
RIVISTA DIOCESANA TORINESE

2

ANNO LXXVII
FEBBRAIO 2000

UFFICI DIOCESANI

Gli Uffici sono aperti *in ogni giorno feriale*.

Per l'orario di apertura si vedano le indicazioni relative ad ogni singolo Ufficio.

Tutti gli Uffici sono chiusi:

- *il sabato pomeriggio;*
- *nella Settimana Santa: giovedì-venerdì-sabato;*
- *il 24 giugno (festa del Patrono di Torino), il 16 agosto, il 2 novembre;*
- *nei giorni festivi di precetto ecclesiastico e nei giorni festivi agli effetti civili.*

Segreteria dell'Arcivescovo - tel. 011/51 56 240 - fax 011/51 56 249
ore 9-12 (escluso lunedì)

CURIA METROPOLITANA

10121 TORINO - via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 011/51 56 211

ORDINARI DEL TERRITORIO - tel. 011/51 56 333 - fax 011/51 56 209

Segreteria ore 9-12

Vicario Generale e Vescovo Ausiliare - ore 9-12

Micchiardi S.E.R. Mons. Pier Giorgio (ab. tel. 011/436 16 10 - 0335/30 96 41)

Pro-Vicario Generale e Moderatore - ore 9-12

Peradotto mons. Francesco (ab. tel. 011/436 62 94)

Vicari Episcopali Territoriali

Distretto pastorale TO Città:

Berruto mons. Dario (ab. tel. 0335/600 73 69)

lunedì ore 9-11; mercoledì e giovedì ore 9-12

Distretti pastorali:

TO Nord: Chiarle mons. Vincenzo (ab. *Vallo Torinese* tel. 011/924 93 76)

martedì ore 9-12; venerdì ore 10-12

TO Sud-Est: Favaro mons. Oreste (ab. *Torino* tel. 011/54 95 84)

martedì ore 9-12; venerdì ore 10-12

TO Ovest: Candellone mons. Piergiacomo (ab. *La Cassa* tel. 0330/71 30 51 - 011/984 29 34)

martedì ore 9-12; venerdì ore 10-12

Vicario Episcopale per la Pastorale

Carrù mons. Giovanni (ab. *Chieri* tel. 011/947 20 82)

martedì ore 9-12; venerdì ore 10-12

Vicario Episcopale per la Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica

Ripa Buschetti di Meana don Paolo, S.D.B. (ab. tel. 011/58 111)

lunedì ore 9-12,30; mercoledì ore 15-18,30; venerdì ore 10-12,30

DELEGATI ARCIVESCOVILI

Baravalle don Sergio (tel. uff. 011/53 71 87 - ab. 011/822 18 59):

per la pastorale sociale e del lavoro, il servizio della carità, la pastorale della sanità.

Marengo don Aldo (tel. uff. 011/51 56 280 - ab. 011/436 20 25):

per la pastorale missionaria-catechistica-liturgica, il patrimonio artistico e storico, la pastorale delle comunicazioni sociali.

Pollano mons. Giuseppe (tel. uff. 011/51 56 230 - ab. 011/436 27 65):

per la formazione permanente dei fedeli: laici-diaconi permanenti-presbiteri, la pastorale della educazione cattolica, della cultura, della scuola e dell'Università.

Villata don Giovanni (tel. uff. 011/51 56 350 - ab. 011/992 19 41 - 0335/604 24 10):

per la pastorale dei giovani, la pastorale della famiglia, la pastorale degli anziani e pensionati, la pastorale del turismo-tempo libero-sport.

ECONOMO DIOCESANO

Cattaneo don Domenico (tel. uff. 011/51 56 360 - ab. 011/74 02 72)

(segue nella III di copertina)

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

UFFICIALE PER GLI ATTI DELL'ARCIVESCOVO E DELLA CURIA METROPOLITANA

Anno LXXVII

19 LUG. 2000

Febbraio 2000

SOMMARIO

	pag.
Atti del Santo Padre	
Messaggio ai partecipanti alla VI Sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali	103
Omelia per il Giubileo della Vita Consacrata (2.2)	106
Omelia per il Giubileo degli ammalati e degli operatori sanitari (11.2)	109
Ai partecipanti a un Incontro di studio e di riflessione sulla Lettera Enciclica <i>Evangeliium vitae</i> (14.2)	111
Ai partecipanti al Giubileo degli artisti (18.2)	114
Ai partecipanti al Giubileo dei diaconi permanenti (19.2)	116
Omelia per il Giubileo della Curia Romana (22.2)	118
Omelia nella Celebrazione per commemorare Abramo "nostro Padre nella fede" (23.2)	121
Omelia nella Celebrazione al Monastero di S. Caterina al Sinai (26.2)	124
Ai partecipanti a un Convegno Internazionale sull'attuazione del Concilio Vaticano II (27.2)	127
Lettera del Cardinale Segretario di Stato in occasione di un Convegno di studio su Gior-dano Bruno	131
 Atti della Santa Sede	
<i>Penitenzieria Apostolica:</i>	
Istruzione ed Esortazione: Speciali facoltà da concedere ai sacerdoti confessori per l'Anno del Grande Giubileo	133
 Atti della Conferenza Episcopale Italiana	
<i>Consiglio Nazionale della Scuola Cattolica:</i>	
Lettera dopo l'Assemblea Nazionale sulla scuola cattolica	135
 Atti dell'Arcivescovo	
Facoltà speciali concesse ai confessori nel Grande Giubileo dell'anno 2000	139
Una <i>Via Crucis</i> per Torino	141
Omelia per il Giubileo della Vita Consacrata	142
Omelia nella VIII Giornata Mondiale del Malato	145
Incontro con gli aspiranti diaconi permanenti	148

Curia Metropolitana

Cancelleria:

Comunicazione circa il calendario liturgico – Termine di ufficio – Nomine – Nomine in Istituzioni varie – Provvedimenti vari – Comunicazioni – Sacerdote extradiocesano defunto

153

Documentazione

Cooperazione Diocesana:

- Messaggio dell'Arcivescovo 155
- Interventi e devoluzioni nell'anno 1999 156
- Cooperazione diocesana: 30 anni di solidarietà (*mons. Francesco Peradotto*) 157
- Donazioni e testamenti per le opere diocesane 159

Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese:

- Organico del Tribunale 160
- Dati statistici relativi all'attività giudiziaria dell'anno 1999 162
- Inaugurazione dell'Anno giudiziario 2000 (*5 febbraio 2000*):
 - Saluto del Moderatore 167
 - Relazione del Vicario Giudiziale sull'attività del Tribunale nell'Anno Giudiziario 1999 169
 - Intervento del rappresentante degli Avvocati del Foro Ecclesiastico di Torino 173
 - Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale (*p. Manuel Jesús Arroba Conde, C.M.F.*) 175

L'ecclesiologia della Costituzione *Lumen gentium* (*Card. Joseph Ratzinger*) 200

La difesa della vita nel contesto delle politiche e delle normative internazionali (✠ *Jean-Louis Tauran*) 212

Accogliere e proteggere la vita dal concepimento sino alla morte naturale 223

Autonomia del paziente e responsabilità del medico a proposito della "carta dell'autodeterminazione" 228

Atti del Santo Padre

Messaggio ai partecipanti alla VI Sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali

**La libertà che la Chiesa promuove
trova il suo pieno sviluppo
e la sua autentica espressione
solo nell'accettazione della verità**

**Ai Partecipanti alla VI Sessione Plenaria
della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali.**

1. Sono lieto di salutarvi in occasione della VI Sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali. Ringrazio il Presidente, Professor Edmond Malinvaud, e tutti voi, membri dell'Accademia, per la vostra dedizione e il vostro impegno nell'opera che intraprendete per il bene della Chiesa e della famiglia umana.

Come sapete, la dottrina sociale della Chiesa intende essere un veicolo attraverso il quale portare il Vangelo di Gesù Cristo nelle diverse situazioni culturali, economiche e politiche che gli uomini e le donne di oggi devono affrontare. È in questo preciso contesto che la Pontificia Accademia delle Scienze Sociali rende un importantissimo contributo: in quanto esperti nelle varie discipline sociali e seguaci del Signore Gesù, partecipate a quel *dialogo fra la fede cristiana e la metodologia scientifica* che cerca risposte autentiche ed efficaci ai problemi e alle difficoltà che affliggono la famiglia umana. Come disse il mio predecessore Papa Paolo VI: «*Ogni azione sociale implica una dottrina*» (*Populorum progressio*, 39) e l'Accademia contribuisce a garantire che le dottrine sociali non ignorino la natura spirituale degli esseri umani, il loro anelito profondo alla felicità e il loro destino soprannaturale che trascende gli aspetti della vita meramente biologici e materiali. Il compito della Chiesa, suo diritto e dovere, è di enunciare i fondamentali principi etici che governano la base e il giusto funzionamento della società, all'interno della quale uomini e donne compiono il proprio pellegrinaggio verso il loro destino trascendente.

2. Il tema scelto per la VI Sessione Plenaria dell'Accademia, "*Democrazia – Realtà e Responsabilità*", rappresenta un tema molto importante per il nuovo Millennio. Anche se è vero che la Chiesa non offre un modello concreto di governo

o di sistema economico (cfr. *Centesimus annus*, 43), «la Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno» (*Ibid.*, 46).

All'alba del Terzo Millennio la democrazia deve affrontare una grave questione. Esiste infatti la tendenza a considerare il relativismo intellettuale come il corollario necessario di forme democratiche di vita politica. Da tale punto di vista, la verità è determinata dalla maggioranza e varia secondo transitorie tendenze culturali e politiche. Quanti sono convinti che certe verità siano assolute e immutabili vengono considerati irragionevoli e inaffidabili. D'altro canto, in quanto cristiani crediamo fermamente che «se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. *Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia*» (*Centesimus annus*, 46).

Per questo è importante che i cristiani vengano aiutati a dimostrare che la difesa delle norme morali universali e immutabili è un servizio reso non solo agli individui, ma anche alla società nella sua interezza: tali norme «costituiscono, infatti, il fondamento incrollabile e la solida garanzia di una giusta e pacifica convivenza umana, e quindi di una vera democrazia» (*Veritatis splendor*, 96). Infatti, la democrazia stessa è un mezzo e non un fine, e «il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove» (*Evangelium vitae*, 70). Questi valori non si possono basare su un'opinione mutevole, ma solo sul riconoscimento di una legge morale oggettiva, che resta sempre il necessario punto di riferimento.

3. Al contempo, la Chiesa rifiuta di sposare l'estremismo o il fondamentalismo che, nel nome di un'ideologia che sostiene di essere scientifica o religiosa, rivendica il diritto di imporre agli altri la sua idea di ciò che è giusto e buono. *La verità cristiana non è un'ideologia*. Piuttosto riconosce che le mutevoli realtà politiche e sociali non possono essere confinate nell'ambito di strutture rigide. La Chiesa riafferma costantemente la dignità trascendente della persona umana e difende sempre la libertà e i diritti umani. La libertà che la Chiesa promuove trova il suo pieno sviluppo e la sua autentica espressione solo nell'apertura e nell'accettazione della verità. «In un mondo senza verità, la libertà perde la sua consistenza e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni e a condizionamenti aperti od occulti» (*Centesimus annus*, 46).

4. Senza dubbio, il nuovo Millennio assisterà al progredire del fenomeno di globalizzazione, quel processo per mezzo del quale il mondo diventa sempre più un tutto omogeneo. In questo contesto è importante ricordare che la "salute" di una comunità politica si può valutare in massima parte in base alla *partecipazione libera e responsabile di tutti i cittadini agli affari pubblici*. Infatti, questa partecipazione è «condizione necessaria e garanzia sicura di sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini» (*Sollicitudo rei socialis*, 44). In altre parole, le unità sociali più piccole, siano esse Nazioni, comunità, gruppi etnici o religiosi, famiglie o individui, non devono essere assorbite in maniera anonima in un conglomerato più grande, perdendo in tal modo la propria identità e vedendo usurpate le loro prerogative. Piuttosto, l'autonomia propria di ogni classe e organizzazione sociale, ognuna nella sua sfera, va difesa e sostenuta. Non è altro che il *principio di sussidiarietà*, che esige che una comunità di ordine superiore non interferisca nella vita interna di una comunità di ordine inferiore, privando quest'ultima delle sue funzioni legittime. Al contrario l'ordine superiore dovrebbe sostenere quello inferiore e aiutarlo a coordinare la propria attività con quella del resto della società, tenendo sempre presente il servizio al

bene comune (cfr. *Centesimus annus*, 48). L'opinione pubblica deve essere educata all'importanza del principio di sussidiarietà per la sopravvivenza di una società autenticamente democratica.

Le sfide globali che la famiglia umana deve affrontare nel nuovo Millennio servono anche a illuminare un'altra dimensione della dottrina sociale della Chiesa: il suo ambito è la *cooperazione ecumenica e interreligiosa*. Il secolo appena trascorso ha assistito a enormi progressi mediante iniziative multilaterali per difendere la dignità umana e promuovere la pace. L'era che stiamo per affrontare deve assistere al proseguimento di tali sforzi: senza un'azione concertata e congiunta di tutti i credenti, uomini e donne di buona volontà, si può fare ben poco per rendere la democrazia autentica, quella basata sui valori, una realtà per gli uomini e le donne del ventesimo secolo.

5. Illustri e cari Accademici, esprimo ancora una volta il mio apprezzamento per il servizio prezioso che rendete illuminando cristianamente quelle aree della moderna vita sociale nelle quali la confusione sugli elementi essenziali spesso oscura e soffoca gli elevati ideali radicati nel cuore umano. Pregando per il successo del vostro incontro, imparto di cuore la mia Benedizione Apostolica, che estendo volentieri alle vostre famiglie e ai vostri cari.

Dal Vaticano, 23 febbraio 2000

IOANNES PAULUS PP II

Omelia per il Giubileo della Vita Consacrata

Testimoni della gioia che sgorga dal Vangelo

Mercoledì 2 febbraio, festa della Presentazione del Signore e Giornata mondiale della vita consacrata, il Santo Padre ha presieduto una Concelebrazione Eucaristica nella Piazza San Pietro per il Giubileo della Vita Consacrata.
Questo il testo dell'omelia:

1. «A Gerusalemme c'era un uomo di nome Simeone, uomo giusto e timorato di Dio, che aspettava il conforto d'Israele; lo Spirito Santo ... era su di lui ... C'era anche una profetessa, Anna» (Lc 2,25-26.36).

Queste due figure, Simeone ed Anna, accompagnano la presentazione di Gesù al Tempio di Gerusalemme. L'Evangelista sottolinea che ciascuno di essi, a modo suo, precorre l'evento. Nell'uno e nell'altra si esprime l'attesa della venuta del Messia. Entrambi portano in qualche modo in sé il mistero del Tempio di Gerusalemme. Perciò sono entrambi presenti in esso – in modo che si può dire provvidenziale – allorché i genitori vi portano Gesù, quaranta giorni dopo la nascita, per offrirlo al Signore.

Simeone e Anna rappresentano l'attesa di tutto Israele. Ad essi viene dato di incontrare Colui che i Profeti da secoli avevano preannunciato. Illuminati dallo Spirito Santo, i due vecchi riconoscono il Messia atteso nel Bambino che Maria e Giuseppe, per adempiere le prescrizioni della Legge del Signore, hanno portato al Tempio.

Le parole di Simeone hanno toni profetici: il vegliardo *guarda al passato e preannuncia l'avvenire*. Egli dice: «Ora lascia, o Signore, che il tuo servo vada in pace secondo la tua parola; perché i miei occhi han visto la tua salvezza, preparata da te davanti a tutti i popoli, luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele» (Lc 2,29-32). Simeone esprime il compimento dell'attesa, che costituiva la sua ragione di vita. Altrettanto avviene per la profetessa Anna, la quale gioisce alla vista del Bambino e ne parla «a quanti aspettavano la redenzione di Gerusalemme» (Lc 2,38).

2. Ogni anno l'odierna festa liturgica riunisce presso la Tomba di Pietro un'ampia schiera di persone consacrate. Oggi, la schiera è diventata moltitudine, perché sono presenti persone consacrate di ogni parte del mondo. Carissimi Fratelli e Sorelle, voi celebrate oggi il vostro Giubileo, il *Giubileo della Vita Consacrata*. Vi accolgo con l'evangelico abbraccio di pace!

Saluto i Superiori e le Superiore delle diverse Congregazioni ed Istituti, e saluto tutti voi, cari Fratelli e Sorelle, che avete voluto vivere l'esperienza giubilare varcando la soglia della Porta Santa della Patriarcale Basilica Vaticana. In voi il mio pensiero raggiunge tutti i vostri Confratelli e Consorelle sparsi nel mondo: anche a loro va il mio saluto affettuoso.

Raccolti presso la Tomba del Principe degli Apostoli in questo Anno Giubilare, voi volete esprimere con particolare evidenza *il vincolo profondo che lega la vita consacrata al Successore di Pietro*. Siete qui a deporre sull'altare del Signore speranze e problemi dei vostri rispettivi Istituti. Nello spirito del Giubileo rendete grazie a Dio per il bene operato e, al tempo stesso, domandate perdono per le eventuali man-

chevolezze che hanno segnato la vita delle vostre Famiglie religiose. Vi interrogate, all'inizio di un nuovo Millennio, circa i modi più efficaci per contribuire, nel rispetto del carisma originario, alla nuova evangelizzazione, raggiungendo le molte persone ancora ignare di Cristo. In questa prospettiva, si eleva fervente la vostra invocazione al Padrone della messe, perché susciti nel cuore di tanti giovani e ragazze il desiderio di donarsi totalmente alla causa di Cristo e del Vangelo.

Mi unisco volentieri alla vostra preghiera. Essendo stato pellegrino in tante parti del mondo, ho potuto rendermi conto del *valore della vostra presenza profetica* per l'intero popolo cristiano. Gli uomini e le donne della presente generazione hanno grande bisogno di incontrare il Signore e il suo liberante messaggio di salvezza. E rendo volentieri atto, anche in questa circostanza, all'esempio di *generosa dedizione evangelica*, offerto da innumerevoli vostri Confratelli e Consorelle, che spesso operano in situazioni disagiati. Essi si spendono senza riserve, nel nome di Cristo, a servizio dei poveri, degli emarginati, degli ultimi.

Non pochi di loro *hanno pagato*, anche in questi anni, *con la suprema testimonianza del sangue* la loro scelta di fedeltà a Cristo e all'uomo, senza cedimenti e senza compromessi. Vada a loro il tributo della nostra ammirazione e della nostra riconoscenza!

