con la sentenza, evidenziando la maggiore credibilità quando tali effetti sono esclusivamente canonici e motivati in

²²⁹ M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 84.

²³⁰ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale*, 35-36; IDEM, *Diritto processuale canonico*, 436-438, IDEM, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 94-95.

²³¹ Cf. M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 449; M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 81; P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 401.

coscienza²³²; ed ancora può essere menzionato il comportamento tenuto dalla parte nel processo²³³, al quale può essere collegato l'esame della personalità²³⁴; infine, Mons. Pompedda suggerisce il fattore determinate che proviene dall'esperienza del giudice, dato che chi ha giudicato molte cause può servirsi dei dati della psicologia ai fini della decisione del singolo caso²³⁵.

In questo tentativo di ricerca degli elementi in grado di avvalorare in modo concludente le dichiarazioni rese dalle parti appare di singolare importanza la disposizione stabilita al can. 1679 per le cause di nullità matrimoniale, in base alla quale il giudice, per valutare le dichiarazioni delle parti, in mancanza di altre prove, «*testes de ipsarum partium credibilitate, si fieri potest, adhibeat, praeter alia indicia et adminicula*».

Analizzando queste precisazioni, Don Paolo Bianchi in uno studio sui due canoni in questione sostiene che i testimoni di credibilità sono persone che, per la loro figura morale e per la funzione che esercitano nella comunità cristiana, risultano in se stesse attendibili e, quindi, in grado di garantire sull'attendibilità delle parti, aggiungendo che l'efficacia di tale strumento probatorio dipenderà dal grado di effettiva conoscenza che il testimone ha della parte²³⁶.

In quanto alla seconda condizione, cioè gli indizi e gli ammenicoli, occorre chiarire il senso di questi termini; se la definizione di indizio risulta pacifica in dottrina, grazie alle norme sulle presunzioni che avvertono della necessaria connessione dell'indizio con il fatto presunto²³⁷, nonché della richiesta certezza sulla sua esistenza²³⁸, meno chiara risulta la nozione di ammenicolo²³⁹. Gli indizi vengono, infatti, definiti fatti oggettivi²⁴⁰ certi che consentono la deduzione dell'esistenza di altri

²³² Cf. F. G. MORRISEY, *L'interrogation des parties dans les causes de nullité de mariage*, 373.

²³³ Cf. J. L. ACEBAL, *Valoración procesal de las declaraciones de las partes*, 333.

²³⁴ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 441.

²³⁵ Cf. M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 449. Occorre, però, molta cautela, onde evitare un eccessivo e indebito soggettivismo da parte del giudice.

²³⁶ «A poco serve indurre come teste un sacerdote anche assai noto e apprezzato in diocesi o addirittura un vescovo, se poi questi ha della persona una conoscenza assai superficiale ovvero derivante da incontri occasionali o di rappresentanza, in modo da potersi limitare in deposizione a impressioni del tutto soggettive». P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 401.

²³⁷ Can. 1584 - *Praesumptio est rei incertae probabiis coniectura; eaque alia est iuris, quae ab ipsa lege statuitur; alia hominis, quae a iudice conicitur*.

²³⁸ Can. 1586 - *Praesumptiones, quae non statuuntur a iure, iudex ne coniciat, nisi ex facto certo et determinato, quod cum eo, de quo controversia est, directe cohaereat*.

²³⁹ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 96-97.

²⁴⁰ *Ibidem*, 96.

fatti²⁴¹; si tratta dunque di fatti storici che potranno essere confermativi del fatto giuridico se strettamente connessi ad esso²⁴², per cui l'oggettiva certezza sugli indizi, come riconosce Pio XII, può condurre alla certezza morale intorno alla fondatezza del fatto giuridico²⁴³.

Con riferimento agli ammennicoli, alcuni Autori ritengono che la "prova ammennicolare" costituisca un sostegno o sussidio delle prove vere e proprie²⁴⁴, ragion per cui sono denominati prove semipiene o imperfette; tale imperfezione dipende dal fatto che l'ammennicolo non ha la capacità di dimostrare il fatto giuridico in modo pieno²⁴⁵; altra parte della dottrina intende per ammennicoli quelle circostanze di fatto che servono a corroborare la validità di una prova²⁴⁶: si tratta, pertanto di «circostanze relative alla persona o all'ambiente in cui essa agisce, che fanno propendere fondatamente per una determinata spiegazione o interpretazione del suo comportamento»²⁴⁷.

A tal proposito, seguendo le indicazioni fornite dall'emerito processualista Gordon, se ne deduce che il combinato disposto dai canoni 1536, § 2 e 1679 del Codice in vigore, pur rappresentando

²⁴¹ Cf. P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 407; R. L. BURKE, *La confessio iudicialis e le dichiarazioni giudiziali delle parti*, 20; M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 439.

²⁴² Secondo la giurisprudenza gli indizi sono gli elementi costitutivi delle cosiddette "prove indirette", vale a dire l'avversione nel *metus*, il rapporto tra *causa simulandi* e *causa contrahendi*, ecc... (Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 97). Un esempio di indizio potrebbe essere considerato il fatto certo e documentato dell'uso continuo e scrupoloso di anticoncezionali ad opera della parte che ritiene di aver escluso il *bonum prolis*.

²⁴³ PIO XII, *Allocutio ad Prelatos Auditores ceterosque officiales et ministros Tribunalis S. Romanæ Rotæ necnon eiusdem Tribunalis advocatos et procuratores*, 1 octobris 1942, in AAS, XXXIV (1942), 340: «Talvolta la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizi e di prove, che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio».

²⁴⁴ I. GORDON, *De iudiciis in genere. Pars dynamica*, Romae 1972, 36, n. 162, il quale definisce l'ammennicolo *sustentaculum seu auditorium*.

²⁴⁵ Cf. M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 97. A tal proposito l'Autore evidenzia che le dichiarazioni delle parti, sebbene da sole non possono produrre la prova piena, tuttavia non possono più essere qualificati come ammennicoli, come accadeva in passato.

²⁴⁶ La funzione tipica dell'ammennicolo di «è precisamente quella "corroborare", "aiutare" altre prove affinché queste ultime acquisiscano maggiore efficacia per la dimostrazione di un fatto». J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo derecho procesal canónico*, 139.

²⁴⁷ P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 408. Come esempi di ammennicoli l'Autore cita le idee divorziste che ha sempre espresso la persona che si ritiene di aver escluso l'indissolubilità, mediante l'appartenenza militante a partiti o associazioni culturali favorevoli al divorzio; ed ancora il carattere di una persona (chiuso e pessimista) o la sua religiosità, ecc...

di una normativa essenzialmente nuova, affonda le sue radici nei cosiddetti testi di “settima mano” previsti dal Codice piano-benedettino per le cause giudicate sotto il capo di impotenza e per i casi d’inconsumazione²⁴⁸; il Legislatore ha ritenuto opportuno estendere tale opportunità a tutte le altre cause, almeno per quelle di nullità matrimoniale, dato che tale “argomento morale” «consiste in pochi elementi oggettivi, ma così strettamente legati fra di loro, da poter generare nel giudice la richiesta certezza. Così, i matrimoni che si asseriscono essere oggettivamente invalidi, debbono dimostrarsi tali almeno attraverso questa via; talché, laddove non sia possibile dimostrarli tali, giustamente si deve pensare che si tratti di un’invalidità piuttosto soggettiva»²⁴⁹.

Pertanto lo strumento probatorio del teste di credibilità, da considerarsi quale *prova sussidiaria*, vale a dire non sostitutiva nell’indagine, ma suppletiva nella valutazione²⁵⁰, è stata introdotta opportunamente dal Legislatore affinché la verità processuale possa coincidere con la verità sostanziale, per cui ai cosiddetti casi di foro interno possa essere data una soluzione nel foro giudiziale, allontanando dalle attività processuali le ipotesi di soggettivismo che privano la comunità ecclesiale di qualsiasi garanzia a tutela²⁵¹.

Alla luce di quanto affermato, non mancano gli strumenti idonei per rispondere alla seguente domanda: la dichiarazione della parte è di per sé sufficiente ad indurre la necessaria certezza morale nelle cause di nullità del matrimonio? Prendendo in prestito le parole di Pompedda, «non esiterei a rispondere affermativamente, pur dovendo ancora una volta ribadire l’esigenza posta dalla legge positiva canonica del rafforzamento di tale mezzo di prova con altri indizi, circostanze ed ammennicoli che confermino la tesi sostenuta»²⁵².