3. La presentazione di Gesù al Tempio getta una luce particolare sulla vostra scelta, cari Fratelli e Sorelle. Non vivete forse anche voi *il mistero dell'attesa della venuta di Cristo*, manifestata e quasi impersonata da Simeone ed Anna? I vostri voti non esprimono forse, con peculiare intensità, quell'attesa dell'incontro col Messia che i due anziani israeliti portavano nel cuore? Figure dell'Antico Testamento poste sulla soglia del Nuovo, essi manifestano un atteggiamento interiore che non è caduto in prescrizione. Voi lo avete fatto vostro, proiettati come siete verso l'attesa del ritorno dello Sposo.

La testimonianza escatologica appartiene all'essenza della vostra vocazione. I voti di povertà, di obbedienza e di castità per il Regno di Dio costituiscono un messaggio che voi lanciate al mondo circa il definitivo destino dell'uomo. È un messaggio prezioso: «Chi attende vigile il compimento delle promesse di Cristo è in grado di infondere speranza anche ai suoi fratelli e sorelle, spesso sfiduciati e pessimisti riguardo al futuro» (*Vita consecrata*, 27).

4. «Lo Spirito Santo ... era su di lui» (*Lc 2,26*). Ciò che l'Evangelista dice di Simeone può ben applicarsi anche a voi, che lo Spirito conduce verso una speciale esperienza di Cristo. Con la forza rinnovatrice del suo amore, Egli vuol fare di voi testimoni efficaci di conversione, di penitenza, di vita nuova.

Avere il cuore, gli affetti, gli interessi, i sentimenti polarizzati su Gesù costituisce l'aspetto più grande del dono che lo Spirito opera in voi. Vi conforma a Lui casto, povero e obbediente. Ed i consigli evangelici, lungi dall'essere una rinuncia che impoverisce, costituiscono *una scelta che libera la persona ad una attuazione più piena delle sue potenzialità*.

Della profetessa Anna l'Evangelista annota che «non si allontanava mai dal Tempio» (*Lc 2,37*). La prima vocazione di chi si pone alla sequela di Gesù con cuore indiviso è quella di «stare con Lui» (*Mc 3,14*), di *fare comunione con Lui*, ascoltando la sua Parola nella costante lode di Dio (cfr. *Lc 2,38*). Penso in questo momento *alla preghiera*, particolarmente a quella liturgica, *che sale dai tanti monasteri e comunità di vita consacrata* sparsi in ogni angolo della terra. Cari Fratelli e Sorelle, fate risuonare nella Chiesa la vostra lode con umiltà e costanza e il canto della vostra vita troverà echi profondi nel cuore del mondo.

5. La gioiosa esperienza dell'incontro con Gesù, l'esultanza e la lode che sgorgano dal cuore non possono restare nascoste. Il servizio al Vangelo reso dagli Istituti di Vita Consacrata e dalle Società di Vita Apostolica, nella varietà di forme che lo Spirito Santo ha suscitato nella Chiesa, *nasce sempre da un'esperienza di amore e da un incontro vivo con Cristo*. Nasce dalla condivisione della sua fatica e della sua incessante offerta al Padre.

Invitati a lasciare tutto per seguire Cristo, voi, consacrati e consacrate, rinunciate a definire la vostra esistenza a partire dalla famiglia, dalla professione e dagli interessi terreni, e scegliete il Signore come unico criterio di identificazione. *Acquistate così una nuova identità familiare*. Per voi valgono in modo particolare le parole del divin Maestro: «Questi è mio fratello, sorella e madre» (cfr. Mc 3,35). L'invito alla rinuncia, voi lo sapete bene, non è per lasciarvi "senza famiglia", ma per rendervi primi e qualificati membri della "nuova famiglia", testimonianza e profezia per tutti coloro che Dio vuole chiamare e introdurre nella sua casa.

6. Carissimi, in ogni momento della vostra vita vi sia accanto, come esempio e come sostegno, *la Vergine Maria*. A Lei Simeone svelò il mistero del Figlio e della spada che le avrebbe «trafitto l'anima» (Lc 2,35). A Lei oggi affido voi qui presenti e tutte le persone di vita consacrata che celebrano il Giubileo:

*Vergine Maria, Madre di Cristo e della Chiesa,
volgi lo sguardo sugli uomini e sulle donne
che il tuo Figlio ha chiamato a seguirlo
nella totale consacrazione al suo amore:
si lascino sempre guidare dallo Spirito,
siano instancabili nel dono di sé e nel servire il Signore,
così da essere fedeli testimoni
della gioia che sgorga dal Vangelo
e annunciatori della Verità
che guida l'uomo alle sorgenti della vita immortale.*

Amen!

Omelia per il Giubileo degli ammalati e degli operatori sanitari

Cristo è per la persona sofferente la Porta che conduce alla vita

Venerdì 11 febbraio, Giornata mondiale del malato, il Santo Padre ha presieduto una Concelebrazione Eucaristica nella Piazza San Pietro per il Giubileo degli ammalati e degli operatori sanitari.

Questo il testo dell'omelia:

1. «Verrà a visitarci dall'alto un sole che sorge» (Lc 1,78). Con queste parole Zaccaria preannunciava l'ormai prossima venuta del Messia nel mondo.

Nella pagina evangelica poc'anzi proclamata abbiamo rivissuto l'episodio della Visitazione: la visitazione di Maria alla cugina Elisabetta, la visitazione di Gesù a Giovanni, la visitazione di Dio all'uomo.

Carissimi Fratelli e Sorelle infermi, che siete oggi convenuti in questa Piazza per celebrare il vostro Giubileo, anche l'evento che stiamo vivendo è *espressione di una peculiare visitazione di Dio*. Con questa consapevolezza vi accolgo e vi saluto cordialmente. Voi siete nel cuore del Successore di Pietro, che condivide ogni vostra preoccupazione ed ansia: siate i benvenuti! Con intima partecipazione celebro oggi il Grande Giubileo dell'Anno Duemila insieme con voi, e con gli operatori sanitari, i familiari, i volontari che vi stanno accanto con premurosa dedizione.

Saluto l'Arcivescovo Mons. Javier Lozano Barragàn, Presidente del Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari, con i suoi collaboratori, che hanno curato l'organizzazione di questo incontro giubilare. Saluto i Signori Cardinali e i Vescovi presenti, come pure i Presuli ed i sacerdoti che hanno accompagnato gruppi di malati all'odierna celebrazione. Saluto il Signor Ministro della Sanità del Governo italiano e le altre Autorità intervenute. Un saluto riconoscente va, infine, ai numerosissimi professionisti e volontari, che si sono resi disponibili per essere al servizio degli ammalati durante questi giorni.

2. «Verrà a visitarci dall'alto un sole che sorge». Sì! Dio oggi ci ha visitato. In ogni situazione Egli è con noi. Ma il *Giubileo è esperienza d'una sua visitazione quanto mai singolare*. Facendosi uomo, il Figlio di Dio è venuto a visitare ogni persona e si è fatto per ciascuno «la Porta»: Porta della vita, Porta della salvezza. L'uomo deve entrare attraverso questa Porta se vuol trovare salvezza. Ciascuno è invitato a varcare questa soglia.

Oggi siete invitati a varcarla specialmente voi, cari infermi e sofferenti, convenuti in Piazza San Pietro da Roma, dall'Italia e dal mondo intero. Siete invitati anche voi che, collegati attraverso uno speciale ponte televisivo, vi unite a noi nella preghiera dal santuario di Czestochowa in Polonia: a voi giunga il mio saluto cordiale, che estendo volentieri a quanti mediante la televisione e la radio seguono la nostra celebrazione in Italia e all'estero.

Carissimi Fratelli e Sorelle, alcuni di voi sono da anni inchiodati in un letto di dolore: prego Dio perché l'odierno incontro sia per loro di straordinario sollievo fisico e spirituale! Desidero che questa toccante celebrazione offra a tutti, sani e malati, l'opportunità di meditare sul valore salvifico della sofferenza.

3. Il dolore e la malattia fanno parte del mistero dell'uomo sulla terra. Certo, è giusto lottare contro la malattia, perché la salute è un dono di Dio. Ma è importante anche saper leggere il disegno di Dio quando la sofferenza bussa alla nostra porta. La *"chiave"* di tale lettura è costituita dalla Croce di Cristo. Il Verbo incarnato si è fatto incontro alla nostra debolezza assumendola su di sé nel mistero della Croce. Da allora ogni sofferenza ha acquistato *una possibilità di senso*, che la rende singolarmente preziosa. Da duemila anni, dal giorno della Passione, la Croce brilla come somma manifestazione dell'amore che Iddio ha per noi. Chi sa accoglierla nella sua vita sperimenta come il dolore, illuminato dalla fede, diventi fonte di speranza e di salvezza.

Cari ammalati, chiamati in questo momento a sostenere una croce più pesante, Cristo sia la Porta per voi. Cristo sia la Porta anche per voi, cari accompagnatori, che vi prendete cura di loro. Come il buon Samaritano, ogni credente deve offrire amore a chi vive nella sofferenza. Non è consentito *"passare oltre"* di fronte a chi è provato dalla malattia. Occorre piuttosto fermarsi, chinarsi sulla sua infermità e condividerla generosamente, alleviandone i pesi e le difficoltà.

4. San Giacomo scrive: «Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati gli saranno perdonati» (Gc 5,14-15). Rivivremo in modo singolare quest'esortazione dell'Apostolo quando, tra poco, alcuni di voi, cari malati, riceveranno il sacramento dell'Unzione degli Infermi. Esso, ridonando vigore spirituale e fisico, pone ben in evidenza che Cristo è per la persona sofferente *la Porta che conduce alla vita*.

Cari ammalati, è questo il momento culminante del vostro Giubileo! Varcando la soglia della Porta Santa, unitevi a tutti coloro che, in ogni parte del mondo, l'hanno già varcata ed a quanti la varcheranno durante l'Anno Giubilare. Passare attraverso la Porta Santa sia segno del vostro ingresso spirituale nel mistero di Cristo, il Redentore crocifisso e risorto, che per amore «si è caricato delle nostre sofferenze e ha portato i nostri dolori» (Is 53,4).

5. La Chiesa entra nel nuovo Millennio stringendo al suo cuore il Vangelo della sofferenza, che è annuncio di redenzione e di salvezza. Fratelli e Sorelle ammalati, voi siete testimoni singolari di questo Vangelo. Il Terzo Millennio attende dai cristiani sofferenti questa testimonianza. La attende anche da voi, operatori della pastorale sanitaria, che con ruoli diversi svolgete accanto ai malati una missione tanto significativa ed apprezzata, apprezzatissima.

Si chini su ciascuno di voi la Vergine Immacolata, che a Lourdes è venuta a visitarci, come oggi ricordiamo con gioia e riconoscenza. Nella grotta di Massabielle Ella affidò a Santa Bernardetta un messaggio che porta al cuore del Vangelo: alla conversione e alla penitenza, alla preghiera e al fiducioso abbandono nelle mani di Dio.

Con Maria, la Vergine della Visitazione, eleviamo anche noi al Signore il *"Magnificat"*, che è il canto della speranza di tutti i poveri, i malati, i sofferenti del mondo, i quali esultano di gioia perché sanno che Dio è accanto a loro come Salvatore.

Allora insieme alla Vergine Santissima vogliamo proclamare: «L'anima mia magnifica il Signore» e volgere i nostri passi verso la vera Porta Giubilare: *Gesù Cristo, che è lo stesso ieri, oggi e per sempre!*

Ai partecipanti a un Incontro di studio e di riflessione sulla Lettera Enciclica *Evangelium vitae*

Un messaggio che è anche punto di riferimento per la salvezza civile

Lunedì 14 febbraio, incontrando i partecipanti a un Incontro di studio e di riflessione nella giornata commemorativa per il V anno della Lettera Enciclica *Evangelium vitae*, il Santo Padre ha tenuto questo discorso:

1. Desidero, anzitutto, ringraziare il Pontificio Consiglio per la Famiglia, il Pontificio Consiglio per la Pastorale della Salute e la Pontificia Accademia per la Vita per aver pensato e organizzato questa Giornata commemorativa del quinto anniversario della pubblicazione dell'Enciclica *Evangelium vitae*. Essa si svolge nel quadro delle celebrazioni dell'Anno Giubilare e intende porsi in sintonia di preghiera con il Pellegrinaggio che farò in Terra Santa nel prossimo mese per venerare i luoghi ove «il Verbo si è fatto carne» (Gv 1,14).

Saluto il Signor Cardinale Alfonso López Trujillo e lo ringrazio per i sentimenti manifestati nell'indirizzo rivoltomi. Saluto poi voi tutti, partecipanti a questa riflessione su un Documento che considero centrale nell'insieme del Magistero del mio Pontificato e in ideale continuità con l'Enciclica *Humanae vitae* del Papa Paolo VI di venerata memoria.

2. Nell'Enciclica *Evangelium vitae*, la cui pubblicazione fu preceduta da un Concistoro straordinario e da una consultazione di Vescovi, ho preso le mosse da una prospettiva di speranza per il futuro dell'umanità. Scrivevo: «A tutti i membri della Chiesa, popolo della vita e per la vita, rivolgo il più grande invito perché, insieme, possiamo dare a questo nostro mondo nuovi segni di speranza, operando affinché crescano giustizia e solidarietà e si affermi una nuova cultura della vita umana, per l'edificazione di un'autentica civiltà della verità e dell'amore» (n. 6).

Vita, verità, amore: parole ricche di suggestioni stimolanti per l'impegno umano nel mondo. Esse sono radicate nel messaggio di Gesù Cristo, che è Via, Verità e Vita, ma sono anche impresse nel cuore e nelle aspirazioni di ogni uomo e di ogni donna.

L'esperienza vissuta all'interno della società, a cui la Chiesa con rinnovato slancio ha portato il suo messaggio nel corso di questi cinque anni, consente di rilevare due fatti: da una parte, la persistente difficoltà che il messaggio incontra in un mondo che presenta gravi sintomi di violenza e di decadenza; dall'altra, l'immutata validità dello stesso messaggio ed anche la possibilità della sua recezione sociale laddove la comunità dei credenti, coinvolgendo anche la sensibilità degli uomini di buona volontà, coraggiosamente e unitariamente esprime il suo impegno.

3. Esistono fatti che comprovano con crescente chiarezza come le politiche e le legislazioni contrarie alla vita stiano portando le società al decadimento, non solo morale ma anche demografico ed economico. Il messaggio dell'Enciclica può essere, pertanto, presentato non solo come vera e autentica indicazione per la rinascita morale, ma anche come punto di riferimento per la salvezza civile.

Non ha dunque ragion d'essere quella sorta di mentalità rinunciataria che porta a ritenere che le leggi contrarie al diritto alla vita – le leggi che legalizzano l'aborto,

l'eutanasia, la sterilizzazione e la pianificazione delle nascite con metodi contrari alla vita e alla dignità del matrimonio – presentino una loro ineluttabilità e siano ormai quasi una necessità sociale. Al contrario, esse costituiscono un germe di corruzione della società e dei suoi fondamenti.

La coscienza civile e morale non può accettare questa falsa ineluttabilità, così come non accetta l'idea della ineluttabilità delle guerre o degli stermini inter-etnici.

4. Grande attenzione meritano i capitoli dell'Enciclica che riguardano *il rapporto fra legge civile e legge morale*, per l'importanza crescente che essi sono destinati ad avere nel risanamento della vita sociale. Vi si chiede ai pastori, ai fedeli e agli uomini di buona volontà, specialmente se legislatori, un rinnovato e concorde impegno per la modifica delle leggi ingiuste che legittimano o tollerano tali violenze.

Non si lasci nulla di intentato per eliminare il delitto legalizzato o almeno per limitare il danno di tali leggi, mantenendo viva la consapevolezza del dovere radiale di rispettare il diritto alla vita dal concepimento alla morte naturale di ogni essere umano, fosse anche l'ultimo e il meno dotato.

5. Ma un altro campo molto ampio di impegno in difesa della vita si apre alla intraprendenza della comunità dei credenti: è l'ambito pastorale ed educativo, sul quale si sofferma la quarta parte dell'Enciclica, tracciando concrete indicazioni per *l'edificazione di una nuova cultura della vita*. In questi cinque anni numerose iniziative sono state avviate nelle diocesi e nelle parrocchie, ma molto resta ancora da fare.

Un'autentica pastorale della vita non può essere semplicemente delegata a movimenti specifici, pur sempre meritori, operanti nel campo socio-politico. Essa deve sempre restare quale *parte integrante della pastorale ecclesiale*, a cui spetta il compito di annunciare il "Vangelo della vita". Affinché ciò avvenga in modo efficace, è importante la messa in opera sia di adeguati piani educativi che di servizi e di strutture concrete di accoglienza.

Ciò suppone innanzi tutto la preparazione degli operatori pastorali nei Seminari e negli Istituti di Teologia; richiede poi il retto e concorde insegnamento della morale nelle varie forme di catechesi e di formazione delle coscienze; si concretizza, infine, nell'allestimento di quei servizi che possano consentire a tutte le persone in difficoltà di trovare il necessario aiuto.

Attraverso una concorde azione educativa nelle famiglie e nelle scuole, si cercherà di far sì che i servizi assumano il valore di "segno" e di messaggio. Come la comunità ha bisogno di luoghi di culto, così essa deve sentire il bisogno di organizzare, soprattutto a livello diocesano, servizi educativi e operativi per il sostegno alla vita umana, servizi che siano frutto della carità e segno di vitalità.

6. La modifica delle leggi non può non essere preceduta e accompagnata dalla *modifica della mentalità e del costume* su vasta scala, in modo capillare e visibile. La Chiesa in questo ambito non lascerà nulla di intentato né potrà accettare negligenze o colpevoli silenzi.

Mi rivolgo in modo particolare a quei giovani che sono sensibili al rispetto dei valori della corporeità e anzitutto dello stesso valore della vita concepita: siano essi i primi artefici e beneficiari del lavoro che si farà nel contesto della pastorale della vita.

Rinnovo poi l'appello che nell'Enciclica ho rivolto a tutta la Chiesa: agli scienziati e ai medici, agli educatori e alle famiglie come a quanti operano nei mezzi di comunicazione sociale e, in modo speciale, ai cultori del diritto e ai legislatori. Sarà grazie all'impegno di tutti che il diritto alla vita potrà trovare, in questo mondo a cui non mancano i beni necessari se ben distribuiti, concreta applicazione. Solo così si supererà quella sorta di silenziosa e crudele selezione per cui i più deboli vengono ingiustamente eliminati.

Ogni persona di buona volontà si senta chiamata a mobilitarsi per questa grande causa. La sostenga la convinzione che ogni passo fatto in difesa del diritto alla vita e nella concreta promozione di esso è un passo verso la pace e la civiltà.

Confidando che questa commemorazione possa suscitare nuovo e concreto slancio di impegno in difesa della vita umana e per la diffusione della cultura della vita, invoco su tutti voi e su quanti si adoperano con voi in questo delicato settore l'intercessione di Maria «Aurora del mondo nuovo e Madre dei viventi» (*Evangelium vitae*, 105) e vi imparto di cuore la Benedizione Apostolica.

Dal Libro Sinodale (n. 65)

Promozione della vita

Nel corso del nostro cammino sinodale non una sola volta è stata richiamata la necessità di evangelizzare il valore della *vita*, che è al cuore del messaggio di Gesù. Eco fedele di una costante azione della Chiesa, con l'Enciclica *Evangelium vitae* il Papa si è fatto interprete dei motivi di una grande preoccupazione: «*Se è quanto mai grave e inquietante il fenomeno dell'eliminazione di tante vite umane nascenti o sulla via del tramonto, non meno grave e inquietante è il fatto che la stessa coscienza, ottenebrata da così vasti condizionamenti, fatica sempre più a percepire la distinzione tra il bene e il male in ciò che tocca lo stesso fondamentale valore della vita umana*» (n. 4).

Il delitto abominevole dell'aborto, come viene definito dal Concilio Vaticano II (cfr. *Gaudium et spes*, 51), e il dramma dell'eutanasia sono gli aspetti limite – ma non gli unici – di una mentalità con la quale la comunità cristiana è chiamata a confrontarsi.

L'appello alla speranza rivolto dal Papa alle donne che hanno fatto ricorso all'aborto (cfr. Enc. *Evangelium vitae*, 39) va tenuto particolarmente presente dagli operatori pastorali e dai confessori per illuminare un cammino di riconciliazione con la vita che potrà esprimersi attraverso l'accoglienza e l'attenzione verso chi è più bisognoso di vicinanza, particolarmente eloquente in quanto proviene da una personale e sofferta testimonianza.

Le comunità ecclesiali siano vicine alle *coppie sterili*: aiutino questi sposi a superare la tentazione di volere il figlio ad ogni costo; li illuminino e li accompagnino nel riconoscere che la loro vita coniugale non perde il suo valore anche se non possono procreare: essi infatti possono continuare a generare amore nella loro coppia coniugale e a crescere nell'amore verso ogni persona; li incoraggino a vivere altre forme di autentica fecondità spirituale e li invitino ad aprirsi a nuove modalità di amore verso altre famiglie e altri bambini, eventualmente anche mediante l'affido, l'adozione e le forme di "adozione a distanza".

Il dono gratuito di organi dopo la morte, gesto di condivisione che alimenta un'autentica cultura della vita, è una nuova via che si apre per la solidarietà e la carità: essa «merita particolare apprezzamento... per il fatto di offrire una possibilità di salute e perfino di vita a malati talora privi di speranza» (*Evangelium vitae*, 86).

Ai partecipanti al Giubileo degli artisti

L'arte: una via verso Dio

Venerdì 18 febbraio, memoria del Beato Giovanni da Fiesole – più noto come Beato Angelico – patrono degli artisti, nella Basilica Vaticana si è celebrato il Giubileo degli artisti. Il Santo Padre, incontrandovi i partecipanti, ha loro rivolto questo discorso:

1. Con grande gioia vi incontro in questa Basilica, a cui hanno posto mano alcuni tra i sommi geni dell'architettura e della scultura. (...) A tutti va il mio apprezzamento per questa intensa testimonianza di fede. Nessuno come voi, cari cultori dell'arte, può sentirsi a casa sua qui, dove fede ed arte si incontrano in modo tanto singolare, elevandoci alla contemplazione della gloria divina.

Ne avete fatto esperienza ora nella Celebrazione Eucaristica, cuore della vita ecclesiale. Se, come ha detto il Concilio, «nella liturgia terrena noi partecipiamo, pregustandola, a quella celeste» (*Sacrosanctum Concilium*, 8), ciò acquista particolare evidenza nello splendore di questo tempio. Esso ci porta col pensiero alla Gerusalemme celeste, nella quale – secondo l'espressione dell'Apocalisse – le fondamenta sono «adornate di ogni specie di pietre preziose» (21,19), e non c'è più bisogno della luce del sole e della luna, «perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello» (21,23).

2. Sono lieto di rinnovare a voi, oggi, i sentimenti di stima che espressi lo scorso anno nella mia *Lettera agli artisti*. È ora che si riallacci quella *feconda alle-anza tra Chiesa ed arte* che ha segnato largamente il cammino del cristianesimo in questi due Millenni. Ciò suppone la vostra capacità, cari artisti credenti, di vivere profondamente la realtà della fede cristiana, così che essa diventi generatrice di cultura e doni al mondo nuove "epifanie" della bellezza divina, riflessa nella creazione.

È appunto per esprimere la vostra fede che oggi siete qui. Siete venuti per celebrare il Giubileo. Che cosa significa questo, in ultima analisi, se non *fissare lo sguardo sul volto di Cristo*, per riceverne la misericordia e lasciarsi inondare dalla sua luce? *Il Giubileo è Cristo!* È Lui la nostra salvezza e la nostra gioia, è Lui il nostro canto e la nostra speranza. Chi entra in questa Basilica per la Porta Santa, Lo incontra innanzi tutto volgendo gli occhi alla Pietà di Michelangelo, quasi confondendo lo sguardo con quello di Maria nel suo abbraccio al corpo senza vita del Figlio. Quel corpo martoriato, e pur dolce, del «più bello tra i figli dell'uomo» (*Sal* 45,3), è sorgente di vita. Maria, figura dell'umanità nuova, essa stessa salvata, lo consegna a ciascuno di noi come seme di risurrezione. Noi infatti – come ci insegna l'Apostolo Paolo – «per mezzo del Battesimo siamo stati sepolti insieme con lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (*Rm* 6,4).

3. Il Giubileo ci chiede di accogliere questa *grazia di risurrezione* così che essa penetri in tutte le pieghe della nostra vita, risanandola non solo dal peccato, ma anche dalle scorie che esso lascia in noi persino dopo che ci siamo riconciliati con Dio. Si tratta, in certo senso, di "scalpellare" la pietra del nostro cuore, perché affiorino i lineamenti di Cristo, l'Uomo nuovo.

L'artista che può far questo in profondità è lo Spirito Santo. Egli tuttavia esige la nostra corrispondenza e docilità. La conversione del cuore è, per così dire, *opera d'arte comune dello Spirito e della nostra libertà*. Voi artisti, abituati a modellare le

più diverse materie secondo l'estro del vostro genio, sapete quanto somigli alla fatica artistica lo sforzo quotidiano di migliorare la propria esistenza. Come scrivevo nella Lettera a voi dedicata, «nella "creazione artistica" l'uomo si rivela più che mai "immagine di Dio", e realizza questo compito prima di tutto plasmando la stupenda "materia" della propria umanità e poi anche esercitando un dominio creativo sull'universo che lo circonda» (n. 1). Tra l'arte di formare se stessi e quella che si esplica nella trasformazione della materia c'è una singolare analogia.

4. Nell'uno e nell'altro compito il punto di partenza è sempre *un dono dall'alto*. Se la creazione artistica ha bisogno di una "ispirazione", il cammino spirituale ha bisogno della grazia, che è il dono con cui Dio comunica se stesso, avvolgendo di amore la nostra vita, dando luce ai nostri passi, bussando al nostro cuore, fino ad abitarlo e renderlo tempio della sua santità: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23).

Questo dialogo con la grazia impegna soprattutto sul piano etico, ma tocca tutte le dimensioni della nostra esistenza, ed acquista una sua espressione peculiare nell'esercizio del talento artistico. Nel vostro spirito Dio si lascia intravedere attraverso il fascino e la nostalgia della bellezza. Non c'è dubbio, infatti, che l'artista viva con la bellezza *una particolare relazione* e si può anzi dire che la bellezza sia «la vocazione a lui rivolta dal Creatore» (*Lettera agli artisti*, 10). Se si è capaci di scorgere nelle molteplici manifestazioni del bello un raggio della bellezza suprema, allora *l'arte diventa una via verso Dio*, e spinge l'artista a coniugare il suo talento creativo con l'impegno di una vita sempre più conforme alla legge divina. Talvolta proprio il confronto tra lo splendore della realizzazione artistica e la pesantezza del proprio cuore può destare quell'inquietudine salutare, che fa sentire il desiderio di superare la mediocrità e iniziare una vita nuova, aperta con generosità all'amore di Dio e dei fratelli.

5. È allora che la nostra umanità si libra in alto, in un'esperienza di libertà, e direi d'infinito, come quella che ancora Michelangelo ci ispira nella cupola che insieme sovrasta e corona questo tempio. Guardata dall'esterno, essa sembra disegnare un curvare del cielo sulla comunità raccolta in preghiera, quasi a simboleggiare l'amore con cui Dio si fa ad essa vicino. Contemplata dall'interno, nel suo vertiginoso slancio verso l'alto, essa evoca invece il fascino insieme e la fatica dell'elevarsi verso il pieno incontro con Dio.

Proprio a questa elevazione, cari artisti, vi chiama l'odierna celebrazione giubilare. Essa è invito a praticare la stupenda "arte" della santità. Se essa dovesse sembrare troppo difficile, vi sia di conforto il pensiero che in questo cammino non siamo soli: la grazia ci sostiene anche attraverso quell'accompagnamento ecclesiale, con cui la Chiesa si fa madre per ciascuno di noi, ottenendo dallo Sposo divino sovrabbondanza di misericordia e di doni. Non è forse questo senso della "*mater Ecclesia*" che il Bernini ha efficacemente evocato nell'abbraccio solenne del colonnato? Quelle braccia maestose sono pur sempre braccia materne, che si aprono all'umanità intera. In esse accolto, ogni membro della Chiesa può sentirsi rinfrancato nel suo passo di pellegrino, in cammino verso la patria.

La nostra riflessione torna così al punto da cui era iniziata, allo splendore della Gerusalemme celeste, a cui aneliamo come Popolo di Dio pellegrinante.

Vi auguro, cari artisti, di sentirvi sempre attratti da quello splendore e, a conforto del vostro impegno, vi imparto di cuore la mia Benedizione.

Ai partecipanti al Giubileo dei diaconi permanenti

Siate attivi apostoli della nuova evangelizzazione. Portate tutti a Cristo!

Sabato 19 febbraio, il Santo Padre ha incontrato i diaconi permanenti convenuti a Roma per la loro celebrazione del Giubileo. La delegazione torinese, guidata da mons. Vincenzo Chiarle, era particolarmente numerosa.

Questo il testo del discorso:

1. Con grande gioia vi incontro in questo significativo appuntamento giubilare. Saluto il Prefetto della Congregazione per il Clero, il Cardinale Darío Castrillón Hoyos, e i suoi collaboratori, che hanno curato queste intense giornate di preghiera e di fraternità. Saluto i Signori Cardinali e i Presuli qui convenuti. Saluto specialmente voi, carissimi diaconi permanenti, le vostre famiglie e quanti vi hanno accompagnato in questo pellegrinaggio alle Tombe degli Apostoli.

Siete venuti a Roma per celebrare il vostro Giubileo: vi accolgo con affetto! L'occasione è quanto mai propizia per approfondire il significato e il valore della vostra identità stabile e non transeunte di ordinati non per il sacerdozio, ma per il diaconato (cfr. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 29). Quali ministri del Popolo di Dio, siete chiamati ad operare con l'azione liturgica, con l'attività didattico-catechistica e con il servizio della carità in comunione con il Vescovo ed il Presbiterio. E questo singolare anno di grazia, che è il Giubileo, mira a farvi riscoprire ancora più radicalmente la bellezza della vita in Cristo. La vita in Lui, che è la Porta Santa!

2. In effetti, il Giubileo è tempo forte di verifica e di purificazione interiore, ma anche di recupero di quella missionarietà che è insita nel mistero stesso di Cristo e della Chiesa. Chi crede che Cristo Signore è la via, la verità e la vita, chi sa che la Chiesa è il suo prolungamento nella storia, chi di tutto questo fa esperienza personale non può fare a meno di diventare, per ciò stesso, ardentemente missionario. Cari diaconi, siate attivi apostoli della nuova evangelizzazione. Portate tutti a Cristo! Si dilati, grazie anche al vostro impegno, il suo Regno nella vostra famiglia, nel vostro ambiente di lavoro, nella parrocchia, nella Diocesi, nel mondo intero!

La missione, almeno quanto ad intenzione e passione, deve urgere nel cuore dei sacri ministri e sospingerli fino al dono totale di sé. Non arrestatevi davanti a nulla, proseguite nella fedeltà a Cristo, seguendo l'esempio del diacono Lorenzo, la cui venerata ed insigne reliquia avete voluta qui, per questa occasione.

Anche ai nostri tempi non mancano persone che Dio chiama al martirio cruento; molto più numerosi, però, sono i credenti sottoposti al "martirio" dell'incomprensione. Non si turbi il vostro animo per le difficoltà ed i contrasti, ma, al contrario, cresca nella fiducia in Gesù che ha redento gli uomini mediante il martirio della Croce.

3. Cari diaconi, inoltriamoci nel nuovo Millennio insieme con tutta la Chiesa, che spinge i suoi figli a purificarsi, nel pentimento, da errori, infedeltà, incoerenze, ritardi (cfr. Lett. Ap. *Tertio Millennio adveniente*, 33). I primi ad offrire l'esempio non potrebbero non essere i ministri ordinati: Vescovi, presbiteri, diaconi. Questa puri-

ficazione, questo pentimento sono da intendersi soprattutto in riferimento a ciascuno di noi personalmente. Vengono interpellate in primo luogo le nostre coscienze di sacri ministri operanti in questo tempo.

Innanzi alla Porta Santa, avvertiamo la necessità di "uscire" dalla nostra terra egoistica, dai nostri dubbi, dalle nostre infedeltà e sentiamo impellente l'invito ad "entrare" nella terra santa di Gesù, che è la terra della piena fedeltà alla Chiesa Una, Santa, Cattolica ed Apostolica. Risuonano nel nostro animo le parole del divino Maestro: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e stanchi ed io vi ristorerò» (Mt 11,28).

Cari diaconi, alcuni di voi sono forse affaticati per gli impegni gravosi, per la frustrazione a seguito di iniziative apostoliche non riuscite, per l'incomprensione di molti. Non perdetevi di coraggio! Abbandonatevi fra le braccia di Cristo: Egli vi ristorerà. Sia questo il vostro Giubileo: un pellegrinaggio di conversione a Gesù.

4. Fedeli in tutto a Cristo, carissimi diaconi, sarete pure fedeli ai vari ministeri che la Chiesa vi affida. Quanto prezioso è il vostro servizio alla Parola e alla catechesi! Che dire poi della diaconia dell'Eucaristia, che vi pone a diretto contatto con l'altare del Sacrificio nel servizio liturgico?

Giustamente, inoltre, voi vi impegnate a vivere in modo inseparabile il servizio liturgico con quello della carità nelle sue espressioni concrete. Questo rende evidente come il segno dell'amore evangelico non sia riducibile a categorie puramente solidaristiche, ma si ponga come coerente conseguenza del mistero eucaristico.

In forza del vincolo sacramentale, che vi lega ai Vescovi ed ai presbiteri, voi vivete pienamente la *communio* ecclesiale. La fraternità diaconale nella vostra Diocesi, pur non costituendo una realtà strutturale analoga a quella dei presbiteri, vi sprona a condividere la sollecitudine dei Pastori. Dall'identità diaconale scaturiscono con chiarezza tutti i lineamenti della vostra specifica spiritualità, che si presenta essenzialmente come spiritualità di servizio.

5. Carissimi, il Giubileo è tempo propizio per restituire a questa identità e a questa spiritualità la propria fisionomia originaria ed autentica, così da rinnovare interiormente e mobilitare ogni energia apostolica.

La domanda di Cristo: «Quando il Figlio dell'uomo tornerà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 18,8) risuona con singolare eloquenza in questa occasione giubilare.

La fede va trasmessa, va comunicata. È anche vostro compito partecipare alla giovani generazioni l'unico e immutabile Vangelo della salvezza, perché il futuro sia ricco di speranza per tutti.

Vi sostenga in questa missione la Santa Vergine. Io vi accompagno con la mia preghiera, avvalorata da una speciale Benedizione Apostolica, che imparto di cuore a voi, alle vostre spose, ai vostri figli e a tutti i diaconi che servono il Vangelo in ogni parte del mondo.

Omelia per il Giubileo della Curia Romana

La Cattedra di Pietro non poggia su sicurezze umane ma su Cristo, pietra angolare

Martedì 22 febbraio, festa della Cattedra di S. Pietro Apostolo, il Santo Padre ha presieduto una Concelebrazione Eucaristica nella Basilica Vaticana per il Giubileo della Curia Romana.
Questo il testo dell'omelia:

1. «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa» (Mt 16,18).

Abbiamo varcato come pellegrini la Porta Santa della Basilica Vaticana, ed ora la Parola di Dio attira la nostra attenzione su ciò che Cristo ha detto a Pietro e di Pietro.

Siamo riuniti intorno all'Altare della Confessione, posto sopra la Tomba dell'Apostolo, e la nostra assemblea è formata da quella speciale comunità di servizio che si chiama la Curia Romana. Il *"ministerium petrinum"*, cioè il servizio proprio del Vescovo di Roma, col quale ciascuno di voi nel proprio campo di lavoro è chiamato a collaborare, ci unisce in un'unica famiglia ed ispira la nostra preghiera nel momento solenne che la Curia Romana vive oggi, *festa della Cattedra di S. Pietro*.

Noi tutti e, in primo luogo, io stesso, siamo profondamente toccati dalle parole del Vangelo appena proclamate: «Tu sei il Cristo ... Tu sei Pietro» (Mt 16,16.18). In questa Basilica, presso la memoria del martirio del Pescatore di Galilea, esse riecheggiano con singolare eloquenza, accresciuta dall'intenso clima spirituale del Giubileo bimillenario dell'Incarnazione.

2. «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16): è questa la confessione di fede del Principe degli Apostoli. Questa è anche la confessione che noi oggi rinnoviamo, venerati Fratelli Cardinali, Vescovi e Sacerdoti, insieme con tutti voi, carissimi Religiosi, Religiose e Laici, che prestate la vostra apprezzata collaborazione nell'ambito della Curia Romana. Ripetiamo le luminose parole dell'Apostolo con particolare emozione in questo giorno, nel quale celebriamo il nostro speciale Giubileo.

E la risposta di Cristo suona forte nel nostro animo: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa» (Mt 16,18). L'Evangelista Giovanni attesta che Gesù aveva attribuito a Simone il nome di «Cefa» fin dal primo incontro, quando lo aveva a lui condotto il fratello Andrea (cfr. Gv 1,41-42). Il racconto di Matteo, invece, conferisce a questo atto di Cristo il più grande risalto, collocandolo in un momento centrale del ministero messianico di Gesù, il quale esplicita il significato del nome «Pietro» riferendolo all'edificazione della Chiesa.