²⁴⁸ Cf. CIC 1917, can. 1975, §§ 1-2.

²⁴⁹ I. GORDON, *Novus processus nullitatis matrimonii. Iter cum adnotationibus*, Romae 1983, 33, n. 143.

²⁵⁰ Partendo dal testo del canone 1679, in base al quale lo strumento probatorio del teste di credibilità può applicarsi «*nisi probationes aliunde plenae habeantur*», Bianchi ha ritenuto opportuno considerarlo quale prova sussidiaria (Cf. P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?* 400); con tale tesi concorda pienamente anche M. J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel processo di nullità del matrimonio canonico. Temi controversi*, 96

²⁵¹ Cf. P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?* 400-401.

²⁵² M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, 450.

Pertanto, le deposizioni dei coniugi da sole possono sostenere, in casi eccezionali, una sentenza *pro nullitate*, ma non in modo assoluto, dovendo essere valutate dal giudice con l'aiuto, *si fieri potest*, di testimoni che confermino la credibilità delle parti e di indizi e altri mezzi che rafforzino quanto detto dalle parti; naturalmente, «il giudice, di fronte alla sola dichiarazione delle parti, non è tenuto ad assecondarla necessariamente, se non la trova coerente e non riesce ad essere moralmente certo di quanto affermato dalle parti»²⁵³.

Risulta evidente che il Legislatore canonico ha assunto un atteggiamento più rispettoso verso le parti, avendo rimosso l'antico pregiudizio sulla falsità e inaffidabilità delle stesse, in quanto interessate alle loro dichiarazioni e propense a deformare la verità; per contro ha ritenuto necessario applicare sul piano probatorio il criterio della credibilità, rivalutandolo al punto da dare al giudice la possibilità di concludere *pro nullitate*, pur avendo a disposizione solo la dichiarazione della parte, a condizione che se ne possa ritenere, al di sopra di ogni dubbio, la credibilità²⁵⁴.

Conclusioni

Alla luce del principio del *favor veritatis*, previsto come criterio ermeneutico del *favor matrimonii* sancito dal can. 1060, il Legislatore ha lasciato libero il giudice nella valutazione di ogni mezzo di prova, che deve essere valutato criticamente e confrontato con le altre prove ed elementi di prova: pertanto, l'opzione del Codice di diritto canonico per il libero apprezzamento delle prove da parte del giudice permette di dichiarare la nullità del matrimonio ogni volta che lo stesso raggiunga la certezza morale, la quale può fondarsi, in assenza di altre prove, anche sulla sola dichiarazione della parte, a condizione che siano presenti quei requisiti necessari atti ad ottenere la qualifica di prova piena²⁵⁵.

Tale qualifica dovrà, comunque, essere giustificata dal giudice nella motivazione della sentenza, in modo da poter essere comunicata al Tribunale di grado superiore, alla luce del fatto che la certezza morale non costituisce un mero stato soggettivo indimostrabile *ex actis et probatis*; trattasi, infatti, di una certezza comunicabile a tutti i soggetti destinatari della sentenza, vale a dire, non solo alle parti, ma anche alla comunità ecclesiale nella quale vivono i coniugi del cui matrimonio si chiede la nullità.

Si ritiene opportuno insistere su questi concetti, poiché la possibilità che la nullità del matrimonio possa basarsi sulla sola dichiarazione delle

²⁵³ M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti, la prova documentale e testimoniale e la loro portata processuale nelle cause ex can. 1095,1-2*, 345.

²⁵⁴ Cf. B. BOCCARDELLI, *La prova della simulazione del consenso matrimoniale*, 225-226.

²⁵⁵ Cf. cann. 1536, § 2, 1679.

parti potrebbe essere oggetto di facili abusi, nel caso in cui non fossero rispettate le condizioni stabilite dalla legge: tali condizioni, peraltro, non debbono essere considerate come meri requisiti formali, essendo infatti conseguenze dirette della presunzione di validità del matrimonio contratto legittimamente e dell'importanza soteriologica e sociale di proteggere il carattere indissolubile del vincolo coniugale.

Certamente alle dichiarazioni della parte va riconosciuto un alto valore, dato che, come accade nei processi matrimoniali, essa depone non solo e semplicemente su fatti che la vedono protagonista, ma su circostanze con riferimento alle quali essa ha una conoscenza del tutto particolare, trattandosi di vicende intime ed estremamente personali; tuttavia, la circostanza che la parte sia direttamente ed emotivamente coinvolta nei fatti su cui depone può condurla a rilasciare dichiarazioni errate, sebbene in buona fede.

D'altro canto, così come la parte può errare, evocando fatti passati condizionati da una forte carica emotiva, allo stesso modo può anche accadere che la stessa esponga i fatti mentendo, non in modo aperto e consapevole, ma forzando l'interpretazione dei medesimi nell'intento di ottenere una dichiarazione di nullità²⁵⁶, come ha opportunamente segnalato con grande realismo Pio XII: «Chi non sa poi che i cuori umani sono, in non rari casi, proclivi [...] a studiare di liberarsi dal vincolo coniugale già contratto?»²⁵⁷.

Avvalorando tale affermazione, non si intende certamente assumere un atteggiamento diffidente nei confronti delle dichiarazioni delle parti, ma realistico; un'eventuale presunzione in favore della veridicità²⁵⁸ delle dichiarazioni delle parti deve essere armonizzata con la presunzione del *favor matrimonii*, presunzione che può decadere di fronte alla presenza di prove sufficienti, ragion per cui le affermazioni delle parti vanno valutate sia nella coerenza interna di quanto dichiarato, sia nel contesto delle prove che lo stesso giudice è tenuto a cercare.

Tuttavia non va dimenticato che, pur essendo sempre in agguato il rischio che la parte possa riferire i fatti in modo distorto o soggettivo al fine di ottenere il risultato desiderato, sarebbe illegittimo presumere la mendacità senza riscontri oggettivi. Se, infatti, il Legislatore ha posto le

²⁵⁶ Cf. M. Á. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, 401.

²⁵⁷ PIO XII, *Allocutio ad Prelatos Auditores ceterosque officiales et ministros Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis advocatos et procuratores*, 3 octobris 1941, in AAS, XXXIII (1941), 424.

²⁵⁸ Tale presunzione di veracità, secondo la quale «*nemo malus (mendax) nisi probetur*», avrebbe ancora un maggior senso se si trattasse di una causa la cui sentenza avrà soltanto effetti canonici e non civili. Inoltre la credibilità della parte si rafforzerebbe se, potendo risolvere il suo caso sciogliendo il matrimonio con il divorzio civile, preferisce adire il Tribunale ecclesiastico. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *Confessione e dichiarazione delle parti nella giurisprudenza della Rota*, 169.

dichiarazioni delle parti al primo posto tra i mezzi di prova, ciò è strettamente dipendente alla nuova considerazione che si riserva alla dignità della persona e all'esigenza di avvicinare il foro interno della coscienza personale e quello esterno tipico del processo.

Naturalmente la supremazia delle dichiarazioni delle parti obbedisce oltre che alle ragioni metagiuridiche su esposte (avvicinamento tra foro interno e foro esterno), anche e soprattutto a motivi strettamente giuridici, vale a dire all'esigenza di ricorrere alla fonte più sicura per comprovare i fatti.

Dunque, come è stato autorevolmente affermato, lo scopo perseguito dal nuovo Codice, mediante l'attribuzione di un maggior peso probatorio alle dichiarazioni delle parti nelle cause di nullità matrimoniale, non è quello di agevolare la pronuncia di nullità dei matrimoni, ma quello di favorire una maggiore corrispondenza sia della verità processuale sia della verità per così dire soggettiva con la verità oggettiva²⁵⁹. L'esigenza di evitare fratture tra il foro interno e foro esterno è posta al centro della nuova disciplina, quale immediata conseguenza della rinnovata sensibilità conciliare sulla dignità della persona e del fedele nel diritto della Chiesa e nel processo.