«Tu sei il Cristo»: su questa professione di fede di Pietro, e sulla conseguente dichiarazione di Gesù: «Tu sei Pietro» si fonda la Chiesa. Un fondamento invincibile, che le potenze del male non possono abbattere: vi è a sua tutela, la volontà stessa del «Padre che sta nei cieli» (Mt 16,17). *La Cattedra di Pietro*, che oggi celebriamo, *non poggia su sicurezze umane* – «la carne e il sangue» – *ma su Cristo, pietra angolare*. E anche noi, come Simone, ci sentiamo «beati», perché sappiamo di non avere alcun motivo di vanto, se non nel disegno eterno e provvidente di Dio.

3. «Io stesso cercherò le mie pecore e ne avrò cura» (Ez 34,11). La prima Lettura, tratta dal celebre oracolo del Profeta Ezechiele sui pastori d'Israele, evoca con forza il *carattere pastorale del ministero petrino*. È il carattere che qualifica, di riflesso, la na-

tura e il servizio della Curia Romana, la cui missione è appunto di collaborare con il Successore di Pietro per lo svolgimento del compito affidatogli da Cristo di pascolare il suo gregge.

«*Io stesso condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare*» (Ez 34,11.15). «*Io stesso*»: sono queste le parole più importanti. Manifestano, infatti, la determinazione con cui Dio intende prendere l'iniziativa occupandosi del suo popolo in prima persona. Noi sappiamo che la promessa – «*Io stesso*» – si è fatta realtà. *Si è adempiuta nella pienezza dei tempi*, quando Dio ha mandato il suo Figlio, il Pastore Buono, a pascolare il gregge «*con la forza del Signore, con la maestà del nome del Signore*» (Mic 5,3). Lo ha mandato a radunare i figli di Dio dispersi offrendo se stesso come agnello, mite vittima di espiazione, sull'altare della croce.

È questo il modello di Pastore, che Pietro e gli altri Apostoli hanno imparato a conoscere e ad imitare stando con Gesù e condividendo il suo ministero messianico (cfr. Mc 3,14-15). Se ne sente l'eco nella seconda Lettura, in cui Pietro si definisce «*testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi*» (1Pt 5,1). Il pastore Pietro è tutto plasmato dal Pastore Gesù e dal dinamismo della sua Pasqua. Il «ministero petrino» è radicato in questa *singolare conformazione a Cristo Pastore* di Pietro e dei suoi Successori, una conformazione che ha il suo fondamento in un peculiare carisma d'amore: «*Mi ami tu più di costoro? ... Pasci i miei agnelli*» (Gv 21,15).

4. In una occasione come quella che siamo vivendo, il Successore di Pietro non può dimenticare ciò che accadde prima della passione di Cristo, nell'orto degli ulivi, dopo l'ultima Cena. Nessuno degli Apostoli sembrava rendersi conto di quello che stava per avvenire e che Gesù ben conosceva: Egli sapeva di recarsi lì per vegliare e pregare, e così prepararsi alla «sua ora», l'ora della morte in croce.

Egli aveva detto agli Apostoli: «*Tutti rimarrete scandalizzati, poiché sta scritto: "Percuoterò il pastore e le pecore saranno disperse"*» (Mc 14,27). E Pietro di rimando: «*Anche se tutti saranno scandalizzati, io non lo sarò*» (Mc 14,29). Mai mi scandalizzerò, mai ti lascerò... E Gesù a lui: «*In verità ti dico: proprio tu oggi, in questa stessa notte, prima che il gallo canti due volte, mi rinnegherai tre volte*» (Mc 14,30). «*Se anche dovessi morire con te, non ti rinnegherò*» (Mc 14,31), aveva replicato con fermezza Pietro, e con lui gli altri Apostoli. E Gesù: «*Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli*» (Lc 22,31-32).

Ecco la promessa di Cristo, nostra consolante certezza: *il ministero petrino non si fonda sulle capacità e sulle forze umane, ma sulla preghiera di Cristo*, che implora il Padre perché la fede di Simone «non venga meno» (Lc 22,32). «Una volta ravveduto», Pietro potrà compiere il suo servizio in mezzo ai fratelli. Il ravvedimento dell'Apostolo – possiamo quasi dire la sua seconda conversione – costituisce così il passaggio decisivo nel suo itinerario di sequela del Signore.

5. Carissimi Fratelli e Sorelle che prendete parte a questa celebrazione giubilare della Curia Romana, le parole di Cristo a Pietro non devono mai cadere dalla nostra memoria. Il nostro varcare la Porta Santa, per attingere la grazia del Grande Giubileo, dev'essere animato da un profondo *spirito di conversione*. In questo ci è di aiuto proprio la vicenda di Pietro, la sua esperienza della debolezza umana, che lo portò, poco dopo il dialogo con Gesù appena ricordato, a dimenticare le promesse fatte con tanta insistenza e a rinnegare il suo Signore. Nonostante il suo peccato ed i suoi limiti, Cristo lo scelse e lo chiamò ad un compito altissimo: quello di essere il fondamento dell'unità visibile della Chiesa e di confermare i fratelli nella fede.

Decisivo nella vicenda fu quel che avvenne nella notte tra il giovedì e il venerdì della Passione. Cristo, condotto fuori dalla casa del sommo sacerdote, fissò Pietro negli occhi. L'Apostolo, che lo aveva appena rinnegato tre volte, folgorato da quello sguardo, comprese tutto. Gli tornarono alla mente le parole del Maestro e si sentì trafiggere il cuore. *«E uscito, pianse amaramente»* (Lc 22,62).

Il pianto di Pietro ci scuota nell'intimo, sì da spingerci ad un'autentica purificazione interiore. *«Signore, allontanati da me che sono un peccatore»*, egli aveva esclamato un giorno, dopo la pesca miracolosa (Lc 5,8). Facciamo nostra, carissimi Fratelli e Sorelle, questa invocazione di Pietro, mentre celebriamo il nostro santo Giubileo. Cristo rinnoverà anche per noi – lo speriamo con umile fiducia – i suoi prodigi: ci concederà in misura sovrabbondante la sua grazia risanatrice e compirà nuove pesche miracolose, cariche di promesse per la missione della Chiesa del Terzo Millennio.

*Vergine Santa,
che hai accompagnato con la preghiera
i primi passi della Chiesa nascente,
veglia sul nostro cammino giubilare.
Ottienici di sperimentare, come Pietro,
il costante sostegno di Cristo.
Aiutaci a vivere la nostra missione al servizio del Vangelo
nella fedeltà e nella gioia,
in attesa del ritorno glorioso del Signore, Cristo Gesù,
lo stesso ieri, oggi e sempre.*

Omelia nella Celebrazione per commemorare Abramo “nostro Padre nella fede”

Il patto eterno stretto nella fede di Abramo ha in Gesù Cristo il suo definitivo compimento

Mercoledì 23 febbraio, non essendogli stato consentito di recarsi personalmente nella terra originaria di Abramo, il Santo Padre ha presieduto una Celebrazione nell'Aula Paolo VI per ripercorrere almeno spiritualmente i passi del grande Patriarca.

Durante la Liturgia della Parola, ricca di immagini e gesti simbolici, ha tenuto la seguente omelia:

1. «Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questo paese... In quel giorno il Signore concluse questa alleanza con Abràm: “Alla tua discendenza io do questo paese dal fiume d'Egitto al grande fiume, il fiume Eufrate”» (Gen 15,7.18)

Prima che Mosè udisse sul monte Sinai le note parole di Jahvé: «Io sono il Signore, Dio tuo, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù» (Es 20,2), il Patriarca Abramo aveva sentito queste altre parole: «Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei». Dobbiamo, pertanto, dirigerci col pensiero verso tale luogo importante nella storia del Popolo di Dio, per cercarvi i *primordi dell'alleanza di Dio con l'uomo*. Ecco perché, in quest'anno del Grande Giubileo, mentre risaliamo col cuore agli inizi dell'alleanza di Dio con l'umanità, *il nostro sguardo si volge verso Abramo*, verso il luogo dove egli avvertì la chiamata di Dio e ad essa rispose con l'obbedienza della fede. Insieme con noi, anche gli ebrei e i musulmani guardano alla figura di Abramo come ad un modello di incondizionata sottomissione al volere di Dio (cfr. *Nostra aetate*, 3).

L'Autore della Lettera agli Ebrei scrive: «Per fede Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava» (11,8). Ecco: Abramo, nominato dall'Apostolo «nostro Padre nella fede» (cfr. Rm 4,11-16), credette a Dio, *si fidò di Lui* che lo chiamava. *Credette alla promessa*. Dio disse ad Abramo: «Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione... in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,1-3). Stiamo forse parlando del tracciato di una delle molteplici migrazioni tipiche di un'epoca in cui la pastorizia era una fondamentale forma di vita economica? È probabile. Sicuramente, però, *non si trattò solo di questo*. Nella vicenda di Abramo, da cui prese inizio la storia della salvezza, possiamo già percepire un altro significato della chiamata e della promessa. La terra, verso la quale si avvia l'uomo guidato dalla voce di Dio, *non appartiene esclusivamente alla geografia di questo mondo*. Abramo, il credente che accoglie l'invito di Dio, è colui che si muove nella direzione di una terra promessa che non è di quaggiù.

2. Leggiamo nella Lettera agli Ebrei: «Per fede Abramo, messo alla prova, offrì Isacco e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unico figlio, del quale era stato detto: “In Isacco avrai una tua discendenza che porterà il tuo nome”» (11,17-18). Ecco *l'apogeo della fede di Abramo*. Abramo viene messo alla prova da quel Dio nel quale aveva riposto la sua fiducia, da quel Dio dal quale aveva

ricevuto la promessa concernente il lontano futuro: «In Isacco avrai una tua discendenza che porterà il tuo nome» (Eb 11,18). È chiamato, però, ad offrire in sacrificio a Dio proprio quell'Isacco, il suo unico figlio, a cui era legata ogni sua speranza, conforme del resto alla divina promessa. Come potrà compiersi la promessa che Dio gli ha fatto di una numerosa discendenza, se Isacco, l'unico figlio, dovrà essere offerto in sacrificio?

Mediante la fede, Abramo esce vittorioso da questa prova, una prova drammatica che metteva in questione direttamente la sua fede. «Egli pensava infatti – scrive l'Autore della Lettera agli Ebrei – che Dio è capace di far risorgere dai morti» (11, 19). In quell'istante umanamente tragico, in cui era ormai pronto ad infliggere il colpo mortale a suo figlio, Abramo non cessò di credere. Anzi, la sua fede nella promessa di Dio raggiunse il culmine. Pensava: «Dio è capace di far risorgere dai morti». Così pensava questo padre provato, umanamente parlando, oltre ogni misura. E la sua fede, il suo totale abbandono in Dio, non lo deluse. Sta scritto: «Per questo lo riebbe» (Eb 11,19). Riebbe Isacco, poiché credette a Dio fino in fondo e incondizionatamente.

L'Autore della Lettera sembra esprimere qui qualcosa di più: tutta l'esperienza di Abramo gli appare un'analogia dell'evento salvifico della morte e della risurrezione di Cristo. Quest'uomo, posto all'origine della nostra fede, fa parte dell'eterno disegno divino. Secondo una tradizione, il luogo dove Abramo fu sul punto di sacrificare il proprio figlio, è lo stesso sul quale un altro padre, l'eterno Padre, avrebbe accettato l'offerta del suo Figlio unigenito, Gesù Cristo. Il sacrificio di Abramo appare così come annuncio profetico del sacrificio di Cristo. «Dio infatti – scrive San Giovanni – ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (3,16). Il Patriarca Abramo, nostro Padre nella fede, senza saperlo introduce in un certo qual senso tutti i credenti nel disegno eterno di Dio, nel quale si realizza la redenzione del mondo.

3. Un giorno Cristo affermò: «In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono» (Gv 8,58), e queste parole destarono lo stupore degli ascoltatori che obiettarono: «Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?» (Gv 8,57). Chi reagiva così, ragionava in modo meramente umano, e per questo non accettò quanto Cristo diceva: «Sei tu più grande del nostro padre Abramo, che è morto? Anche i profeti sono morti; chi pretendi di essere?» (Gv 8,53). Ad essi Gesù replicò: «Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò» (Gv 8,56). La vocazione di Abramo appare completamente orientata verso il giorno di cui parla Cristo. Qui non reggono i calcoli umani; occorre applicare la misura di Dio. Solo allora possiamo comprendere il giusto significato dell'obbedienza di Abramo, che «ebbe fede sperando contro ogni speranza» (Rm 4,18). Sperò di diventare padre di numerose nazioni, ed oggi sicuramente gioisce con noi perché la promessa di Dio si compie lungo i secoli, di generazione in generazione.

L'aver creduto, sperando contro ogni speranza, «gli fu accreditato come giustizia» (Rm 4,22), non soltanto in considerazione di lui, ma anche di noi tutti, suoi discendenti nella fede. Noi «crediamo in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore» (Rm 4,24), messo a morte per i nostri peccati e risorto per la nostra giustificazione (cfr. Rm 4,25). Questo, Abramo non lo sapeva; mediante l'obbedienza della fede, egli tuttavia si dirigeva verso il compimento di tutte le promesse divine, animato dalla speranza che esse si sarebbero realizzate. Ed esiste forse promessa più grande di quella compiutasi nel mistero pasquale di Cristo? Davvero, nella fede di Abramo Dio onnipotente ha stretto un'alleanza eterna con il genere umano, e definitivo compimento di essa è Gesù Cristo. Il Figlio unigenito del Padre,

della sua stessa sostanza, si è fatto uomo per introdurci, mediante l'umiliazione della Croce e la gloria della risurrezione, nella terra di salvezza che Dio, ricco di misericordia, ha promesso all'umanità sin dall'inizio.

4. Modello insuperabile del popolo redento, in cammino verso il compimento di questa universale promessa, è Maria, «colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (Lc 1,45).

Figlia di Abramo secondo la fede oltre che secondo la carne, Maria ne condivise in prima persona l'esperienza. Anche lei, come Abramo, accettò l'immolazione del Figlio, ma mentre ad Abramo il sacrificio effettivo di Isacco non fu richiesto, Cristo bevve il calice della sofferenza sino all'ultima goccia. E Maria partecipò personalmente alla prova del Figlio, credendo e sperando ritta accanto alla croce (cfr. Gv 19,25).

Era l'epilogo di una lunga attesa. Formata nella meditazione delle pagine profetiche, Maria presagiva ciò che l'attendeva e nell'esaltare la misericordia di Dio, fedele al suo popolo di generazione in generazione, esprimeva la propria adesione al suo disegno di salvezza; esprimeva in particolare il suo "sì" all'evento centrale di quel disegno, il sacrificio di quel Bimbo che portava in grembo. Come Abramo, accettava il sacrificio del Figlio.

Noi oggi uniamo la nostra voce alla sua, e con lei, la Vergine Figlia di Sion, proclamiamo che Iddio si è ricordato della sua misericordia, «come aveva promesso ai nostri padri, ad Abramo ed alla sua discendenza, per sempre» (Lc 1,55).

Omelia nella Celebrazione al Monastero di S. Caterina al Sinai

«Qui Dio ha rivelato il suo Nome! Qui ha dato la sua Legge, i Dieci Comandamenti dell'Alleanza!»

Sabato 26 febbraio, il Santo Padre ha potuto recarsi in pellegrinaggio giubilare al Monte Sinai sostando al Monastero di S. Caterina. Durante una Celebrazione della Parola nel recinto del Monastero, ha pronunciato questa omelia, che pubblichiamo in traduzione italiana:

1. In quest'anno del Grande Giubileo la nostra fede ci spinge a diventare *pellegrini sulle orme di Dio*. Contempliamo la via che ha percorso nel tempo, rivelando al mondo il mistero magnifico del suo amore fedele per tutta l'umanità. Oggi, con grande gioia e profonda emozione, il Vescovo di Roma è pellegrino sul Monte Sinai, attratto da questa montagna santa che si erge come monumento maestoso a ciò che Dio ha qui rivelato. *Qui ha rivelato il suo nome! Qui ha dato la sua Legge, i Dieci Comandamenti dell'Alleanza!*

Quanti sono giunti in questo luogo prima di noi! Qui il Popolo di Dio si è accampato (cfr. *Es* 19,2); qui il Profeta Elia ha trovato rifugio in una caverna (cfr. *1 Re* 19,9); qui il corpo della martire Caterina ha trovato il riposo eterno; qui schiere di pellegrini nel corso dei secoli hanno scalato quella che San Gregorio di Nissa definì la «montagna del desiderio» (*Vita di Mosè*, II, 232); qui generazioni di monaci hanno vegliato e pregato. Noi seguiamo umilmente le loro orme, sul «suolo santo» dove il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe ha ordinato a Mosè di liberare il suo popolo (cfr. *Es* 3,5-8).

2. Dio si rivela in modi misteriosi, come il fuoco che non consuma, secondo una logica che sfida tutto ciò che conosciamo e che ci aspettiamo. È il Dio che è al contempo vicino e lontano; è *nel mondo, ma non di esso*. È il Dio che viene ad incontrarci, ma che non sarà posseduto. Egli è «IO SONO COLUI CHE SONO», *il nome che non è alcun nome! IO SONO COLUI CHE SONO*: l'abisso divino nel quale essenza ed esistenza sono una cosa sola! È il Dio che è l'Essere in se stesso! Di fronte a tale mistero, come possiamo non «toglierci i sandali» come Egli ordina, e non adorarlo su questo suolo santo?

Qui, sul Monte Sinai, la verità di «chi è Dio» è divenuta fondamento e garanzia dell'Alleanza. Mosè entra nell'«oscurità luminosa» (*Vita di Mosè*, II, 164), e in questo luogo gli viene data la legge scritta «dal dito di Dio» (*Es* 31,18). Che cos'è questa legge? *È la legge della vita e della libertà!*

Presso il Mar Rosso il popolo aveva sperimentato una grande liberazione. Aveva visto la forza e la fedeltà di Dio, aveva scoperto che Egli è il Dio che in realtà rende libero il suo popolo, come aveva promesso. Tuttavia ora, sulla sommità del Sinai, questo stesso Dio suggella il suo amore stringendo l'Alleanza alla quale non rinuncerà mai. Se il popolo osserverà la Sua legge, conoscerà la libertà per sempre. L'Esodo e l'Alleanza non sono semplicemente eventi del passato, *essi sono il destino eterno di tutto il Popolo di Dio!*

3. L'Incontro fra Dio e Mosè su questo Monte racchiude al cuore della nostra religione il mistero dell'obbedienza che rende liberi, che trova il suo compimento nell'obbedienza perfetta di Cristo nell'Incarnazione e sulla Croce (cfr. *Fil* 2,8; *Eb* 5,8-9). Anche noi saremo veramente liberi se impareremo a obbedire come ha fatto Gesù (cfr. *Eb* 5,8).

I Dieci Comandamenti non sono l'imposizione arbitraria di un Signore tiranico. Essi sono stati scritti nella pietra, ma innanzi tutto furono iscritti nel cuore dell'uomo come Legge morale universale, valida in ogni tempo e in ogni luogo. Oggi, come sempre, le Dieci Parole della Legge forniscono l'unica base autentica per la vita degli individui, delle società e delle nazioni; oggi, come sempre, *esse sono l'unico futuro della famiglia umana*. Salvano l'uomo dalla forza distruttiva dell'egoismo, dell'odio e della menzogna. Evidenziano tutte le false divinità che lo riducono in schiavitù: l'amore di sé sino all'esclusione di Dio, l'avidità di potere e di piacere che sovverte l'ordine della giustizia e degrada la nostra dignità umana e quella del nostro prossimo. Se ci allontaneremo da questi falsi idoli e seguiremo il Dio che rende libero il suo popolo e resta sempre con lui, allora emergeremo come Mosè, dopo quaranta giorni sulla montagna, «risplendenti di gloria» (San Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè*, II, 230), accesi della luce di Dio!

Osservare i Comandamenti significa essere fedeli a Dio, ma significa anche essere fedeli a noi stessi, alla nostra autentica natura e alle nostre più profonde aspirazioni. Il vento che ancora oggi soffia dal Sinai ci ricorda che Dio desidera essere onorato nelle sue creature e nella loro crescita: *Gloria Dei, homo vivens*. In questo senso, quel vento reca *un invito insistente al dialogo fra i seguaci delle grandi religioni monoteistiche* nel loro servizio alla famiglia umana. Suggerisce che in Dio possiamo trovare il punto del nostro incontro: in Dio, l'Onnipotente e Misericordioso, Creatore dell'universo e Signore della Storia, che alla fine della nostra esistenza terrena ci giudicherà con giustizia perfetta.

4. La lettura del Vangelo che abbiamo appena ascoltato suggerisce che il Sinai trova il suo compimento in un'altra montagna, il Monte della Trasfigurazione, dove Gesù appare ai suoi Apostoli risplendente della gloria di Dio. Mosè ed Elia stanno con Lui per testimoniare che *la pienezza della rivelazione di Dio si trova nel Cristo glorificato*.

Sul Monte della Trasfigurazione, Dio parla da una nube, come ha fatto sul Sinai. Tuttavia, ora Egli dice: «Questi è il Figlio mio prediletto: ascoltatelo!» (Mc 9,7). Ci ordina di *ascoltare suo Figlio* perché «nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27). In tal modo, impariamo che il vero nome di Dio è PADRE! Il nome che supera tutti gli altri nomi: ABBÀ! (cfr. Gal 4,6). In Gesù apprendiamo che *il nostro vero nome è FIGLIO, FIGLIA!* Impariamo che il Dio dell'Esodo e dell'Alleanza rende libero il suo Popolo *perché è costituito da figli e figlie*, creati non per la schiavitù, ma per «la libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21).

Perciò, quando San Paolo scrive che noi «mediante il corpo di Cristo» siamo «stati messi a morte quanto alla legge» (Rm 7,4), non intende dire che la Legge del Sinai sia passata. Vuol significare che *i Dieci Comandamenti ora si fanno udire attraverso la voce del Figlio prediletto*. La persona resa libera da Gesù Cristo è consapevole di essere legata *non esternamente* da una moltitudine di prescrizioni, *ma interiormente* dall'amore che si è profondamente radicato nel suo cuore. I Dieci Comandamenti sono la legge della libertà: non la libertà di seguire le nostre cieche passioni, ma *la libertà di amare, di scegliere ciò che è bene in ogni situazione*, anche quando farlo è un peso. Non obbediamo a una legge impersonale; ciò che è richiesto è di arrendersi amorevolmente al Padre mediante Cristo Gesù nello Spirito Santo (cfr. Rm 6,14; Gal 5,18). Rivelando se stesso sul Monte e consegnando la sua Legge, Dio ha rivelato l'uomo all'uomo. *Il Sinai sta al centro della verità sull'uomo e sul suo destino*.

5. Nella ricerca di tale verità, i monaci di questo Monastero hanno piantato la loro tenda all'ombra del Sinai. Il Monastero della Trasfigurazione e di Santa Caterina reca tutti i segni del tempo e del tumulto umano, ma sta quale indomita

testimonianza dell'amore e della sapienza divini. Per secoli monaci di tutte le tradizioni cristiane hanno vissuto e pregato insieme in questo Monastero, ascoltando la Parola, nella quale dimora la pienezza della sapienza e dell'amore del Padre. Proprio in questo Monastero San Giovanni Climaco scrisse *La Scala del Paradiso*, un capolavoro spirituale che continua a ispirare monaci e monache, dall'Oriente e dall'Occidente, generazione dopo generazione. Tutto ciò si è svolto sotto la potente protezione della Grande Madre di Dio. Già nel terzo secolo i cristiani egiziani si rivolgevano a Lei con parole fiduciose: sotto la tua protezione troviamo rifugio, o santa Madre di Dio! *Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei Genetrix!* Nel corso dei secoli, questo Monastero è stato un eccezionale luogo di incontro per persone di differenti Chiese, tradizioni e culture. Prego affinché nel nuovo Millennio il Monastero di Santa Caterina sia un faro luminoso che chiama le Chiese a conoscersi meglio reciprocamente e a riscoprire l'importanza agli occhi di Dio di ciò che ci unisce a Cristo.

6. Sono grato ai numerosi fedeli della Diocesi di Ismayliah, guidati dal Vescovo Makarios, che si sono uniti a me in questo pellegrinaggio sul Monte Sinai. Il Successore di Pietro vi ringrazia per la solidità della vostra fede. Dio benedica voi e le vostre famiglie!

Il Monastero di Santa Caterina rimanga un'oasi spirituale per i membri di tutte le Chiese alla ricerca della gloria del Signore, che venne a dimorare sul Sinai (cfr. Es 24,16). La visione di questa gloria ci spinge a esclamare ricolmi di gioia:

«Ti rendiamo grazie, Padre Santo,
per il tuo santo nome,
che hai fatto abitare nei nostri cuori»
(*Didaché*, X).

Amen.

Ai partecipanti a un Convegno Internazionale sull'attuazione del Concilio Vaticano II

«Una nuova stagione si apre dinanzi ai nostri occhi:
è il tempo dell'approfondimento
degli insegnamenti conciliari»

Domenica 27 febbraio, incontrando i partecipanti a un Convegno Internazionale dedicato all'attuazione del Concilio Vaticano II, promosso dal Comitato del Grande Giubileo dell'Anno Duemila, il Santo Padre ha pronunciato questo discorso:

1. Sono molto lieto di incontrarvi al termine del Convegno che si è celebrato in questi giorni in Vaticano sul tema, veramente impegnativo e stimolante, dell'attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Saluto il Signor Cardinale Roger Etchegaray, che ringrazio per l'indirizzo rivoltomi a nome di tutti. Il mio benvenuto va, poi, ai Prefetti di Dicastero ed agli altri Porporati, come pure agli Arcivescovi e Vescovi, che con la loro presenza sottolineano l'importanza di questa assise. Saluto, infine, gli esperti qui giunti da varie parti del mondo, per recare il contributo delle loro esperienze e delle loro riflessioni.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II è stato un dono dello Spirito alla sua Chiesa. È per questo motivo che rimane come un evento fondamentale non solo per capire la storia della Chiesa in questo scorcio di secolo, ma anche, e soprattutto, per verificare la permanente presenza del Risorto accanto alla sua Sposa tra le vicende del mondo. Per mezzo dell'Assemblea conciliare, che ha visto giungere alla Sede di Pietro Vescovi da ogni parte del mondo, si è potuto constatare quanto il patrimonio di duemila anni di fede fosse conservato nella sua autenticità originaria.

2. Con il Concilio, *la Chiesa ha fatto anzitutto un'esperienza di fede*, abbandonandosi a Dio senza riserve nell'atteggiamento di chi si fida e ha la certezza di essere amato. È proprio questo atto di abbandono a Dio che, da un esame sereno degli Atti, emerge sovrano. Chi volesse avvicinare il Concilio prescindendo da questa chiave di lettura *si priverebbe della possibilità di penetrarne l'anima profonda*. È solo in una prospettiva di fede che l'evento conciliare si apre ai nostri occhi come un dono di cui è necessario saper cogliere la ricchezza ancora nascosta.

Tornano alla mente, in questo frangente, le significative parole di San Vincenzo di Lérin: «La Chiesa di Cristo, premurosa e cauta custode dei dogmi a lei affidati, non cambia mai nulla in essi; nulla diminuisce, nulla aggiunge; non amputa ciò che è necessario, non aggiunge ciò che è superfluo, non perde ciò che è suo, non si appropria di ciò che è di altri; ma con ogni zelo, attendendo con fedeltà e saggezza agli antichi dogmi, ha come unico desiderio di perfezionare e levigare quelli che anticamente ricevettero una prima forma e un primo abbozzo, di consolidare e rafforzare quelli che hanno già risalto e sviluppo, di custodire quelli che sono già stati confermati e definiti» (*Commonitorium*, XXIII).

3. I Padri conciliari furono posti dinanzi a *una vera sfida*. Essa consisteva nell'impegno di comprendere più intimamente, in un periodo di rapidi cambiamenti, la natura della Chiesa e il suo rapporto con il mondo per provvedere all'opportuno

“aggiornamento”. Abbiamo raccolto quella sfida – c’ero anch’io tra i Padri conciliari – e vi abbiamo dato risposta cercando un’intelligenza più coerente della fede. Ciò che abbiamo compiuto al Concilio è stato di rendere manifesto che anche *l’uomo contemporaneo*, se vuole comprendere a fondo se stesso, *ha bisogno di Gesù Cristo e della sua Chiesa*, la quale permane nel mondo come segno di unità e di comunione.

In realtà la Chiesa, Popolo di Dio in cammino sulle strade della storia, è la *perenne testimonianza di una profezia* che, mentre attesta la novità della promessa, rende evidente la sua attuazione. Il Dio che ha promesso è il Dio fedele che compie la parola data.

Non è questo, forse, ciò che la Tradizione risalente agli Apostoli ci permette di verificare ogni giorno? Non siamo noi in un processo costante di trasmissione della Parola che salva e che porta all’uomo, dovunque si trovi, il senso della sua esistenza? La Chiesa, depositaria della Parola rivelata, ha la missione di annunciarla a tutti.

Questa sua missione profetica comporta l’assunzione della responsabilità di rendere visibile ciò che la Parola annuncia. Dobbiamo porre in atto segni visibili della salvezza, perché l’annuncio che portiamo sia compreso nella sua integrità. Portare il Vangelo nel mondo è un compito che i cristiani non possono delegare ad altri. È una missione che li coglie nella responsabilità propria della fede e della sequela di Cristo! Il Concilio ha voluto restituire a tutti i credenti questa verità fondamentale.

4. Per ricordare la scadenza dei primi venti anni del Concilio Vaticano II, convocai nel 1985 un Sinodo straordinario dei Vescovi. Esso aveva lo scopo di celebrare, verificare e promuovere l’insegnamento conciliare. I Vescovi, nella loro analisi, parlarono di “luci e ombre” che avevano caratterizzato il periodo postconciliare. Per questo motivo, nella Lettera *Tertio Millennio adveniente* scrissi che «l’esame di coscienza non può non riguardare anche la ricezione del Concilio» (n. 36). Oggi ringrazio tutti voi che siete giunti da diverse parti del mondo per dare risposta a questa richiesta. Il lavoro che avete svolto in questi giorni ha evidenziato quanto sia presente ed efficace nella vita della Chiesa l’insegnamento conciliare. Certo, esso richiede una conoscenza sempre più profonda. All’interno di questa dinamica, comunque, è necessario che non vada persa la genuina intenzione dei Padri conciliari; essa, piuttosto, deve essere recuperata *superando interpretazioni prevenute e parziali* che hanno impedito di esprimere al meglio la novità del Magistero conciliare.

La Chiesa da sempre conosce *le regole* per una retta ermeneutica dei contenuti del dogma. Sono regole che si pongono *all’interno del tessuto di fede* e non al di fuori di esso. Leggere il Concilio supponendo che esso comporti una rottura col passato, mentre in realtà *esso si pone nella linea della fede di sempre*, è decisamente fuorviante. Ciò che è stato creduto da «tutti, sempre e in ogni luogo» è l’autentica novità che permette a ogni epoca di sentirsi illuminata dalla parola della Rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

5. Il Concilio è stato un atto di amore: «Un grande e triplice atto d’amore» – come disse Paolo VI nel Discorso di apertura del IV periodo del Concilio – un atto d’amore «verso Dio, verso la Chiesa, verso l’umanità» (*Insegnamenti* III [1965], 475). L’efficacia di quell’atto non si è affatto esaurita: essa continua ad operare attraverso la ricca dinamica dei suoi insegnamenti.

La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* ha posto con rinnovata consapevolezza la Parola di Dio al centro della vita della Chiesa. Questa centralità è data dalla più viva percezione dell’unità tra Sacra Scrittura e Sacra Tradizione. La Parola di Dio, che è

mantenuta viva dalla fede del popolo santo dei credenti sotto la guida del Magistero, chiede anche a ciascuno di noi di assumere la propria responsabilità *nel conservare intatto il processo di trasmissione*.

Perché il primato della rivelazione del Padre all'umanità permanga con tutta la forza della sua radicale novità è necessario che la teologia, per prima, si renda strumento coerente della sua intelligenza. Nell'Enciclica *Fides et ratio* ho scritto: «In quanto intelligenza della Rivelazione, la teologia nelle diverse epoche storiche si è sempre trovata a dover recepire le istanze delle varie culture per poi mediare in esse, con una concettualizzazione coerente, il contenuto della fede. Anche oggi un duplice compito le spetta. Da una parte, infatti, essa deve sviluppare l'impegno che il Concilio Vaticano II, a suo tempo, le ha affidato: rinnovare le proprie metodologie in vista di un servizio più efficace all'evangelizzazione ... Dall'altra parte, la teologia deve puntare gli occhi sulla verità ultima che le viene consegnata con la Rivelazione, senza accontentarsi di fermarsi a stadi intermedi» (n. 92).

6. Ciò che la Chiesa crede è ciò che essa assume come oggetto della sua preghiera. La Costituzione *Sacrosanctum Concilium* ha illustrato le premesse per una vita liturgica che renda a Dio il vero culto a Lui dovuto dal popolo chiamato ad esercitare il sacerdozio della Nuova Alleanza. L'azione liturgica deve permettere a ogni fedele di *entrare nell'intimo del mistero* per cogliere la bellezza della lode al Dio Trino. Essa costituisce, infatti, un'anticipazione sulla terra della lode che le schiere dei Beati rendono a Dio nel cielo. In ogni celebrazione liturgica, pertanto, dovrebbe essere data ai partecipanti la possibilità di pregustare, seppur sotto il velo della fede, qualcosa delle dolcezze che scaturiranno dalla contemplazione di Dio in Paradiso. Per questo ogni ministro, consapevole della responsabilità che ha verso tutto il popolo a lui affidato, dovrà attenersi fedelmente al rispetto per la sacralità del rito, crescendo nell'intelligenza di ciò che celebra.

7. «È venuta l'ora in cui la verità circa la Chiesa di Cristo deve essere esplorata, ordinata ed espressa», affermò il Papa Paolo VI nel Discorso di apertura del secondo periodo del Concilio (*Insegnamenti I* [1963], 173-174). In questa espressione l'indimenticabile Pontefice identificò il compito principale del Concilio. La Costituzione dogmatica *Lumen gentium* è stata un vero canto di esaltazione della bellezza della Sposa di Cristo. In quelle pagine abbiamo portato a compimento la dottrina espressa dal Concilio Vaticano I e *abbiamo impresso il sigillo per un rinnovato studio del mistero della Chiesa*.

La *communio* è il fondamento su cui poggia la realtà della Chiesa. Una *koinonia* che ha la sua fonte nel mistero stesso del Dio Trino e si estende a tutti i battezzati, che sono perciò chiamati alla piena unità in Cristo. Tale comunione si rende evidente nelle diverse forme istituzionali in cui il ministero ecclesiale viene svolto e nella funzione del Successore di Pietro come segno visibile dell'unità di tutti i credenti. A nessuno sfuggirà il fatto che il Concilio Vaticano II ha fatto suo con grande slancio l'anelito "ecumenico". Il movimento di incontro e chiarificazione, che si è posto in atto con tutti i fratelli battezzati, è *irreversibile*. È la forza dello Spirito che richiama i credenti all'obbedienza, perché l'unità sia fonte efficace dell'evangelizzazione. La comunione che la Chiesa vive con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo è indice di come i fratelli sono chiamati a vivere insieme.

8. «Il Concilio, che ci ha donato una ricca dottrina ecclesiologica, ha collegato organicamente il suo insegnamento sulla Chiesa con quello sulla vocazione dell'uomo in Cristo»: questo dicevo nell'Omelia per l'apertura del Sinodo dei Vescovi,

il 24 novembre 1985 (*Insegnamenti* VIII/2 [1985], 1371). La Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, che poneva gli interrogativi fondamentali a cui ogni persona è chiamata a dare risposta, ripete anche a noi oggi parole che nulla hanno perso della loro attualità: «*Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo*» (n. 22). Sono parole a me quanto mai care e che ho voluto riproporre nei passaggi fondamentali del mio magistero. Qui si trova la vera sintesi a cui la Chiesa deve sempre guardare nel momento in cui dialoga con l'uomo di questo come di ogni altro tempo: essa è consapevole di possedere un messaggio che è sintesi feconda dell'attesa di ogni uomo e della risposta che Dio gli rivolge.

Nell'incarnazione del Figlio di Dio, che questo Giubileo vuole celebrare nella scadenza bimillenaria dell'evento, si rende evidente la chiamata dell'uomo. Questi non viene meno alla sua dignità quando si abbandona con la fede a Cristo, perché la sua umanità viene allora innalzata alla partecipazione della vita divina. *Cristo è la verità che non tramonta*: in Lui Dio incontra ogni uomo e ogni uomo in Lui può vedere Dio (cfr. *Gv* 14,9-10). Nessun incontro con il mondo sarà fecondo, se il credente cesserà di fissare lo sguardo sul mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. Il vuoto che molti oggi provano dinanzi alla domanda sul perché della vita e della morte, sul destino dell'uomo e sul senso della sofferenza può essere colmato solo dall'annuncio della verità che è Gesù Cristo. Il cuore dell'uomo sarà sempre "inquieto" fino a quando non potrà riposare in Lui, vero ristoro per quanti sono «affaticati e oppressi» (*Mt* 11,28).