²⁵⁹ «Certo l'oggettività dei fatti non è "*in humanis*" sempre e comunque dimostrabile, pur esistendo norme, come i c. 1536, § 2 e 1679, che cercano di far sì che la coscienza non solo "certa" ma anche "vera" possa esprimersi nell'ambito della vita comunitaria (il c.d. foro esterno); e pure l'applicabilità di simili strumenti di prova e i loro risultati non saranno possibili e soddisfacenti in tutti i casi. Ciò però è nella natura delle cose, e tale dolorosa possibilità va preventivamente messa in conto ed accettata, almeno da parte di coloro che intendono scartare soluzioni semplicistiche dei problemi di coscienza dei fedeli, prendendo in seria considerazione tutti gli aspetti delle questioni da loro proposte e delle situazioni da loro vissute». P. BIANCHI, *È più facile col nuovo Codice di diritto canonico, dimostrare la nullità di un matrimonio?*, 410.

Abstract

The experience of Damascus, the encounter with the Risen One, read another time after many years, makes Paul understand that the revolutionary change that took place in his life is the exclusive work of God's "grace" which offers him the possibility of reinterpreting his experience of faith and its relationships of fraternity.

Keywords: *grace - justification - new creature - fraternity*

Introduzione

1 Cor 15, 1-11 è di fondamentale importanza per comprendere il pensiero paolino sulla grazia e sugli effetti salvifici che l'accoglienza del dono di Dio produce nell'uomo. Innanzitutto sull'Apostolo stesso destinato, per il suo cammino di fede nel giudaismo ad essere "abortito" e tuttavia salvato dall'amore gratuito del Risorto che trasforma "l'aborto" in apostolo infaticabile, portandolo così a piena maturazione producendo i frutti della vita nuova.

La pericope fa da introduzione a tutta l'argomentazione successiva circa la risurrezione dei morti e nei vv. 9-11 mostra tutta la consapevolezza dell'Apostolo sulla gratuità con cui Dio agisce nella storia e nella vita dell'uomo.

Dopo aver richiamato il contenuto essenziale del *Kerigma*¹ e aver elencato i destinatari dell'apparizione del Risorto fino a lui stesso (come ad un aborto), Paolo afferma di essere l'infimo degli apostoli, ma per grazia di Dio è diventato quello che è (vv. 9-11). All'origine della sua investitura apostolica c'è la *charis*, l'iniziativa gratuita di Dio². Il culmine della sezione è proprio la dottrina della grazia per la quale uno che era quasi morto nella sua gestazione, è stato recuperato- salvato efficacemente.

La grazia in alcuni testi paolini

L'evento di Damasco è stato determinante nella vita di Paolo e segna come uno spartiacque: "prima" era tutto diverso; "dopo" sarà tutto diverso. Il "prima" è in termini di possesso, il "dopo" in termini di povertà (nuovo possesso di Cristo). Il cambiamento di mentalità e di condotta è opera della "grazia". L'aver incontrato Cristo ha sovvertito i suoi criteri

¹ 1 Cor 15, 3-5a.

² Cf. H. CONZELMANN, «charis», in G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia 1974, 565-606.

di giudizio e di apprezzamento. L'unica cosa che conta per lui è ormai Cristo. In *Fil* 3, 4b-6 l'Apostolo fa un autoelogio, una *periautologia*³, utilizza cioè questo artificio letterario per rispondere alle accuse fattegli per distruggere il lavoro suo e la comunità da lui fondata. Sette sono le ragioni per cui l'apostolo potrebbe vantarsi, i tesori che custodiva gelosamente prima dell'incontro con il Risorto. Si tratta delle sue «credenziali secondo la carne»⁴. Quattro motivi di vanto sono ereditati dalla nascita: *circonciso all'ottavo giorno*⁵, come prescriveva la legge di Mosè; *della stirpe di Israele*, un discendente del patriarca Giacobbe; *della tribù di Beniamino*, da cui discendeva anche Saul il primo re di Israele; *ebreo figlio di ebrei*. Pur essendo nato a Tarso di Cilicia, i suoi genitori erano ebrei. Altri tre motivi di vanto, sono frutto di sue conquiste personali: *quanto alla legge*, fariseo, un ebreo di stretta osservanza; *quanto a zelo*, *persecutore della chiesa*; *quanto alla giustizia irrepreensibile*⁶.

Al v. 7 c'è lo spartiacque, la grazia: c'è un "ma" (*allá*) che segna la svolta del ragionamento, il "dopo". Un rovesciamento dei valori che fa considerare tutti i motici di vanto che ha elencato e che rappresentano una quantità di guadagni (*kerdē*), una perdita (*zēmia*) e sterco (*skybala*). E non solo i privilegi del giudaismo, ma ogni cosa (*panta*) di fronte alla conoscenza di Gesù Cristo passa in secondo piano. Per cui ora è impegnato nella corsa per conquistare Cristo che lo ha già conquistato. In poche battute, Paolo ripercorre la sua esistenza: dalla circoncisione nell'ottavo giorno alla sua attuale situazione generata dalla relazione con Cristo, sino alla méta finale del premio riservatogli dal Signore.

Ecco perché l'Apostolo diverse volte nelle sue lettere parla dell'importanza della grazia di Dio. Secondo gli scritti paolini, l'uomo è peccatore e, per questa ragione, le sue opere sono in qualche modo disordinate in partenza. Soltanto la divina misericordia gratuitamente comunicata, può salvarlo e dare valore alle sue opere. L'espressione più alta della "grazia" è la morte e la risurrezione di Cristo, perché proprio dall'evento pasquale gli uomini ricevono la remissione dei peccati e la vita nuova.

Paolo adopera il termine *charis* con abbondanza (96 volte). Gli evangelisti Matteo e Marco ignorano questo termine, in Giovanni è presente quattro volte e Luca lo usa otto volte nel Vangelo e diciassette in Atti⁷.

³ Un genere letterario greco-romano, parole intorno a se stessi, utilizzato anche in altre lettere: *2 Cor* 11, 1 - 12,18; *Gal* 1, 13 - 2,21.

⁴ A. PITTA, *Lettera ai Filippesi*, Paoline, Milano 2010, 219.

⁵ *Oktaēmeros* lo troviamo solo qui in tutta la Scrittura e non era mai stato utilizzato in tutta la grecità fino a Paolo. Si tratta di un *hápax legómenon*, "detto una sola volta".

⁶ Lo zelo comprendeva la disponibilità a dare la vita per la religione e ad uccidere i nemici della religione stessa (cf. *Nm* 25, 6-11; *1 Mac* 2, 54.58; *Sal* 69,10; *1 Re* 18,40).

⁷ Cf. K. BERGER, «charis», in H. BALZ- G. SCHNEIDER, *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, 1879-1885.

Il termine, pertanto, è stato introdotto nel linguaggio cristiano da Paolo che lo usa sempre al singolare, per designare in genere il favore divino, il dono personale di Dio e in modo specifico l'evento escatologico che ha avuto luogo in Gesù Cristo e che produce il rinnovamento interiore dell'uomo credente⁸. La vita cristiana parte e si incentra sulla donazione di Dio agli uomini e solo secondariamente sull'etica. La giustizia invece ha origine esclusivamente in Dio e l'unico cammino per raggiungerla è la fede in Gesù Cristo. Sono molti i testi paolini che esplicitano questa dottrina. Certamente occorre fare appello alla lettera ai Romani: «giustificati dunque per fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. Per mezzo di lui abbiamo anche, mediante la fede, l'accesso a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo, saldi nella speranza della gloria di Dio»⁹. Paolo parte da un dato acclarato, "giustificati" da Cristo, noi siamo "in pace" con Dio. Prima della venuta di Cristo, l'umanità si trova in una situazione generale di peccato¹⁰; Cristo opera il passaggio ad un nuovo stato di cose qualificato col termine "pace".

Grazie all'evento pasquale, l'uomo riconciliato con Dio, è in uno stato di giustizia davanti a Dio, è nel giusto rapporto con Dio. Il credente giustificato, è in pace. Il dono portato dal Risorto, accolto con fede, raggiunge l'uomo che può relazionarsi in nuovo modo con il Padre: «Cristo fa accedere alla "grazia", il nuovo stato del credente giustificato»¹¹. L'apertura di fede è la disposizione necessaria che permette all'uomo di appropriarsi della giustizia e di consegnarsi ad essa. Già in *Rm* 3, 21-22 Paolo dopo aver descritto la situazione drammatica creatasi con il peccato di pagani e giudei, aveva offerto la certezza della novità del dono di Dio in Cristo. Il credente incontra la grazia di Dio e attraverso la sua risposta di fede si "appropria" del dono di salvezza¹². Le opere, che pure si esigono, non precedono l'accoglienza del dono e verranno dopo.