9. Il "piccolo seme" che Giovanni XXIII depose «con animo e mano trepidante» (*Cost. Ap. Humanae salutis*, 25 dicembre 1961) nella Basilica di San Paolo fuori le Mura il 25 gennaio del 1959, annunciando l'intenzione di convocare il ventunesimo Concilio ecumenico nella storia della Chiesa, è cresciuto dando vita a un albero che allarga ormai i suoi rami maestosi e possenti nella Vigna del Signore. Molti frutti esso ha già dato in questi trentacinque anni di vita e molti ancora ne darà negli anni che verranno. *Una nuova stagione si apre dinanzi ai nostri occhi: è il tempo dell'approfondimento degli insegnamenti conciliari*, il tempo della raccolta di quanto i Padri conciliari seminarono e la generazione di questi anni ha accudito e atteso.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II è stato *una vera profezia per la vita della Chiesa; continuerà ad esserlo per molti anni del Terzo Millennio appena iniziato*. La Chiesa, ricca delle eterne verità che le sono state affidate, ancora parlerà al mondo, annunciando che Gesù Cristo è l'unico vero Salvatore del mondo: ieri, oggi e per sempre!

**Lettera del Cardinale Segretario di Stato
in occasione di un Convegno di studio su Giordano Bruno**

**«Rileggere anche questo evento
con spirito aperto alla piena verità storica»**

In occasione di un Convegno di studio tenuto a Napoli ad opera della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sulla figura di Giordano Bruno, a quattrocento anni dalla morte, il Santo Padre ha fatto pervenire al Preside don Adolfo Russo il seguente Messaggio a firma del Cardinale Segretario di Stato.

Reverendo Preside,

con lettera del 18 gennaio scorso, Ella ha voluto cortesemente segnalare al Santo Padre l'iniziativa del Convegno che codesta Facoltà Teologica celebrerà il 17-18 febbraio del corrente anno sul tema: *"Giordano Bruno: oltre il mito e le opposte passioni. Una ricognizione storico-teologica"*, ed ha altresì illustrato il senso che, nell'ottica del Grande Giubileo, si intende dare al Convegno stesso.

L'Anno Giubilare costituisce per la Chiesa un'occasione privilegiata per ravvivare e celebrare la sua fede in Cristo: alla luce dell'Incarnazione, essa è intenta a ripensare con gratitudine agli innumerevoli frutti di santità maturati nel seno nell'arco di questi due Millenni. Ciò tuttavia non la dispensa dal riandare alle tante incoerenze che hanno segnato il comportamento dei suoi figli, gettando ombra sull'annuncio del Vangelo. È per questo che, tra i segni del Giubileo, il Sommo Pontefice ha posto quello della *purificazione della memoria*, chiedendo a tutti un atto di coraggio e di umiltà nel riconoscere le proprie mancanze e quelle di quanti hanno portato e portano il nome di cristiani (cfr. *Incarnationis mysterium*, 11).

In questa direzione sono andati alcuni importanti Simposi – come quelli sull'antisemitismo, sull'inquisizione e su Giovanni Hus – che si sono svolti col patrocinio della Santa Sede, per stabilire sul piano storico lo sviluppo effettivo degli avvenimenti e discernere ciò che in essi debba essere giudicato poco conforme allo spirito evangelico. Simile ricognizione appare importante sia per chiedere perdono a Dio e ai fratelli delle mancanze eventualmente commesse sia per indirizzare la coscienza cristiana verso un futuro più vigile nella fedeltà a Cristo.

Sua Santità ha appreso, pertanto, con piacere che, appunto con questi sentimenti, codesta Facoltà Teologica intende rievocare Giordano Bruno, che, il 17 febbraio del 1600, fu giustiziato a Roma in Campo dei Fiori, in seguito al verdetto di eresia pronunciato dal Tribunale dell'Inquisizione Romana.

Questo triste episodio della storia cristiana moderna è stato talora assunto da alcune correnti culturali come spunto ed emblema di un'aspra critica nei confronti della Chiesa. Lo stile di dialogo inaugurato dal Concilio Vaticano II ci invita a superare ogni tentazione polemica, per rileggere anche questo evento con spirito aperto alla piena verità storica.

È pertanto da auspicare che il menzionato Convegno, partendo dagli interessi propri di una Facoltà di teologia, possa offrire un contributo significativo ai fini della valutazione della personalità e della vicenda del filosofo nolano, che, com'è noto, ricevette proprio a Napoli, nel convento di San Domenico Maggiore, la sua formazione e ivi fece la sua professione religiosa nell'Ordine dei Predicatori.

In realtà, anche sulla base di aggiornate ricerche svolte da studiosi di diversa ispirazione, sembra acquisito che il cammino del suo pensiero, svoltosi nel contesto di un'esistenza piuttosto movimentata e sullo sfondo di una cristianità purtroppo divisa, lo abbia condotto a scelte intellettuali che progressivamente si rivelarono, su alcuni punti decisivi, incompatibili con la dottrina cristiana. Spetta ad un'indagine ulteriormente approfondita valutare l'effettiva portata della sua divaricazione dalla fede.

Resta il fatto che i membri del Tribunale dell'Inquisizione lo processarono con i metodi di coazione allora comuni, pronunciando un verdetto che, in conformità al diritto dell'epoca, fu inevitabilmente foriero di una morte atroce. Non sta a noi esprimere giudizi sulla coscienza di quanti furono implicati in questa vicenda. Quanto emerge storicamente ci dà motivo di ritenere che i giudici del pensatore fossero animati dal desiderio di servire la verità e promuovere il bene comune, facendo anche il possibile per salvargli la vita. Oggettivamente, tuttavia, alcuni aspetti di quelle procedure e, in particolare, il loro esito violento per mano del potere civile non possono non costituire oggi per la Chiesa – in questo come in tutti gli analoghi casi – un motivo di profondo rammarico. Il Concilio ci ha opportunamente ricordato che la verità «non si impone che in forza della verità stessa» (*Dignitatis humanae*, 1). Essa va perciò testimoniata nell'assoluto rispetto della coscienza e della dignità di ciascuna persona.

Affido a Lei, Signor Preside, il compito di trasmettere questi pensieri ai partecipanti al menzionato Convegno, ai quali il Santo Padre invia il Suo benedicente saluto. Voglia il Signore aiutare la Chiesa del Terzo Millennio, anche attraverso il ricordo di questi avvenimenti dolorosi, ad incarnare sempre meglio lo spirito del Vangelo. L'annuncio di Cristo, operato con fervore di fede ma insieme con atteggiamenti di sincero e rispettoso dialogo, la renda sempre più quale il Concilio l'ha prospettata, «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium*, 1).

Con i miei cordiali saluti.

14 febbraio 2000

✠ **Angelo Card. Sodano**
Segretario di Stato

Atti della Santa Sede

PENITENZIERIA APOSTOLICA

ISTRUZIONE ED ESORTAZIONE

Speciali facoltà da concedere ai sacerdoti confessori per l'Anno del Grande Giubileo

Il fine principale di questo anno di purificazione che sta per iniziare, voluto dal Santo Padre e chiaramente spiegato nella Bolla di indizione, è che i fedeli, in virtù della grazia di Dio che previene e aiuta, presa la risoluzione di una conversione evangelica, siano assolti dai peccati e corrispondano alla divina carità con la santità della loro vita

A tale riguardo è di somma importanza la fruttuosa recezione del sacramento della Penitenza.

Perché dunque l'accesso al Sacramento e al perdono di Dio attraverso il ministero della Chiesa sia reso più agevole in conformità alla carità pastorale, il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ha dato mandato alla Penitenzieria Apostolica di raccomandare fortemente con apposito documento agli Ordinari del luogo di conferire speciali facoltà ai ministri del sacramento della Riconciliazione per tutto il tempo del Grande Giubileo.

Pertanto con il presente scritto si invitano nel nome del Signore i medesimi Ordinari a concedere ai loro sacerdoti che hanno la facoltà di confessare:

- per i fedeli delle Chiese Orientali, l'autorizzazione ad assolvere dal peccato di cui al can. 728 § 2 del *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, nonché da quei peccati eventualmente riservati in forza del can. 727 dello stesso *Codice*, esclusi evidentemente i casi considerati nel can. 728 § 1;

- per i fedeli della Chiesa latina, l'autorizzazione ad avvalersi delle facoltà dei Penitenzieri, secondo quanto è stabilito nel can. 508 § 1 del *Codice di Diritto Canonico*.

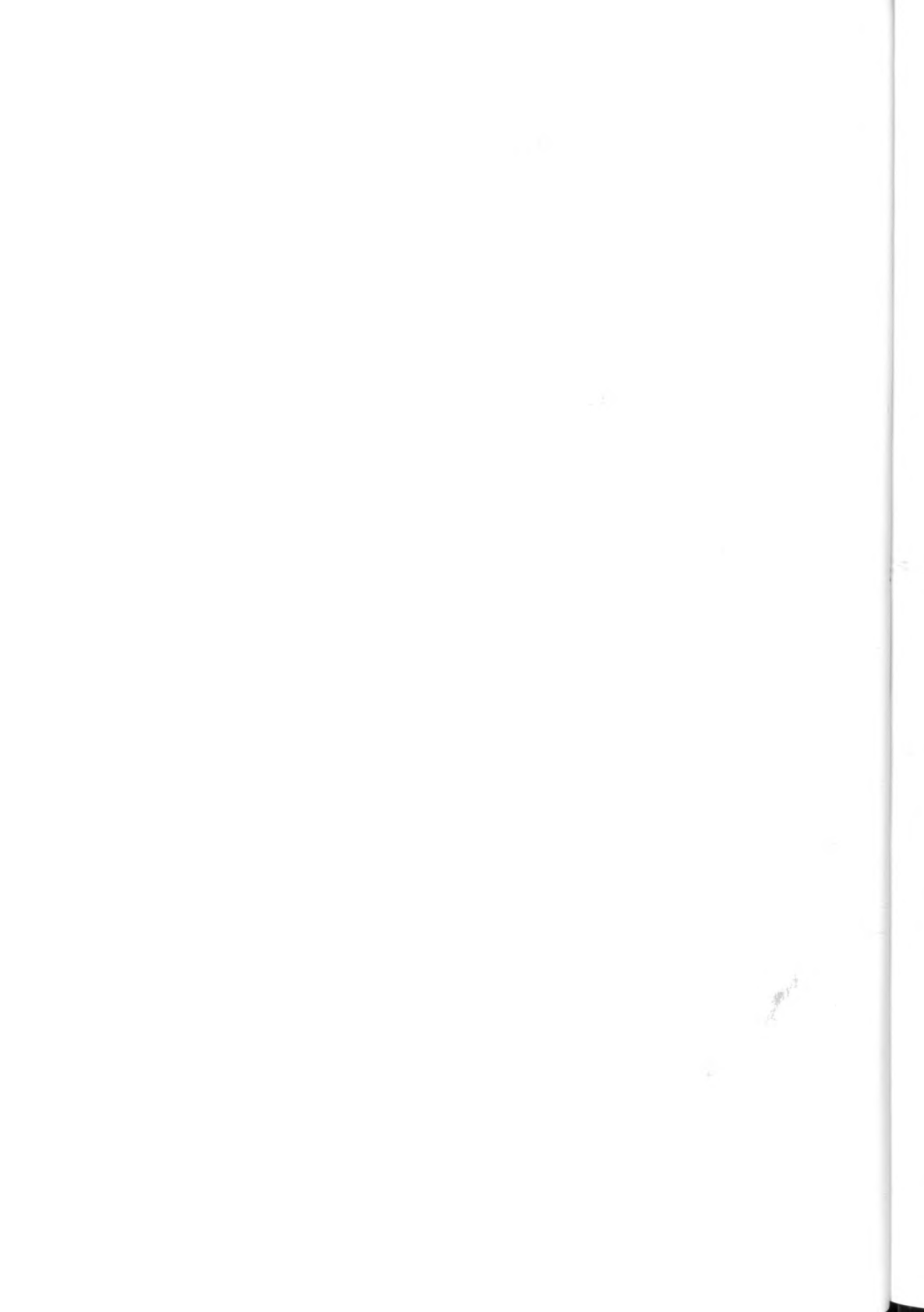
I confessori a loro volta, dopo aver istruito i penitenti circa la gravità dei peccati ai quali è annessa una riserva o una censura, impongano adeguate penitenze sacramentali, tali cioè da favorire il più possibile una stabile conversione, e, se il caso lo richiede, esigano la riparazione dello scandalo e degli eventuali danni arrecati.

Sia i confessori sia gli stessi fedeli vengano informati con la dovuta prudenza circa queste concessioni, perché ci si possa avvalere di esse per il bene dei fedeli.

Roma, dalla sede della Penitenzieria Apostolica, 3 dicembre 1999

William Card. Baum
Penitenziere Maggiore

✠ **Luigi De Magistris**
Vescovo tit. di Nova
Reggente



Atti della Conferenza Episcopale Italiana

CONSIGLIO NAZIONALE
DELLA SCUOLA CATTOLICA

Lettera dopo l'Assemblea Nazionale sulla scuola cattolica

Cari amici,

con questa Lettera mi rivolgo a voi, che avete partecipato all'Assemblea Nazionale sulla scuola cattolica del 27-30 ottobre 1999 e a quanti hanno seguito i lavori ed hanno a cuore, come noi e con noi, il problema educativo della scuola nel nostro Paese.

L'Assemblea ha rappresentato un momento intellettualmente alto, emotivamente intenso e fortemente partecipato, in cui la società civile e la comunità ecclesiale si sono riconosciute espressioni di un'unica "*res publica*" nella solidale responsabilità della promozione del bene comune. Si è trattato di un evento ricco di contenuti, di proposte culturali, pedagogiche e pastorali di alto profilo, frutto di un intenso lavoro condiviso da tutti i presenti.

Come credenti riconosciamo in questo avvenimento una particolare presenza di Dio che ci ha guidato e come cittadini, operatori scolastici, famiglie e studenti, apprezziamo l'interesse e la simpatia con cui la società e i mezzi di informazione ci hanno accompagnato.

Credo che dobbiamo ringraziare per tutto ciò il Signore, e confermare la nostra piena disponibilità a contribuire, con una risposta sempre più qualificata, alle attese di rinnovamento della scuola che il Paese chiede.

È necessario, pertanto, che il messaggio dell'Assemblea, espresso negli autorevoli interventi del Santo Padre, del Cardinale Presidente e del Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana, nelle relazioni e nei laboratori* diventi oggetto di approfondimento sistematico in tutti gli ambienti e presso le persone interessate al tema educativo.

La pubblicazione degli Atti dell'Assemblea fornirà uno strumento utile allo scopo, sia per fare memoria sia per sostenere il concreto impegno di tutti in questa stagione di riforme scolastiche.

* Cfr. *RDTo* 76 (1999), 1221-1223. 1271-1293 [N.d.R.].

Una prima sintesi ragionata delle proposizioni emerse dai lavori e delle conclusioni operative, predisposta dal *Centro Studi per la Scuola Cattolica*, viene sottoposta in questi giorni, alla valutazione del *Consiglio Nazionale* e poi diffusa in tutte le scuole cattoliche.

Nell'attesa ritengo doveroso proporre alcune riflessioni su cui avviare un dialogo in tutte le scuole cattoliche, nelle Consulte diocesane di pastorale della scuola, presso le Associazioni, le famiglie e gli studenti.

1. Il messaggio centrale dell'Assemblea

Il punto focale e convergente dell'Assemblea, emerso chiaramente nell'intervento di apertura del Cardinale Ruini, e via via ribadito fino al grande raduno di Piazza San Pietro, è stata la consapevolezza che nel nostro Paese è giunto il momento di passare *da una scuola prevalentemente statale e centralista ad una scuola della società civile* che riconosca e valorizzi, secondo il principio di sussidiarietà, l'apporto di tutti i soggetti e delle Istituzioni impegnate nella formazione delle giovani generazioni. Ciò renderà il sistema scolastico italiano più rispondente all'attuale domanda formativa e lo adeguerà ai modelli istituzionali delle altre Nazioni europee che da tempo riconoscono lo stesso valore al servizio scolastico pubblico, svolto sia da Enti statali che non statali.

Perché la scuola italiana possa raggiungere questo traguardo, in una società che si riconosce moderna e democratica, si debbono porre le stesse condizioni di esercizio per tutte le istituzioni scolastiche, statali e non statali, rispondenti ad uguali requisiti, nel rispetto della libera espressione di tutte le aspirazioni che compongono la società civile.

La parità giuridica ed economica si fonda su principi di diritto naturale quali il dovere primario ed insostituibile dei genitori di educare i propri figli e quindi di scegliere liberamente la scuola corrispondente al progetto educativo familiare ed alle aspettative dei giovani. La parità scolastica si basa anche sul valore stesso della cultura che, in quanto patrimonio comune di un popolo, non può essere trasmessa solo dallo Stato. Lo Stato ha il dovere di rimuovere gli ostacoli perché tutti i cittadini abbiano pari opportunità e l'istruzione non può essere solo appannaggio di pochi privilegiati. Il senso stesso della democrazia richiede la valorizzazione di tutti corpi sociali che, a parità di risorse, possono contribuire alla crescita della Nazione nel loro specifico apporto.

Anche la scuola cattolica potrà operare nelle situazioni più povere e difficili, così da promuovere, attraverso l'istruzione, le persone a protagoniste del proprio riscatto.

Nel momento in cui in Italia vi sarà un pieno riconoscimento, e quindi una reale legittimazione dell'impegno che la scuola non statale cattolica svolge, questa potrà recuperare il suo carattere di popolarità che la distingue da qualsiasi modello di formazione elitaria e ideologica. La Chiesa in Italia possiede, infatti, una ricchezza di strutture educative e scolastiche che esplicita la dimensione educativa come fattore intrinseco alla sua missione evangelizzatrice. Esse esprimono una vocazione ed una capacità di servizio che vanno ben oltre alle prestazioni concrete offerte quotidianamente agli alunni e alle famiglie.

Questo è il messaggio che l'Assemblea ha voluto dare al Paese: una scuola cattolica che si qualifica sempre di più come soggetto sociale al servizio di tutti gli alunni e delle famiglie offrendo loro un valido progetto formativo, specifico nel suo riferimento al Vangelo, aperto nei contenuti e negli obiettivi educativi e culturali.