«La situazione che si realizza è una situazione di grazia, intesa nel senso di una benevolenza attiva da parte di Dio e di Cristo, la quale produce i suoi effetti concreti sui cristiani»¹³.

In *Rm* 4, 2-12, Paolo spiega che nell'Antico Testamento Abramo veniva giustificato non per mezzo delle sue opere, ma per la fede in Dio¹⁴ in base

⁸ Cf. J. JEREMIAS, *Per comprendere la teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1973, 38; J. HERIBAN, «La catena dei missionari», in *Parole di Vita* 35 (1990) 5, 31-41.

⁹ *Rm* 5,1-2.

¹⁰ *Rm* 1-3.

¹¹ M. ORSATTI, *Il capolavoro di Paolo. Lettura pastorale della Lettera ai Romani*, Dehoniane, Bologna 2007, 77.

¹² R. PENNA, *Lettera ai Romani*, Dehoniane, Bologna 2010, 229-268; R. CANTALAMESSA, *La vita nella grazia di Cristo*, Ancora, Milano 1987², 61-75.

¹³ U. VANNI, «La situazione di grazia del cristiano», in *Parole di Vita* 2 (2005), 24.

¹⁴ Cf. *Gn* 15, 6.

ad una promessa ancora non vista né verificata. Per tre volte in *Rm* 4 si cita *Gn* 15, 6 proprio per spiegare che la giustizia di Abramo non è relazionata alle opere della legge ma alla sua apertura di fede incondizionata¹⁵. Il cristiano, similmente, è giustificato per mezzo della fede in Gesù Cristo. Ciò che rende possibile la redenzione per mezzo della grazia, è il fatto che tutti siamo stati creati in Cristo e a causa di Cristo, un tema ricorrente in Paolo¹⁶. In altre parole, Cristo viene a salvare un mondo già creato da Lui e indirizzato sin dall'inizio verso di Lui¹⁷.

La grazia, perciò, non è qualcosa di violento, di invadente, di artificialmente aggiuntivo; esiste ed agisce in continuità con il dono divino della creazione. Cristo, però, non può essere considerato come un mero mezzo che rende disponibile la grazia, perché secondo gli scritti paolini il dono di Dio agli uomini è Gesù Cristo stesso. Vivere nella grazia vuol dire "essere (o vivere) in Gesù Cristo"¹⁸. In un brano famoso della lettera ai Galati, Paolo dichiara: «sono stato crocifisso con Cristo e non vivo più io, ma Cristo vive in me»¹⁹. Il legame forte con Cristo viene espresso attraverso la convinzione che nella sua morte in croce, egli abbia preso con sé i credenti e questa realtà abbia una attualità sempre presente. Il verbo è al perfetto (*sunesaturōmai*) per indicare il perdurare di una azione passata.

Tale partecipazione alla morte di Cristo, è la sorgente della vita di Cristo nel credente, una vita di amore generoso. Questa incorporazione di Cristo nell'uomo Paolo, ha luogo per mezzo del battesimo con l'invio dello Spirito Santo. Siamo stati «battezzati in Cristo Gesù»²⁰. «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo»²¹.

Il credente in Cristo, secondo Paolo, vive in un nuovo stato. Il "vivere in Cristo" non equivale ad una semplice assimilazione dello stile di vita del Maestro, con un'imitazione delle sue virtù e dei suoi atteggiamenti. La realtà è più forte: «Cristo vive in me»²². Per questa ragione Paolo può dire: «mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo»²³. Cristo si rende presente ed attivo nel cristiano che perciò vive in lui, con lui, per lui.

¹⁵ Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, 181-191; G. DE VIRGILIO, «L'esempio di Abramo nostro padre nella fede (*Rm* 4, 1-25)», in *Parole di Vita* 2 (2006), 17-22.

¹⁶ Anche *1 Cor* 8, 6; *Col* 1, 15-20.

¹⁷ I. SCHINELLA, «Fede ed ethos pasquale. Convertirsi alla vita nuova», in *Asprenas* 60 (2013), 135.

¹⁸ Cf. R. PENNA, «Quando eravamo ancora deboli... Quando eravamo ancora peccatori Cristo morì per noi» (*Rm* 5, 6.8) in *Parola Spirito e Vita* 75 (2017), 115-127.

¹⁹ *Gal* 2, 20.

²⁰ *Rm* 6, 3.

²¹ *Gal* 3, 27; cf. *2 Cor* 5, 2; *Ef* 4, 24.

²² *Gal* 2, 20.

²³ *2 Cor* 12, 9.

La vita nuova frutto della *charis*

La grazia indica non solo l'azione salvifica di Dio ma anche i suoi effetti nell'uomo, la realtà nuova generata nel cristiano grazie al sacramento del Battesimo²⁴. Paolo impiega una ricca varietà di espressioni, fortemente collegate tra di loro, per spiegare la nuova vita che scaturisce dal Cristo, dalla sua *charis*, e si fa sempre più presente nella vita del credente.

In primo luogo la *nuova creazione*. La vita che risulta dal dono di Dio viene chiamata da Paolo un «essere nuova creatura»²⁵. Il «nuovo uomo» viene liberato da Dio dall'alternativa di salvezze mondane. Non si tratta semplicemente di assumere una nuova condotta, ma entrare nel progetto originario di Dio, riconoscendolo nella persona di Gesù e credere alla buona notizia che il Regno, con lui, è in mezzo agli uomini. «È necessario recuperare l'immagine di Dio in contrapposizione a qualsiasi altra se ne possa avere in base alla durezza del cuore sclerotizzato degli uomini»²⁶. «Se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove»²⁷. L'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio viene «ri-creato in Cristo secondo la sua immagine»²⁸. La nuova creazione è una vera e propria opera di Dio, ha come punto di arrivo la santità e quindi come punto di partenza il peccato, ovvero le «cose vecchie».

La seconda espressione usata da Paolo per spiegare la vita nuova, frutto della «nuova creazione» è *filiiazione divina*. Cristo è il Figlio di Dio, e la sua vita in noi, ci rende figli del Padre. È proprio la relazione di intimità ontologica con Cristo a far sì che il cristiano diventi a sua volta «figlio» di Dio. Al culmine del progetto divino sull'uomo c'è Cristo, come emerge dai vangeli e dalla teologia paolina, che pone a fondamento di questa esistenza totalmente nuova, lo spirito filiale che ci è stato dato in Lui e attraverso di Lui. Paolo lascia intendere che non si tratta di una filiazione naturale, originaria, ma del frutto della nuova creazione, come una seconda successiva fase dell'esistenza umana.

²⁴ Cf. F. MANNS, *Nuova Evangelizzazione. La riscoperta del Battesimo*, Paoline, Milano 2012.

²⁵ *Gal* 6, 15.

²⁶ B. MORICONI, *La filialità divina base dell'antropologia teologica cristiana*, in *Id.* (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001, 357.

²⁷ *2 Cor* 5, 17. Più esattamente tale passo allude a *Is* 43, 18-19 («non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche. Ecco, io faccio una cosa nuova...»), a 65, 17 («io creo nuovi cieli e una nuova terra; non si ricorderà più passato») e 66, 22 («come i nuovi cieli della nuova terra che io farò dureranno per sempre davanti a me»).

²⁸ Cf. *Gn* 1, 26. Secondo alcuni autori l'uomo viene ricreato a immagine del Cristo Risorto, del Cristo glorioso. Cf. A. GIENIUSZ, *Romans 8: 18-30: «Suffering Does Not Thwart The Future Glory»*, Atlanta 1999, 270. Secondo altri esegeti è il Cristo in tutto l'arco della sua esistenza, dalla preesistenza fino alla gloria del risorto. Così R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, Dehoniane, Bologna 2010, 601.

Per questo, adopera apertamente il termine «figli di adozione»²⁹. Paolo sviluppa l'idea a partire da concetto giuridico di *huiotesia*, comune presso i greco-romani ma non presso gli ebrei.

Egli non si ferma però sul significato giuridico, ma va oltre. L'adozione implica l'assunzione in una famiglia di una persona estranea che viene considerata "figlio" anche se di fatto non lo è.

In Paolo l'adozione non è solo un rapporto giuridico, ma una nuova relazione intima con il Padre, che trasforma intrinsecamente il credente che viene assimilato a Cristo grazie all'azione dello Spirito Santo, e può rivolgersi da figlio al Padre³⁰.