2. L'apporto dei soggetti sociali

Una "scuola della società" chiama tutti i soggetti coinvolti nel processo educativo ad assumersi le proprie specifiche responsabilità. Si tratta di una scuola "partecipata" che raccoglie e coniuga due sfide: quella di rendere effettivo l'esercizio dei diritti-doveri propri di ciascun soggetto e quello di amalgamarne le esigenze per potenziare le possibilità concrete

di realizzazione di un piano formativo comune, condiviso ed attuabile sia dentro la scuola che fuori: nelle famiglie, nei gruppi giovanili, nel territorio locale.

Realizzare una circolarità tra le tre finalità principali della scuola: istruire, educare e socializzare, è criterio fondamentale per una scuola cattolica aggiornata che pone al centro non solo la formazione globale della persona, ma la orienta, grazie all'esperienza nella comunità scolastica, ad una nuova relazionalità fortemente radicata nei valori civili ed aperta al "trascendente".

Nel quadro delle riforme è necessario promuovere, con l'aiuto delle Associazioni, reti tra scuole cattoliche per consolidare un sistema che consenta da una parte di offrire un servizio formativo qualificato e, dall'altra, di entrare in costruttiva collaborazione con le scuole statali che operano sul territorio.

3. La scuola come soggetto culturale

È questo il versante su cui più incisivo e determinante deve farsi l'impegno di revisione e di rinnovamento dell'impianto culturale e formativo della scuola cattolica per offrire un apporto originale e di "qualità" a tutta la scuola italiana. Questa revisione trae alcune motivazioni forti dallo stesso *Progetto Culturale orientato in senso cristiano* che la Chiesa italiana sta promuovendo per l'incontro fecondo di fede e vita, religione e cultura, ispirazione ed educazione. In questa prospettiva la scuola cattolica è invitata a ripensarsi ed a riscoprire la propria vocazione educativa. Anche gli orizzonti delle riforme scolastiche in atto richiedono, infatti, una offerta formativa di alto profilo culturale, spirituale e pedagogico-didattico dove emergano i valori consolidati nella tradizione umanistica e cristiana italiana ed europea nell'ottica odierna di una mondialità che sa convivere nel dialogo, nella tolleranza e nella pace.

Tale consapevolezza culturale, emersa nell'Assemblea, si è espressa anche attraverso la richiesta di approfondimento della relazione esistente tra i soggetti sociali investiti in compiti educativi e l'elaborazione dei contenuti culturali della scuola e nella scuola.

Si tratta di coinvolgere maggiormente le componenti scolastiche e i soggetti sociali che hanno compiti educativi, di recepire i contributi offerti nella rielaborazione delle conoscenze e del curriculum, e di accogliere le forme integrate di collaborazione.

La scuola cattolica, aperta alle istanze del sociale, mantiene comunque, in quanto scuola, la sua identità autonoma che le deriva dall'espletamento della sua missione giocata sì nelle contingenze storiche, ma perenne nel suo significato e nella sua definizione istituzionale.

Su questo tema si attendono, da parte delle comunità educanti, riflessione e risultati sul piano della sperimentazione della ricerca.

In questo contesto assume particolare urgenza l'impegno di attivare iniziative volte ad aggiornare e qualificare i docenti e i dirigenti della scuola cattolica.

4. La scuola cattolica come soggetto ecclesiale

L'evento spirituale e comunitario che si è realizzato nell'incontro con il Santo Padre ha rimarcato il significato profondo della soggettività ecclesiale della scuola cattolica.

In Piazza San Pietro si è svolta la parte più "creativa" dell'Assemblea; sull'indirizzo della parola forte del Papa e facendosi interprete delle istanze di libertà e dell'ingegno educativo di tutti i soggetti presenti, essa ha individuato con chiarezza il cammino da intraprendere.

Raramente si è vissuto un momento di più convinta e corale condivisione di tutte le componenti del Popolo di Dio rappresentate in quella circostanza. Alle parole del Pontefice:

«Mi unisco alla vostra richiesta di andare oltre» l'adesione non è stata solo unanime, ma liberatoria di uno stato d'animo comune a tutti i presenti e a tutta la scuola cattolica del nostro Paese.

Il dopo Assemblea assume pertanto i connotati di un evento che continua. La rinnovata speranza che il Papa ha voluto e saputo dare alla scuola cattolica è la fiducia nel Signore risorto che cambia la storia e quindi l'invito a perseverare nelle difficoltà presenti, nell'attesa di un effettivo miglioramento.

Ciò comporta, da parte delle scuole cattoliche, di riconoscersi sia nei principi ideali, sia in quelli progettuali e quindi di proporsi in forme coordinate, ricercando più strette e concrete intese e collaborazioni reciproche, come segno di quell'unità spirituale che si è manifestata in quell'incontro.

5. Un evento che continua

L'Assemblea ha segnato quindi un salto di qualità concettuale e operativo su tre direttrici portanti che hanno delineato un campo di azione innovativo:

- sul piano culturale si è affermato il primato dei soggetti affinché un rinnovato rapporto ragione-fede-vita consenta di riscoprire che l'esistenza non è solo un sistema da capire intellettualmente, ma un mistero da discernere e da vivere nei suoi profondi significati umani, spirituali e sociali;

- sul piano sociale si è affermata l'esigenza di dare forza alla democrazia attraverso il riconoscimento della parità;

- sul piano ecclesiale si è espressa una prospettiva di unità non solo per i problemi comuni, ma per lo stesso impegno di natura spirituale e di servizio educativo in una progettualità condivisa.

Restano, dunque, tracciati il percorso e gli obiettivi che vanno ora approfonditi e perseguiti con determinazione.

Come nel Convegno del 1991 si è chiesta una partecipazione più ampia e consapevole della Chiesa locale nella scuola cattolica, così dopo l'Assemblea del 1999 occorre fare della sua soggettività sociale il perno del suo protagonismo culturale e del servizio educativo nell'attuale contesto storico.

Roma, 28 gennaio 2000 - *Festa di S. Tommaso d'Aquino*

✠ **Cesare Nosiglia**

Arcivescovo tit. di Vittoriana

Presidente del Consiglio Nazionale della Scuola Cattolica

Atti dell'Arcivescovo

FACOLTÀ SPECIALI CONCESSE AI CONFESSORI NEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000

PREMESSO che «il tempo giubilare ci introduce a quel robusto linguaggio che la divina pedagogia della salvezza impiega per sospingere l'uomo alla conversione ed alla penitenza, principio e via della sua riabilitazione e condizione per recuperare ciò che con le sole sue forze non potrebbe conseguire: l'amicizia con Dio, la sua grazia, la vita soprannaturale, l'unica in cui possono risolversi le più profonde aspirazioni del cuore dell'uomo» (Bolla *Incarnationis mysterium*, 2):

AL FINE di mostrare concretamente la misericordia del Padre nei confronti di chi è pentito di un delitto commesso e considerato il pressante invito del Santo Padre, il quale chiede che «nessuno in questo anno voglia escludersi dall'abbraccio del Padre», auspicando che «la gioia del perdono [offerto e ricevuto] sia più forte e più grande di ogni risentimento» (Ivi, 11):

VISTA l'Istruzione ed Esortazione emanata dalla Penitenzieria Apostolica in data 3 dicembre 1999, nella quale si raccomanda fortemente agli Ordinari del luogo di «conferire speciali facoltà ai ministri del sacramento della Riconciliazione per tutto il tempo del Grande Giubileo», secondo quanto è previsto dal can. 508 §1 del *Codice di Diritto Canonico* per il canonico penitenziere:

SENTITO il parere dei più stretti collaboratori:

CON IL PRESENTE DECRETO

PER IL TEMPO DELL'ANNO GIUBILARE NELLE CHIESE PARTICOLARI
- E CIOÈ DALLA DATA ODIERNA FINO AL GIORNO 5 GENNAIO 2001 -

CONCEDO

A TUTTI I SACERDOTI
CHE SIANO REGOLARMENTE ABILITATI
A RICEVERE LE CONFESSIONI DEI FEDELI
SIA DIOCESANI O EXTRADIOCESANI
SIA MEMBRI DI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA
O DI SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA
NELL'INTERO TERRITORIO DELL'ARCIDIOCESI

LA FACOLTÀ ORDINARIA DI ASSolvere
NELL'ATTO DELLA CONFESSIONE SACRAMENTALE
- SENZA L'ONERE DEL RICORSO -
DALLE CENSURE *LATAE SENTENTIAE* NON DICHIARATE
NON RISERVATE ALLA SEDE APOSTOLICA.

Nell'uso di tale facoltà i confessori, ricordando che essi svolgono «*un compito ad un tempo di giudice e di medico*» e che sono «*ministri contemporaneamente della divina giustizia e misericordia, così da dover provvedere all'onore divino e alla salvezza delle anime*» (can. 978 § 1), dopo aver istruito i penitenti circa la gravità dei peccati ai quali è annessa una riserva o una censura, impongano adeguate penitenze sacramentali, tali cioè da favorire il più possibile una stabile conversione e, se il caso lo richiede, esigano la riparazione dello scandalo e degli eventuali danni arrecati.

La presente concessione favorisca l'esperienza della Redenzione, operata da Cristo mediante la sua morte e risurrezione, che la Chiesa professa e proclama.

Dato in Torino, il giorno ventidue del mese di febbraio - *Festa della Cattedra di San Pietro Apostolo* - dell'anno del Signore duemila

✠ **Severino Poletto**

Arcivescovo Metropolita di Torino

mons. Giacomo Maria Martinacci
cancelliere arcivescovile

Il can. 508 § 1 del *Codice di Diritto Canonico* concede al canonico penitenziere la facoltà di assolvere in foro sacramentale dalle censure *latae sententiae* non dichiarate, non riservate alla Sede Apostolica.

Le censure sono la scomunica, l'interdetto e la sospensione.

È prevista la scomunica *latae sententiae* non riservata alla Sede Apostolica per i delitti di procurato aborto (can. 1398); di eresia, apostasia e scisma (can. 1364 § 1); per chi carpisce o divulga con strumenti tecnici il contenuto della Confessione sacramentale (Decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede del 23 settembre 1988).

Gli interdetti e le sospensioni *latae sententiae* non riservati alla Sede Apostolica sono indicati ai cann. 1370 § 2, 1378 § 2, 1390 § 1, 1394 §§ 1-2.

Non incorrono nella censura i fedeli che commisero il delitto nelle circostanze di cui al can. 1324: imperfetto uso di ragione; ubriachezza non colpevole; grave impeto passionale; minore di anni diciotto; timore grave; legittima difesa; ignoranza dell'esistenza della pena di censura; non piena imputabilità.

In base a quanto disposto dal *Rito della Penitenza* nell'Appendice I, non è necessaria una formula specifica per rimettere in foro sacramentale la censura, ma è sufficiente che il confessore, pronunciando la formula abituale di assoluzione dai peccati, abbia l'intenzione di rimettere anche la censura. È tuttavia possibile premettere alla formula di assoluzione dei peccati la formula di assoluzione dalla censura, che dice: «*In forza del potere a me concesso, io ti assolvo dal vincolo di scomunica. Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*» (*Rito della Penitenza*, p. 115).

Una *Via Crucis* per Torino

La *Via Crucis* diocesana nell'Anno Giubilare (a cui sono particolarmente invitate le comunità della Città di Torino) si svolgerà nella sera del Venerdì Santo, 21 aprile, a partire dalle ore 21 nella Piazzetta Reale, guidata da Monsignor Arcivescovo.

I testi per la meditazione delle singole "stazioni", affidati al priore della Comunità di Bose Enzo Bianchi, saranno messi a disposizione di tutti i partecipanti.

Carissimi,

siamo ormai entrati pienamente nell'Anno Santo e nel clima del Grande Giubileo; i nostri calendari si sono già arricchiti di una serie di celebrazioni, manifestazioni, pellegrinaggi: momenti tutti che hanno lo scopo di avvicinarci alla fonte stessa della nostra gioia, che è Gesù Cristo morto e risorto per tutti gli uomini.

Alle celebrazioni già in programma vogliamo, come Chiesa di Torino, aggiungere un appuntamento speciale: la celebrazione della *Via Crucis*, la sera del Venerdì Santo 21 aprile 2000.

La *Via Crucis* è la celebrazione che ci accompagna nel cammino di contemplazione della morte e risurrezione del Signore; un cammino a noi torinesi richiamato così fortemente dalla Sindone, che quest'anno sarà nuovamente esposta in Cattedrale nell'occasione della nuova, straordinaria ostensione dell'Anno Giubilare. Per questo ho accolto volentieri l'indicazione del Comitato diocesano di riunire la comunità diocesana in modo solenne e di fare della *Via Crucis*, nel contesto dell'Anno Santo, il principale momento comune di preghiera per la Chiesa torinese.

Per questo invito tutte le comunità cristiane della diocesi a privilegiare nella programmazione pastorale questo importante appuntamento giubilare; e soprattutto invito le comunità della Città di Torino a partecipare alla celebrazione che si terrà in Piazzetta Reale.

In attesa di incontrarci, vi benedico tutti di cuore.

✠ **Severino Poletto**

Arcivescovo Metropolita di Torino

Omelia per il Giubileo della Vita Consacrata

«Eccomi, o Dio, per fare la tua volontà»

Mercoledì 2 febbraio, l'annuale Giornata della Vita Consacrata nella chiesa grande del Cottolengo ha unito anche la celebrazione del Giubileo con l'ormai tradizionale incontro presieduto dall'Arcivescovo, a cui si sono uniti altri quattro Presuli: Mons. Aldo Mongiano, I.M.C., Vescovo em. di Roraima (Brasile); Mons. Pietro Giachetti, Vescovo em. di Pinerolo; Mons. Luis Augusto Castro Quiroga, I.M.C., Vescovo di Tunja (Colombia); Mons. Pier Giorgio Micchiardi, Vescovo Ausiliare. Con loro hanno concelebrato l'Eucaristia parecchie decine di sacerdoti, tutti attornati da numerosissime religiose, con la presenza di molti religiosi e di consacrate secolari. Questo il testo dell'omelia di Monsignor Arcivescovo:

Carissimi confratelli Vescovi, che celebrate con me questa Eucaristia, dandomi una particolare gioia; cari confratelli sacerdoti religiosi e cari fratelli coadiutori religiosi; carissime sorelle appartenenti a tante Famiglie religiose – e consentitemi un ricordo particolare alle nostre sorelle claustrali dei quattordici monasteri esistenti in Diocesi, che percepiamo presenti qui con noi mentre ci sentiamo in comunione con loro e alle quali chiediamo particolarmente la loro preghiera –, questa celebrazione avrebbe dovuto svolgersi nella chiesa di Nostra Signora della Salute dove ci sono le reliquie di San Leonardo Murialdo, del quale ricorre quest'anno il centenario della morte. Ma non ci dispiace il trovarci qui, nella bella chiesa della Piccola Casa della Divina Provvidenza del Cottolengo, cari fratelli e sorelle, a vivere il grande momento del Giubileo della Vita Consacrata.

Sono anni che il Papa ha indetto, il 2 febbraio, la Giornata della Vita Consacrata, ma nell'Anno Santo questa festa assume un significato particolare. Noi siamo qui per accogliere la grazia straordinaria del Grande Giubileo del 2000: grazia di conversione, di riconciliazione, di rimotivazione delle nostre scelte di persone consacrate; e grazia per un rilancio nell'entusiasmo e nella freschezza della prima ora in cui abbiamo detto il nostro sì al Signore.

Vorrei, con questa riflessione, aiutare tutti noi a non fare di questa Giornata una delle tante occasioni mancate – perché ci può essere il rischio di rimanere un po' alla superficie, di non sentirci interpellati a livello profondo, personale – così da trovarci coinvolti nell'invito che oggi il Signore ci fa ad incontrarci con Lui.

Vorrei che riusciste a capire quello che ho nel cuore in questo momento, in quanto desidero anch'io fare con voi una celebrazione giubilare, perché anch'io sono una persona consacrata. Anche se il calendario del Comitato Centrale dell'Anno Santo ha programmato in date diverse il Giubileo dei sacerdoti diocesani e il Giubileo dei Vescovi, sento che la mia è una vita consacrata come la vostra, sia pure non nella vita religiosa. E vorrei che, leggendomi nel cuore, ciascuno di voi avvertisse la stima e l'attenzione che l'Arcivescovo dà alla vita di tutte le persone consacrate – uomini e donne – che vivono e servono la nostra Chiesa diocesana: vorrei che sentiste l'apprezzamento e la riconoscenza sincera per quello che fate.

Ora penetriamo, con un atto di contemplazione, nel mistero che celebriamo. Prima di soffermarci su ciò che la pagina di Luca, proclamata in modo mirabile, ci narra del grande mistero della Presentazione di Gesù al Tempio, vorrei invitarvi a contemplare, a fissare la nostra attenzione sulla persona di Gesù per vedere cosa avviene nel momento in cui è presentato al Tempio.

Maria e Giuseppe lo portarono al Tempio per offrirlo al Signore. E, pensando, mi è nata una domanda: «Sono Maria e Giuseppe che offrono Gesù al Padre, o è Gesù che offre se stesso?». La risposta che mi sono dato, credo che concordi anche con i biblisti: è Gesù che si offre al Padre, e Maria e Giuseppe, i suoi genitori, sono il segno visibile di questa offerta in obbedienza alla legge data da Dio attraverso Mosè. Il Signore Gesù si offre come primogenito, ma in una maniera diversa, unica e definitiva.

La Lettera agli Ebrei ci ricorda che Gesù, entrando nel mondo, dice: «Padre, tu non hai voluto né offerte, né sacrifici, ma mi hai dato un corpo. Per questo io vengo per fare, o Dio, la tua volontà» (cfr. Eb 10,5.7). Oggi, nella nostra contemplazione, dobbiamo cogliere il Cristo che, a otto giorni dalla sua nascita, si consegna al Padre – perché nella sua divinità è sempre stato col Padre – per fare la sua volontà. Tutta la vita di Cristo è racchiusa in queste due parole. All'inizio dice: «Ecco, io vengo per fare la tua volontà» (cfr. Eb 10,7) e alla fine, sulla croce, prima di morire l'ultima parola è stata: «Tutto è compiuto. Padre, nelle tue mani riconsegno la mia vita» (Gv 19,30; cfr. Lc 23,46). Vorrei che questo atto di contemplazione del Cristo che si offre al Padre, diventasse un richiamo per noi, per sentirci sostenuti dalla sua grazia, per vivere la nostra consacrazione nello stesso atteggiamento, con la stessa oblatività totale, definitiva e indissolubile.

«Non si prende cura degli angeli, ma della stirpe d'Abramo si prende cura» (Eb 2,16): il Cristo si prende cura di noi e ci invita a fare tre passi per Lui. Non ho detto *con Lui* perché è sottinteso, ma *per Lui*. Ed è la pagina di Vangelo che mi guida proprio oggi, mentre vogliamo celebrare il Giubileo della Vita Consacrata, a suggerirvi questi tre passi da fare per il Signore.