La filiazione ricevuta per grazia produce, pertanto, una realtà non dissimile a quella di Cristo. Il cristiano, figlio di Dio, diventa "co-erede" con Lui³¹, partecipe della sua sofferenza e della sua gloria. La realtà della filiazione divina viene resa presente nel credente dallo Spirito Santo³².

Si può dire che la vita dello spirito, la nuova vita in Cristo e la filiazione divina interagiscono tra di loro nel modo seguente: Cristo risorto, entrato nella pienezza della sua filiazione, è colui che invia lo Spirito, per trasformarci³³; a sua volta, lo Spirito ha il compito specifico di assimilare il cristiano a Cristo, affinché «Cristo sia formato in voi»³⁴; perciò si dice che nello Spirito possiamo gridare «Abbà, Padre»³⁵. In poche parole: «Per mezzo di lui [Cristo] infatti possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito»³⁶.

Questa condizione nuova permette all'uomo di sperimentare che «Dio è per lui padre, che Dio lo considera figlio nonostante i suoi peccati, impara a non disperare dell'amore di Dio e a separarsi dall'atteggiamento proprio del servo»³⁷.

In terzo luogo, poi, diverse volte Paolo parla della *presenza dello Spirito* nell'uomo come un aspetto specifico qualificante della nuova vita.

²⁹ *Gal* 4, 6; *Rm* 5, 15s; *Ef* 1, 3s.

³⁰ A questo proposito, si può consultare L. DI PINTO, *L'uomo visto da Gesù di Nazareth*, in G. DE GENNARO (ed.), *L'antropologia Biblica*, Dehoniane, Napoli 1981, 645-716.

³¹ *Rm* 8, 17.

³² Cf. F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1987, 424. Qui si riporta la questione se il dono dello Spirito è conseguenza della figliolanza o se quest'ultima sia frutto della ricezione dello Spirito. Le due cose sono strettamente connesse: «L'una non si può pensare senza». L'esegesi patristica greca preferisce la seconda interpretazione: Cf. S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica in Gal 4, 6*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1952.

³³ *Tt* 3, 6s.

³⁴ *Gal* 4, 19.

³⁵ *Rm* 8, 14-16.

³⁶ *Ef* 2, 18.

³⁷ G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradossale e mistero*, Dehoniane, Bologna 1988, 30.

«La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»³⁸. In effetti, lo Spirito viene inviato³⁹ e concesso⁴⁰ al credente, viene riversato⁴¹ su di lui. Viene ad abitare in lui: «lo Spirito di Dio abita in voi»⁴². Come nell'Antico Testamento Dio abita in mezzo al popolo come in un tempio, così per Paolo il tempio dello Spirito Santo è il credente cristiano. «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui»⁴³. «Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo, che è in voi? Lo avete ricevuto da Dio, e voi non appartenete a voi stessi»⁴⁴. La presenza dello Spirito, in altre parole, consacra l'uomo a Dio, e costituisce un invito pressante a vivere una vita santa⁴⁵. Allo stesso tempo, dice Paolo, la presenza dello Spirito è soltanto un inizio, «la caparra»⁴⁶, «la primizia»⁴⁷. Cristo è la «pietra angolare» perché l'edificio⁴⁸ possa crescere bene, «per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito»⁴⁹. Inoltre, Paolo parla della salvezza in Cristo come un'opera di liberazione e di redenzione. Nell'uomo redento da Cristo non abita più semplicemente lo spirito divino, ma la Terza Persona della Trinità che lo mette nella stessa relazione filiale, anche se in maniera adottiva, rispetto alla filialità ontologica del Figlio. Anche la creazione «sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio»⁵⁰. L'agire dello Spirito conduce alla libertà: «Dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà»⁵¹.

³⁸ Rm 5, 5.

³⁹ Cf. Gal 4, 6.

⁴⁰ Cf. Gal 3, 5.

⁴¹ Cf. Tt 3, 5.

⁴² Rm 8, 9.

⁴³ 1 Cor 3, 16s.

⁴⁴ 1 Cor 6, 19.

⁴⁵ Cf. P. CODA, *Dalla Trinità, L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 283-284.

2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14.

⁴⁷ Rm 8, 23. Il termine è riferito in 1 Cor 15, 20 a Cristo «risuscitato dai morti, primizia di coloro che si sono addormentati». Il vocabolo *aparchē* «rappresenta la chiave dell'argomentazione, la più calzante per esprimere il profondo legame tra risurrezione di Cristo e quella dei morti». Così G. DI PALMA, *Cristo primizia dei morti e la risurrezione dei credenti. Studio su 1 Cor 15*, International Academic Publisher, Bern 2014, 100.

⁴⁸ S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, Paoline, Milano 2003, 105. L'autore afferma: «Il sostantivo *naós*, connota il complesso edificio sacrale nel suo insieme, sviluppando così la metafora edile... è una comunità di persone ad essere definita abitazione di Dio».

⁴⁹ Ef 2, 21ss.

⁵⁰ Rm 8, 19-21.

⁵¹ 2 Cor 3, 17.

Anche nella lettera ai Galati, Paolo parla della «libertà che abbiamo in Cristo Gesù»⁵². Di fronte a coloro che vogliono sottomettere i credenti alla schiavitù delle “opere della legge”, Paolo ricorda ai cristiani che «Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù»⁵³. Allo stesso tempo, insiste sul fatto che questa nuova libertà non può mai offrire al credente il pretesto di peccare⁵⁴. «Voi, infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Che questa libertà non divenga però un pretesto per la carne»⁵⁵.

Paolo, malgrado lo sfondo linguistico di tipo stoico che caratterizza talvolta i suoi scritti, non si interessa apertamente alla questione filosofica del libero arbitrio, cioè la capacità umana di scegliere tra diverse opzioni. Egli parla piuttosto, ed è la quarta espressione utilizzata dall’apostolo per parlare della vita nuova, della *liberazione dell’uomo* - che vive sotto la schiavitù del male/peccato⁵⁶, della legge, della morte, della concupiscenza, del fatalismo.

Questa liberazione, è il frutto della grazia divina. Consideriamo ora questi particolari della liberazione cristiana. Innanzitutto, si tratta di una liberazione dal peccato, perché l’uomo, secondo *Rm 7*, ne è dominato, anche se è stato rigenerato dalla grazia di Cristo, secondo l’insegnamento delle grandi lettere paoline. L’uomo può trionfare sulla “carne”, anche se sarà necessaria una battaglia che durerà fino alla morte⁵⁷.

Si intuisce comunque che si tratta di una vera e propria lotta spirituale, contro le forze del male. «La nostra battaglia infatti non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti»⁵⁸.

Più complessa, poi, è la “liberazione dalla legge” di cui parla Paolo specialmente nella Lettera ai Galati⁵⁹. Certamente l’Apostolo non incoraggia i cristiani a trascurare il compimento della volontà di Dio. Anche la legge giudaica scritta (il *Talmud*) è una guida per la retta condotta. Tuttavia non è in grado di produrre la giustificazione dell’uomo. La legge

⁵² *Gal 2*, 4.

⁵³ *Gal 5*, 1.

⁵⁴ Cf. S. FAUSTI, *La libertà dei figli di Dio. Commento alla lettera ai Galati*, Ancora, Milano 2010, 241-249.

⁵⁵ *Gal 5*, 13.

⁵⁶ Cf. R. TORTI MAZZI, «Battesimo e unione mistica con Cristo (*Rm 6,1-14*)», in *Parole di Vita* 51 (2006) 4,11; R. PENNA, «Dal peccato alla vita in Cristo», in *Parole di Vita* 51 (2006) 3, 42-46.

⁵⁷ Cf. *Col 3*, 5-9; *Rm 6*, 12-23; 8, 5-13; *Ef 4*, 17ss.

⁵⁸ *Ef 6*, 12.

⁵⁹ Cf. *Gal 3*, 1 - 5, 12.

non è fonte di peccato, non ne è l'equivalente, anche se può diventare uno strumento del peccato, perché rivela l'agire peccaminoso dell'uomo e perché l'uomo tende a vantarsi orgogliosamente delle opere compiute in conformità con la legge. Secondo l'Apostolo, la legge è il Pedagogo⁶⁰, in quanto preparazione per la venuta di Cristo. Con eccezionale insistenza Paolo insegna che il neo-converso dal paganesimo non ha più bisogno di aggrapparsi alla legge giudaica, ai riti, alle regole alimentari, alla circoncisione, ecc. Tuttavia, il cristiano è obbligato a vivere una vita santa, seguendo in tutto la volontà di Dio⁶¹. È lo Spirito Santo ad interiorizzare in ciascuno la volontà divina: «Il frutto dello Spirito è invece amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge»⁶²; «ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete sotto la legge»⁶³.

L'uomo viene liberato anche "dalla morte". In linea con l'Antico Testamento⁶⁴, Paolo collega strettamente la morte con il peccato. «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato»⁶⁵. La trasgressione di Adamo dà inizio alla decadenza dell'uomo e del mondo. Il peccato viene personificato e diventa la forza del male operante nel mondo, estendendo il suo dominio nell'uomo e indirizzandolo verso la morte.

L'Apostolo afferma: «Il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore»⁶⁶. In effetti, così come la morte è entrata nel mondo a causa del peccato, così la vita entra nel mondo tramite Cristo che è la fonte della vita nuova grazie all'evento pasquale. Paolo parla anche della liberazione dalla "concupiscenza" e dalla "debolezza". Dio assiste l'uomo nella sua debolezza.

Quando Paolo si lamenta della «spina nella sua carne», il Signore gli risponde: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza»⁶⁷. Per questo, conclude, «mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo»⁶⁸.

Infine, l'uomo viene liberato dal "fatalismo", dalle oscure forze del male, e dai "sofismi filosofici": «così anche noi, quando eravamo fan-

⁶⁰ Cf. T. D. GORDON, «A note on "Paidagogòs" in Galatians 3, 25-25», in *New Testament Studies* 35 (1989) 150.

⁶¹ Cf. *Gal* 5, 1-6; *Col* 2, 16-23.

⁶² *Gal* 5, 22ss.

⁶³ *Gal* 5, 18.

⁶⁴ Cf. *Gn* 3, 17-19; *Sap* 1, 13ss; 2, 23.

⁶⁵ *Rm* 5, 12.

⁶⁶ *Rm* 6, 23.

⁶⁷ *2 Cor* 12, 9a.

⁶⁸ *2 Cor* 12, 9b.

ciulli, eravamo schiavi degli elementi del mondo [...] Ma un tempo, per la vostra ignoranza di Dio, voi eravate sottomessi a divinità che in realtà non lo sono. Ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti, come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi, ai quali di nuovo come un tempo volete servire?»⁶⁹. «Fate attenzione che nessuno faccia di voi sua preda con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo»⁷⁰.

La quinta espressione che troviamo in Paolo per parlare della vita nuova in Cristo è la *giustificazione*⁷¹. Si tratta di una questione molto sviluppata lungo le sue lettere, specialmente in Romani e Galati. La schiavitù da cui viene liberato l'uomo non è imposta dalla materia; neppure ha a che vedere con i semplici limiti della condizione creata. Il punto di partenza per la giustificazione è il peccato. L'opera di rigenerazione, o nuova creazione, ha come primo effetto la salvezza, il perdono dei peccati.

Come si ottiene la salvezza da parte di Dio? Il rischio è la tentazione di pelagianesimo: avere la presunzione di salvarsi da soli, di collocarsi davanti a Dio con una giustizia propria, derivante dalle opere buone compiute⁷². A questa concezione reagì fortemente la teologia luterana. Lutero ha una visione pessimistica dell'uomo decaduto: il peccato originale ha lasciato in lui conseguenze tali che l'uomo non può fare nulla che non rappresenti peccato. Egli, a causa del peccato di Adamo, si trova in una condizione tale che qualunque cosa operi, anche il bene, essa è sempre peccaminosa. La salvezza viene esclusivamente per grazia (*sola gratia*) senza concorso umano. Anche la fede è opera di Dio.

È lui a credere nella fede dell'uomo. Credere è riconoscere che si viene raggiunti dalla giustificazione divina. E solo la fede che non è opera umana, può giustificare l'uomo. Le opere buone che l'uomo compie sono da interpretare come "pagamento" per meritarsi la salvezza finendo per insistere unicamente sulla passività ricettiva degli uomini in ordine all'azione di Dio. I teologi della controriforma reagirono ribadendo la necessità della collaborazione da parte dell'uomo giustificato, all'opera della grazia. Ritorniamo al pensiero paolino.

Nella prima parte della Lettera ai Romani Paolo afferma la condizione di peccato che riguarda tutta l'umanità: i giudei che hanno la legge di

⁶⁹ Gal 4, 3.8ss.

⁷⁰ Col 2, 8.

⁷¹ S. LYONNET, *Justification, jugement, redemption principalement dans l'épître aux Romains*, in ID., *Études sur l'épître aux Romains*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989, 144-162.

⁷² Cf. FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, Esortazione Apostolica, 19-03-2018, LEV, Città del Vaticano 2018, nn. 57-59.

Mosè e la trasgrediscono e i gentili che hanno la legge scritta nel cuore, la legge naturale, e non la osservano. In *Rm* 5, 12 insiste «tutti hanno peccato». Diviene necessaria la “riconciliazione” tra Dio e l’uomo⁷³, e questa è un’opera di misericordia divina, di pura grazia, di perdono gratuito⁷⁴. Essa parte esclusivamente da Dio, che non potrà mai essere placato dall’abbondanza delle opere umane. L’uomo non può prendere l’iniziativa, né contribuire direttamente alla sua riconciliazione con Dio. Per questo Paolo insiste che «era Dio infatti che riconciliava a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione»⁷⁵. Paolo afferma che Cristo in diversi modi si fece peccato; ha addossato cioè su di sé il peccato dell’uomo, riconciliandolo con Dio nel modo più profondo possibile. E altrove: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, poiché sta scritto: maledetto chi è appeso al legno»⁷⁶. Cristo non era il peccatore, però è stato lui a farsi volontariamente sacrificio e vittima per il peccato, e il sacrificio fu efficace perché dovuto alla sua completa innocenza. «Camminate nella carità», si legge nella lettera agli Efesini, «nel modo in cui anche Cristo ci ha amato e ha dato sé stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore»⁷⁷. Scrivendo ai cristiani di Corinto⁷⁸, Paolo dice che la riconciliazione con Dio implica che le colpe non vengano più “imputate” all’uomo⁷⁹.

Nella giustificazione non si ha solo una “copertura” dei peccati, ma un vero perdono, una vera remissione. Testi di questo genere sono interpretati dalla tradizione luterana come affermazioni di una giustificazione meramente “estrinseca” o forense del peccatore⁸⁰. Ovvero, Dio semplicemente “dichiarerebbe” il peccatore perdonato in base al gesto sacrificale di Cristo che prende il nostro posto dinanzi al Padre, e viene castigato per noi. È la giustizia di Cristo che è possesso solo suo e mai nostro, a renderci giusti agli occhi di Dio. Il Padre, grazie alla giustizia di Cristo, vede in noi non noi stessi, ma Cristo. È la misericordia di Dio che

⁷³ Cf. *Col* 1, 20.

⁷⁴ Cf. R. PENNA, «Quando eravamo ancora deboli... Quando eravamo ancora peccatori Cristo morì per noi» (*Rm* 5,6.8) in *Parola Spirito e Vita* 75 (2017), 115-127; A. LANDI, *Paolo e l’evangelo della misericordia*, Cittadella, Assisi 2016.

⁷⁵ *2 Cor* 5, 19.

⁷⁶ *Gal* 3, 13, citando *Dt* 26.

⁷⁷ *Ef* 5, 2.

⁷⁸ Cf. *2 Cor* 5, 19.

⁷⁹ Cf. anche *Rm* 5, 13.

⁸⁰ Interessante la trattazione sulla dottrina luterana in V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, 117-244; B. SESBOÛE, *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, Dehoniane, Bologna 2012, 15-48.

vuole vederci così anche se non siamo affatto tali⁸¹. La giustificazione copre così apparentemente i peccati dell'uomo che fondamentalmente resta un peccatore. Il verbo *dikaioō*, vuol dire dichiarare giusto. Nel Nuovo Testamento, però, la dichiarazione di innocenza esprime solo una parte del significato dell'espressione "giustificazione del peccatore". Per questa precisa ragione si è inventato un neologismo in lingua latina, *iustificatio*, che vuol dire letteralmente "rendere giusto". Il peccatore infatti viene dichiarato giusto e perdonato, ma viene anche *reso* giusto⁸².

Con l'opera di Cristo si verifica qualcosa che va più in là dell'efficacia dei riti ebraici della purificazione, che esprimono una purezza perlopiù esteriore. Parlando del Battesimo, Paolo insiste: «siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!»⁸³. La dichiarazione di giustizia è un giudizio che purifica e rigenera interiormente. Molti teologi protestanti (Barth, Althaus, Lackmann ecc.) sono d'accordo con noi cattolici nell'affermare che la giustificazione non è semplicemente esterna. L'uomo diviene ed "è" giusto, intrinsecamente, positivamente. È davvero un uomo nuovo, una nuova creatura⁸⁴, anche se in modo embrionale: porta la grazia in vasi fragili. Resta libero e capace di peccato. La vita cristiana si sviluppa giorno dopo giorno, lottando per la conversione e apparirà in tutto il suo splendore nell'*eschaton*⁸⁵. Il tema della giustificazione ha accentuato, lungo i secoli, la divisione tra cattolici e luterani. Il Concilio Vaticano II aprendo le porte della Chiesa Cattolica al movimento ecumenico, ha favorito un clima di dialogo che spinge i teologi di entrambe le confessioni ad approfondire gli studi per colloqui bilaterali proficui, che sono sfociati nella dichiarazione congiunta sulla giustificazione nel 1999⁸⁶. L'affermazione fondamentale: «Insieme confessiamo che non in base ai

⁸¹ Cf. M. GAGLIARDI, *La verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2017, 68-71.

⁸² Cf. R. FABRIS, *La giustificazione per mezzo della fede*, in A. SACCHI E COLL., *Lettere Paoline e altre Lettere*, Elledici, Leumann 1996, 597-604.

⁸³ *1 Cor* 6, 11.

⁸⁴ Cf. *Gal* 6, 15.

⁸⁵ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di ecclesiologia cristiana*, Edusc, Roma 2012, 193-229.

⁸⁶ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI - FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», 1999, in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000. Sul dibattito previo alla Dichiarazione, sul cammino fatto dalle due comunità cristiane e sull'analisi del documento, Cf. P. HOLC, «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», in *Credere Oggi* 22 (4/2002), 7-38; F. FERRARIO-P. RICCA (edd.), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, Claudiana, Torino 1999; A. BIRMELE, *Le salut en Jésus Christ dans le dialogue oecuménique*, Du Cerf, Paris-Genève 1986.

nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere»⁸⁷.

Il campo di prova per i cristiani giustificati e santificati - e siamo alla sesta sintetica annotazione sugli effetti della *charis* - è quello della *santità di vita*⁸⁸. Certo, gli uomini non si giustificano in base alle buone opere. Però le buone opere devono essere presenti nella vita del giustificato, come frutto e manifestazione della grazia⁸⁹. I cristiani vengono chiamati da Paolo più di trenta volte "i santi", quelli cioè che vivono una vita santa e virtuosa. La vita di Cristo presente in loro li spinge ad una vita virtuosa e a diffondere il *bonus odor Christi*, il profumo di Cristo⁹⁰ verso le persone che hanno intorno a sé. Il peccato, invece, che non è in grado di produrre le buone opere, indica che nuova vita non è assolutamente presente⁹¹.

La fraternità, frutto della grazia

Dopo aver descritto, seppur in modo succinto, la ricchissima dinamica della vita della grazia e della giustificazione, bisogna chiedersi con quale finalità Dio ha voluto dare questo dono agli uomini che credono al suo Figlio fatto uomo. Perché si è "in grazia", in Cristo? Perché si è destinati a vivere come figli di Dio, a ricevere il Regno di Dio in eredità? Perché in Paolo, seppur destinato, per così dire, ad abortire, la grazia di Dio non è stata inefficace? Queste domande ci portano a riflettere sul senso del disegno divino sull'apostolo, al quale è stata offerta l'esperienza teofanica.

⁸⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI - FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (31 ottobre 1999), n. 15.

⁸⁸ Cf. P. IOVINO, *L'esperienza spirituale di Paolo Apostolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 119-122.

⁸⁹ Nell'*excursus* "la giustificazione per fede", A. Pitta nota che sembra esserci contraddizione apparente non solo tra il pensiero paolino («l'uomo è giustificato per fede, indipendentemente dalle opere della Legge» *Rm* 3, 28) da un lato e Giacomo dall'altro («l'uomo è giustificato per le opere e non soltanto per la fede» *Gc* 2, 14), ma nelle stesse lettere di Paolo. *Rm* 3, 28, inoltre, sembra contrastare con *Rm* 2, 13 «non coloro che ascoltano la Legge sono giusti davanti a Dio, ma coloro che mettono in pratica la Legge». Si tratta di due accentuazioni dell'unica relazione con Cristo. In *Rm* 2, 13 la prospettiva è escatologica; Dio imparziale darà a ciascuno il giusto che merita. In *Rm* 3, 28 la prospettiva è apocalittico - cristologica e Paolo parla delle condizioni per partecipare alla relazione di alleanza con Dio. Necessariamente la fede deve tradursi nelle opere perché «Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere» (*Rm* 2, 6) e anche perché la fede «si rende operosa nell'amore» (*Gal* 5, 6).

⁹⁰ Cf. *2 Cor* 2, 15.

⁹¹ Cf. *Rm* 1, 29-31; *Gal* 5, 18.

Alla luce dell'orizzonte appena tracciato, presupponendo le discussioni dei biblisti e degli esegeti e ripensandole in un'ottica teologico-antropologica, è possibile valorizzare gli aspetti antropologici ed etici della sensibilità di Paolo, così come espressa in *1Cor* 15, 9-11, in cui l'Apostolo che rischia di essere abortito, viene gratificato da una manifestazione-rivelazione, che gli ha cambiato radicalmente la prospettiva personale, rafforzando in lui in senso della fraternità⁹², categoria molto apprezzata nel mondo greco. L'amore fraterno era considerato superiore, più forte del legame sponsale.

Si veda *Antigone*⁹³, che per amore fraterno trasgredisce la legge della *polis* e dà sepoltura al fratello, perché ritiene la legge della fraternità superiore a quella dello stato e per questo viene poi condannata. È un amore tra pari, uguali; *adelphoi* significa "fratelli e sorelle". La comunità cristiana non è di padri e figli, ma di fratelli, di cui tuttavia Paolo si autodefinisce padre-generatore. Del resto, in *1Cor* 13, alla comprensione dell'agape, ovvero della carità cristiana, l'apostolo aveva dedicato la sua attenzione anche poetica. Anzi, alla poesia dell'amore egli aveva attribuito il nome di *odós*, cioè di cammino o anche «stile di vita che una persona possiede e che la distingue dalle altre»⁹⁴. Paolo stesso si rivolge ai membri delle sue comunità come *adelphoi*; solo occasionalmente si dice "padre", non certo nel senso di potere, come padre-padrone, ma come principio di generazione. L'Apostolo si sente uno con le sue comunità, si sente conosciuto, familiare, fratello. Il suo ministero lo porta a stare in mezzo al popolo da fratello, diventando uno che la gente conosce, di cui sa tutto, e può rendere testimonianza.

Il suo ministero è fondato sull'essere con, sul convivere, sul comunicare. In *1 Cor* 4, 15 afferma: «sono io che vi ho generato in Cristo Gesù mediante il vangelo».

Non il padre dominatore, dunque, ma il padre che attraverso la predicazione ha suscitato una fede nei generati, evidentemente portati a compimento e non abortiti. In *1Cor* 15 questo peculiare linguaggio della fraternità ricorre all'inizio e alla fine della pericope. L'appellativo "fratelli" apre e chiude l'argomentazione: «vi rendo noto, *adelphoi*, il Vangelo» (v. 1), «sicché *adelphoi* miei amati, siate saldi e irremovibili» (v. 58). E anche la parte immediatamente precedente (14, 39ss.) si conclude con un'esortazione enfaticata dall'appellativo *adelphoi*.

⁹² La rivista *Parola Spirito e Vita* dedica un intero quaderno al tema della fraternità, il n. 77. Sull'importanza che Paolo dà alla fraternità, intervenendo puntualmente nei gravi casi di conflitto presenti nelle comunità che minacciavano alla base la comunione ecclesiale, si veda G. LORUSSO, *La fraternità alla prova nelle comunità delle origini: gli interventi di Paolo*, in *Parola Spirito e Vita* 77 (2018) 145-161.

⁹³ SOFOCLE, *Antigone*, in *Id.*, *Le tragedie*, Einaudi Editore, Torino 1966, 189-248.

⁹⁴ J. M. VERNET MATEU, *San Paolo, maestro della carità*, in A. PITTA - G. DI PALMA (edd.), *La Parola di Dio non è incatenata*, 309.

Il termine “fratelli” è presente anche nella sezione in cui si descrivono le apparizioni del Risorto: «apparve a Cefa e quindi ai dodici [...] a più di 500 *adelphoi* in una sola volta [...] apparve a Giacomo e quindi a tutti gli apostoli [...] Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto»⁹⁵.

L’apostolo è indotto a parlare in questi termini dagli stessi cristiani della città, in quanto tra loro alcuni negavano la verità della risurrezione, forse non senza qualche influenza sadducea⁹⁶, anche se i sadducei erano allora più intenti alla politica che alla religione.

Più verosimilmente, le influenze erano ellenistiche, benché pitagorici e platonici - le cui idee non erano assenti in quella città cosmopolita - avessero teorizzato l’immortalità dell’anima⁹⁷. Restava urtante, tuttavia, la fede in una risurrezione dei morti: «era un pregiudizio tenace: nella seconda epistola a Timoteo, San Paolo combatterà falsi dottori, Imeneo e Fileto, che negavano la risurrezione futura; un secolo dopo san Giustino⁹⁸, metterà in guardia contro alcuni sedicenti cristiani, i quali, oltre a bestemmia il Dio di Abramo, di Isacco e di Gacobbe, negavano la risurrezione dei morti, pur ammettendo l’immortalità delle anime e la loro elevazione al cielo subito dopo il transito»⁹⁹.

Prima di proporre il proprio ragionamento storico- cristologico sulla risurrezione di Cristo, dunque, l’apostolo - riprendendo presumibili elementi presenti nelle prime catechesi cristiane - adduce le “prove” attestanti che Cristo è veramente risorto, significativamente utilizzando lo schema letterario della *paradosis*, ovvero della tradizione che ha ricevuto dai membri della comunità, nella quale è stato rigenerato nella fede in Cristo, dopo l’esperienza di Damasco¹⁰⁰.

Non punta su tutte le attestazioni della risurrezione, lascia addirittura da parte le apparizioni del risorto alle donne, ma riporta solo le testimonianze di personaggi ufficiali, responsabili, davanti alla comunità¹⁰¹.

L’apparizione del risorto è descritta come offerta allo scrittore della lettera, che si auto-qualifica, rispetto ad essa, come aborto¹⁰². Aborto, perché strappato prima del parto dalla sinagoga, per cui la metafora re-

⁹⁵ 1 Cor 15, 3-11.

⁹⁶ Influenze attestate in Mc 12, 18; Mt 22, 23; Lc 20, 27; At 23, 8.

⁹⁷ Di Palma fa notare che la comunità di Corinto, stando a quanto dice Paolo in 1 Cor 1, 26 era formata essenzialmente da persone semplici, con una cultura popolare che attingendo ai miti e alla religione, aveva presente l’idea di risurrezione. Cf. G. DI PALMA, *Cristo primizia dei morti e la risurrezione dei credenti*, 66-81.

⁹⁸ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, Paoline, Milano 1989, c. 80.

⁹⁹ A. PITTA-G. DI PALMA (edd.), *La Parola di Dio non è incatenata*, 287-288.

¹⁰⁰ Sulla tradizione ricevuta e trasmessa da Paolo, Cf. G. DI PALMA, *Cristo primizia dei morti e la risurrezione dei credenti*, 36-37.

¹⁰¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cos’è l’uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 41-42.

¹⁰² Per le interpretazioni di “come a un aborto”, cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, Dehoniane, Bologna 1995, 814-815.

lazionale e generativa alluderebbe alla lunga incubazione di Saulo nella comunità ebraica e, quindi, ripenserebbe in termini generativi il viaggio sulla via di Damasco. O anche aborto in riferimento alla brutta fine che farebbero coloro che sono morti o addormentati in Cristo, il cui esito non sarebbe più quello della nascita alla nuova vita, se al di là non ci fosse nulla¹⁰³. Colui che era stato crocifisso, in ogni caso, compie un itinerario missionario di manifestazioni a diverse persone e gruppi che, agli occhi dello scrittore della *1Cor*, sono come dei fratelli, di cui l'ultimo è lui, nella storia delle prime comunità gesuane, lui appunto, però, come un aborto. Queste apparizioni potenti mettono in grado ogni seguace di Gesù, fatto oggetto di una specifica manifestazione, di partecipare alla potenza del Risorto, per cui ognuno vive in un corpo radicalmente sottratto alla morte. È questo è grazia.

L'onnipotenza della grazia

La *charis* è per Paolo un dono gratuito di Dio, della sua benevolenza che diventa la vitalità di Cristo Risorto, capace di trasformare l'aborto in vita. La *charis* fa di Paolo tutto ciò che egli è e fa in lui tutto ciò che egli fa, cosicché la parte più intima di lui, «ciò che io sono»¹⁰⁴, è proprio opera della *charis*. Nell'episodio di Damasco si è stabilita la sua consapevolezza della onnipotenza della grazia. Che Dio abbia collocato nel numero dei testimoni della risurrezione lui, che voleva distruggere la Chiesa di Dio, che egli nelle dure fatiche al servizio del Vangelo dovesse superare tutti gli altri inviati, per tutti questo esisteva un solo vocabolo: grazia.

Una conferma paradossale di Dio è la "chiamata" dei cristiani di Corinto, che in massima parte non sono né sapienti, né potenti, né nobili¹⁰⁵. Proprio in questa condizione socioculturale si rivela la straordinaria iniziativa di Dio che sceglie ciò che è debole e disprezzato, ciò che nulla conta agli occhi dei sapienti di questo mondo per confondere il metro di valutazione umano e per far meglio risplendere la gratuità della elezione divina¹⁰⁶. «Da persecutore ad apostolo, questo è il passaggio che fortemente ha impressionato Paolo riempiendolo di meraviglia ogni volta che ne parla.

Nulla più di questo passaggio - da persecutore ad apostolo - lascia trasparire l'assoluta gravità dell'intervento salvifico del Signore»¹⁰⁷.

La *charis* divina non si è dimostrata potente solo all'inizio dell'attività apostolica di Paolo, ma è rimasta anche in seguito potente ed efficace; di

¹⁰³ Cf. *1 Cor* 15, 17-19.

¹⁰⁴ *1 Cor* 15, 10.

¹⁰⁵ Cf. *1 Cor* 1, 26.

¹⁰⁶ Cf. *1 Cor* 1, 27-28.

¹⁰⁷ B. MAGGIONI, *Il Dio di Paolo e il vangelo della grazia*, Paoline, Milano 1996, 34. Cf. anche F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004, 269-270.

essa si dice «non è stata vana»¹⁰⁸: l'efficacia della grazia testimonia l'azione del Signore. La convinzione della gratuità della sua chiamata, diventa per Paolo stimolo della sua fatica apostolica e, ad ogni modo, egli si sente coinvolto in un lavoro di cooperazione con la grazia, tanto da affermare «non io ma la grazia di Dio (che operava) in me»¹⁰⁹. In questo contesto diviene importante il legame tra grazia, revisione delle proprie convinzioni, carica ad Apostolo ed efficacia apostolica. L'incontro con Cristo sembra non si debba intendere come qualcosa di privato poiché include l'apostolato tra i popoli pagani. In conclusione possiamo affermare che per Paolo l'apostolato è una grazia¹¹⁰; essere Apostolo è aver visto il Signore risorto, ma anche aver operato per il Vangelo. Anzi, «la misura della qualità d'apostolo sembra apprezzarsi anche dalla intensità del lavoro operato per il Vangelo. E non dimentichiamo che è a tutti i grandi apostoli che Paolo intende qui compararsi per superarli come operaio del Vangelo»¹¹¹. Tutto è grazia nella vita di Paolo ed esaltare se stesso come apostolo è semplicemente esaltare la grazia di Dio perché «sua» è solo la negatività di aver perseguitato.

¹⁰⁸ 1 Cor 15, 10.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Cf. C. BUZZETTI, «La coscienza missionaria di Paolo», in *Parole di Vita* 5 (1990), 6-14.

¹¹¹ A. L. DESCAMP, *Paul apôtre de Jésus Christ*, in L. DE LORENZI (ed.), *Paul de Tarse. Apôtre du notre temps*, Abbaye de Saint Paul, Rome 1979, 54.

ISSN: 2035-6986