Il *primo passo* ce lo indica il gesto di Simeone che va verso il Tempio. È quello del pellegrinaggio unito all'attesa, alla ricerca: è il muoverci verso Gesù. Il pellegrino si incammina per cercare qualcuno; il pellegrino credente va alla ricerca di una Persona: il Signore Gesù. E il vecchio Simeone, che attendeva la redenzione di Israele, mosso dallo Spirito – non dimentichiamoci che il Giubileo è grazia di Dio, dono gratuito – si recò al Tempio (cfr. Lc 2,27). Ricordate la domanda di Gesù ai due discepoli di Giovanni Battista che lo avevano seguito, dopo che Giovanni aveva indicato nel Cristo l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo: «Che cercate?» (Gv 1,38) domanda Gesù, e loro rispondono: «Maestro, dove abiti?» (Gv 1,38). Una risposta che significa: «Cerchiamo Te, perché vogliamo incontrarTi, vogliamo stare con Te». E il Signore questa sera domanda anche a noi: «Che cercate?». E noi vogliamo dire al Signore che cerchiamo Lui e che siamo qui a celebrare il nostro Giubileo per rimettere Lui al centro della nostra vita, come unica realtà, come unico interesse.

Il *secondo passo* è quello dell'incontro: Simeone prese tra le sue braccia il bambino Gesù «e benedisse Dio: "Ora lascia, o Signore, che il tuo servo vada in pace secondo la tua parola; perché i miei occhi han visto la tua salvezza"» (Lc 2,28-30). Ecco l'incontro come abbraccio, come esperienza di salvezza. Dopo aver visto, riconosciuto, abbracciato Gesù, Simeone dice: «Posso morire in pace perché ormai ho visto il Salvatore, l'ho abbracciato, l'ho incontrato. Non è più Lui che si è consegnato a me, ma sono io che mi consegno a Lui».

Il *terzo passo*, fratelli e sorelle, è portare l'annuncio di Cristo a tutti: con la nostra parola, con la nostra testimonianza e con l'amore della nostra vita. Ce lo indica una donna anziana, che Luca chiama profetessa Anna, che giunge in quel momento e si mette a benedire Dio e a parlare a tutti del bambino (cfr. Lc 2,36-38). Se noi, oggi, facciamo l'esperienza dell'incontro col Signore e, rinnovando la professione religiosa diciamo al Signore che Lui è il nostro tutto, che sentiamo questo vincolo di sponsalità con Lui e che Lui solo ci basta a riempire d'amore e di gioia la nostra vita, riusciremo ad andare nel mondo e a portare la gioia di questo incontro.

Ma prima di concludere vorrei farvi notare ancora una cosa: «Il padre e la madre di lui si stupivano delle cose che aveva detto Simeone» (cfr. Lc 2,33). Penso che dovremmo stupirci ancora una volta per quello che il Signore oggi fa per noi. Dovremmo stupirci, carissimi, che noi, con la nostra vita di chiamati da Dio e ricolmati della sua scelta preferenziale d'amore, siamo invitati a diventare nella Chiesa il canto di lode alla santissima Trinità. È il Cristo che – donandoci il Padre, e lo Spirito Santo come via al Padre – ci aiuta a far sì che la nostra vita diventi un canto di lode alla Santissima Trinità. E vorrei che questo canto di lode, che si realizza nel varcare la Porta Santa – che è l'incontro con Gesù – diventasse motivo di stupore per gli altri: per chi ci incontra, per chi ci conosce, per chi ci vede ogni giorno. Perché, non dimentichiamolo, la bellezza della Chiesa è formata dalla grande ricchezza e diversità di carismi che voi qui rappresentate; come anche la bellezza, la ricchezza e la santità della nostra Chiesa torinese.

Finiamo con le ultime righe di Luca: «Dopo queste cose fecero ritorno a Nazaret» (cfr. Lc 2,39). Anche noi, dopo la celebrazione, faremo ritorno nelle nostre comunità, ai nostri posti di lavoro. E, tornando nelle nostre comunità, dobbiamo fare quello che ha fatto Gesù: crescere in età e sapienza, perché la grazia di Dio è con noi (cfr. Lc 2,40).

Omelia nella VIII Giornata Mondiale del Malato**«Gesù Cristo redime la nostra sofferenza»**

Venerdì 11 febbraio, l'VIII Giornata Mondiale del Malato ha avuto il suo momento principale a Torino nella chiesa grande del Cottolengo in una Concelebrazione Eucaristica presieduta da Monsignor Arcivescovo, con la partecipazione di ammalati, disabili, operatori sanitari e volontari. Questo il testo dell'omelia di Sua Eccellenza:

Carissimi fratelli e sorelle, voglio rivolgermi in modo particolare a quelli tra voi che sono ammalati, anche se la riflessione riguarda tutti, perché tutti dobbiamo saperci rapportare al mistero della malattia e della croce e tutti dobbiamo familiarizzare con la realtà della vita dell'uomo sulla terra: realtà dai tantissimi aspetti positivi, belli, confortanti, ma spesso carica di sofferenza e di fatica.

Ciascuno di voi potrebbe, se fosse in dialogo personale con me, raccontarmi della propria malattia: alcuni fratelli e sorelle, tra cui alcune suore, potrebbero dirmi perché sono qui in carrozzina; altri ammalati potrebbero raccontarmi la storia della loro sofferenza, del loro calvario e dei tentativi per guarire, che a volte hanno dato risultati, ma che a volte, invece, li hanno lasciati delusi.

Vi invito a guardare la vostra situazione e a dire: «Io sono ammalato, io sono nella sofferenza, io sono nella prova». Oggi siamo qui a celebrare questa Messa per voi e con voi, cari fratelli e sorelle, ma non per dire che la malattia sia una cosa bella, perché questo non è il messaggio cristiano. La malattia è una realtà negativa, che bisogna combattere con l'impegno degli operatori sanitari: dai medici a tutte le persone che lavorano affinché l'ammalato possa guarire. Ma ci sono limiti oltre i quali le nostre possibilità umane non vanno, e allora la fede ci soccorre per rileggere la nostra sofferenza, la nostra malattia in modo realistico, prendendo atto della situazione ma in una prospettiva di redenzione, di speranza e di fiducia.

Il tema per la Giornata Mondiale del Malato di quest'anno dice: *«Gesù Cristo redime la nostra sofferenza»* ed oggi celebriamo anche il Giubileo degli ammalati, in questo anno del Grande Giubileo del 2000. Avete mai pensato seriamente che Gesù, di fronte alla sofferenza, ha vissuto le cose che viviamo noi? Che Gesù, nella prospettiva della sua passione e morte nel Getsemani, supplicava il Padre di allontanargli quella prova? Avete mai pensato che cosa abbia voluto dire, per Cristo, quel grido lanciato dalla croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46). Questo grido, questa percezione di solitudine, di abbandono del Padre – perché la realtà non era quella – il Cristo l'ha espressa per assommare in sé tutte le solitudini degli uomini e delle donne che vivono sulla terra, da Adamo fino all'ultimo uomo che nascerà in questo mondo.

Allora, il prendere atto della nostra situazione di malattia vuol dire accettare un mistero, cioè accogliere una realtà nella quale il nostro discorso,

la nostra parola umana, deve fermarsi. Io so che voi oggi aspettate dal vostro Arcivescovo una parola di incoraggiamento, di fiducia e di speranza, e la voglio dire; ma prima vorrei comunicarvi ciò che mi sta a cuore. Vorrei dire a chi gode discreta salute che il primo atteggiamento da avere verso l'ammalato è il silenzio: un silenzio che si ferma davanti al mistero della croce. Davanti alla croce non si può fare dell'accademia o esprimere facili riflessioni, perché chi non è visitato dalla croce non può capire fino in fondo cosa può significare il vedersi limitati nella propria vita, nella propria autonomia personale, nella propria salute. Desidero sottolineare che ho un rispetto troppo grande per la vostra sofferenza e malattia per dirvi parole mie: preferisco il silenzio, perché non sento di avere argomenti umani per trasmettervi coraggio. Però, siccome sono ministro del Vangelo – che è buona notizia di salvezza – devo annunciarvi la parola del Signore.

Ed ascoltando la Parola che viene dal Signore, noi riusciamo a trovare, se non la spiegazione, il senso della sofferenza, della malattia e anche della morte. Abbiamo ascoltato le parole del Profeta Isaia: «Io vi consolero come una madre consola un figlio; in Gerusalemme sarete consolati» (cfr. Is 66,13). È bello sentire il Signore che si rivolge a noi paragonandosi ad una mamma che consola la sua creatura, perché la consolazione non ci arriva soltanto direttamente da Dio – anche se il Signore può toccare il cuore delle persone e dare conforto, forza, coraggio indipendentemente dalla nostra collaborazione – ma passa anche attraverso la mediazione dei fratelli e delle sorelle che vivono accanto agli ammalati. Ed io, nel richiamo a Gerusalemme – alla città santa, al popolo eletto che è immagine della Chiesa – vi trovo raffigurate tutte le persone che per professione e per sensibilità umana o cristiana, si prendono cura degli ammalati.

Se la consolazione del Signore passa anche attraverso la nostra mediazione, noi dovremmo essere, accanto a chi soffre, delle presenze confortatrici, delle presenze che sostengono e che aiutano. E l'immagine più bella di questa collaborazione ecclesiale la si ha quando si vede un ammalato in carrozzella spinto da una persona sana. Non so se vi ricordate una delle tante guarigioni operate da Gesù, alla piscina vicina al Tempio, dove il Signore trova un uomo malato, paralitico da trentotto anni, e gli chiede: «Vuoi guarire?» (Gv 5,6). Il paralitico risponde: «Certo che voglio guarire ma, quando l'angelo scende ad agitare l'acqua, io non ho nessuno che mi aiuti a scendere per primo e ad essere guarito» (cfr. Gv 5,7). Immaginate quel paralitico che dice a Gesù, il Figlio di Dio: «Io non ho nessuno che mi aiuti...» e si sente rispondere: «Alzati, prendi la tua barella e torna a casa guarito!». Ecco l'azione del Cristo, che si serve e vuole servirsi di noi. Che nessun ammalato dica: «Non ho nessuno che viene a trovarmi...» perché nell'ammalato c'è Gesù. E Gesù, nel giudizio finale, dirà: «Venite, benedetti del Padre mio, ... perché io ero malato e siete venuti a visitarmi» (cfr. Mt 25,34.36).

Chiediamo alla Madonna – che nel *Magnificat*, riportato da Luca, eleva al Signore il suo cantico di lode per le grandi cose che ha compiuto in lei – di capire che la misericordia di Dio, che il cuore tenero di Dio segue di generazione in generazione coloro che lo temono, coloro che si rivolgono a Lui e

dicono: «Signore, non so perché a me è capitata questa sofferenza. Oltretutto mi pare di non averla meritata; ma guardando Te, crocifisso innocente – senza peccato, perché sei il Figlio di Dio –, che hai scelto la sofferenza in modo libero, capisco che la sofferenza ha un valore redentivo».

La Madonna viene oggi, in mezzo a noi, per portarci Gesù. Elisabetta ha conosciuto nella cugina Maria, che veniva da Nazaret, la grazia del Signore, perché era ripiena di Spirito Santo e lo Spirito l'aveva illuminata dandole di capire che il Messia era presente. Chiediamo a Maria che ci doni Gesù. Un Gesù crocifisso e risorto che accetta la morte, che accetta la passione e la sofferenza; che accetta di vedersi sfigurare il volto e il corpo e che si immola come il chicco di grano che, caduto nella terra, marcisce e muore per dare la vita nel mistero della sua risurrezione pasquale (e nella Messa non perdiamo di vista questa prospettiva).

Fratelli e sorelle, non possiamo cercare conforto per la nostra sofferenza al di fuori del Signore Gesù. E questa Eucaristia sia davvero il cibo che ci dà forza, l'alimento per la nostra fede, l'occasione per dilatare la nostra carità cosicché, accogliendo la sofferenza del Signore ed unendo la nostra alla sua, anche noi ci sentiamo collaboratori per la redenzione del mondo. Gesù non redime la sofferenza togliendola, anche se potrebbe farlo, ma la redime dandole un'efficacia salvifica per noi e per il mondo intero.

Vorrei davvero che non tanto e non solo le mie parole, ma soprattutto la mia preghiera per voi in questa Eucaristia, riuscissero a raggiungere il vostro cuore. E vorrei che, al di là delle parole ascoltate, ciascuno sentisse accanto a sé il Signore Gesù, che ci consola come una madre consola un figlio, che ci sostiene e ci dice: «Coraggio, non temere, io sono sempre con te».

E la Madonna, che ha cercato di seguire Gesù accettando la sorte segnata per lei, predetta da Simeone – di una spada che le avrebbe trapassato l'anima –, lei, che ha accettato di soffrire una passione morale accanto alla passione fisica di suo Figlio, sia veramente la Mamma che ci prende per mano e ci conduce anche quando davanti a noi vediamo il buio, la paura e lo sconforto.

È giorno di Giubileo e la stessa parola dice gioia. Una gioia che ci porta a dire al Signore: «Grazie per la croce chi mi dai, perché capisco che anche questo è un valore». È difficile arrivare a questo punto, ma chi è illuminato dalla grazia vi può giungere. E con l'aiuto della Vergine a ciascuno di voi entri nel cuore la gioia di essere con Gesù e con Maria. Allora non ci sarà spazio per la disperazione, per lo scoraggiamento, per la solitudine senza via d'uscita.

Incontro con gli aspiranti diaconi permanenti

«Una vita attenta allo Spirito Santo e quindi ricca di saggezza»

Domenica 20 febbraio, nella sede del Centro di formazione al Diaconato permanente, Monsignor Arcivescovo ha incontrato per la prima volta gli aspiranti diaconi nel corso di un ritiro spirituale, a cui erano presenti anche le loro spose.

Dopo una presentazione del can. Domenico Cavallo, responsabile del Centro, Sua Eccellenza ha tenuto questa conversazione:

Ringrazio il responsabile della vostra formazione, don Domenico Cavallo, con i suoi collaboratori anche per la precisazione che ha fatto circa la serietà del vostro cammino in risposta al dono della vocazione diaconale, che viene da Dio.

Il libro degli Atti degli Apostoli, quando parla della elezione dei primi diaconi, usa queste espressioni: «*Cercate – dicono gli Apostoli alla comunità – tra di voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito Santo e di saggezza*» (At 6,3). Mi fermo su queste tre espressioni per dire che sono le condizioni fondamentali per poter costruire un'ipotesi di formazione diaconale.

Il candidato diacono deve essere uomo di buona reputazione, cioè deve essere una persona che nella comunità gode stima, non tanto e non solo per la sua eventuale capacità professionale; deve godere buona reputazione soprattutto per la sua fede cristiana. Perciò il candidato diacono deve essere una persona che nella comunità gode di un certo prestigio, non perché se lo è costruito lui, non perché se lo è cercato in modo fittizio, ma perché effettivamente risulta una persona costruita da Dio con doni particolari, per cui nella comunità la sua presenza è già significativa indipendentemente dal diaconato.

“Uomo di buona reputazione” per il modo con cui vive la sua vita personale, per il modo con cui gestisce – se sposato – la sua famiglia, per il modo con cui esercita la collaborazione nella comunità cristiana e civile, per il modo con cui vive e testimonia la fede nella sua professione o nel suo lavoro.

La buona reputazione, carissimi aspiranti diaconi, è condizione fondamentale perché il diaconato non è una promozione di persone nella comunità. Tutte le vocazioni nella Chiesa sono vocazioni al servizio, compreso l'episcopato. Non esiste infatti nella Chiesa la “promozione”, non esiste il “grado”; esiste la diversificazione dei compiti e dei servizi. Le vocazioni sono carisma, dono che Dio fa ad una persona per dire: «Tu nella Chiesa fai questo».

Gesù d'altronde, lavando i piedi agli Apostoli, dice: «Come io ho fatto a voi, voi dovete farlo agli altri» (cfr. Gv 13, 15), cioè voi dovete essere a servizio gli uni degli altri. Questa è la diaconia. Allora la concezione della vostra vocazione deve essere già chiara fin dalla partenza: la vocazione viene da Dio e non da voi, non viene da un desiderio di emergere, di contare di più, di mettere una stola e di andare a proclamare il Vangelo.

“Uomini di buona reputazione”, dicevo; perciò la credibilità, l'autorevolezza, la stima nella comunità è condizione importante perché chi deve fare discernimento, se si tratta di una vocazione autentica, possa valutarla.

Il testo degli Atti dice ancora: «*Pieni di Spirito Santo e di saggezza*» (At 6,3). Uno può dire: «Io sono stato battezzato, sono cresimato, e quindi lo Spirito Santo ce l'ho». Ma San Paolo, quando nella sue Lettere scrive del nostro rapporto con lo Spirito Santo, fa questa raccomandazione: «Non spegnete lo Spirito» (1 Ts 5, 19) che è in voi. Questo vuol dire che io potrei correre il rischio di spegnere lo Spirito, cioè di non assecondare l'azione dello Spirito

Santo dentro di me. Io devo vivere ogni giorno l'atteggiamento di attenzione a quelli che sono i desideri, le ispirazioni, gli orientamenti dello Spirito Santo per non correre il rischio di spegnere, di soffocare l'azione dello Spirito che indubbiamente rispetta e sfida la mia libertà, la quale è continuamente esposta all'eventualità di assecondare invece la mentalità di oggi, che non è molto cristiana ma anzi materialistica e paganeggiante.

Lo Spirito Santo, come primo frutto della sua presenza e della sua azione, produce la saggezza o sapienza che nella Bibbia è spiegata con due significati. Qualche volta indica addirittura Dio stesso: è Lui la "*sophia*", parola greca che indica appunto sapienza, saggezza. In altre occasioni invece con la parola sapienza viene indicato il dono che Dio fa di se stesso a noi: saggia è la persona che sintonizza, sincronizza il suo pensare, la sua impostazione interiore di vita sul modello che è Dio: sapiente è colui che è ispirato da Dio, che pensa e agisce secondo Dio.

Ecco, carissimi aspiranti diaconi, io oggi vi invito ad esaminarvi se riscontrate nella vostra vita – non in modo perfetto, non in modo assoluto ma, diciamo, in modo almeno conveniente – queste caratteristiche, se nella comunità siete uomini di buona reputazione. Vostra moglie magari potrebbe aiutarvi nella verifica se siete uomini di buona reputazione, per esempio nel vostro modo di comportarvi, di rapportarvi con lei e con i vostri figli; già in casa si può fare un test sulla buona reputazione.

Io credo al sacrificio che le vostre spose giustamente devono fare per accompagnarvi nella vostra formazione, ma anche al cammino che loro, come mogli di un ipotetico diacono permanente, sono chiamate ad intraprendere per svolgere accanto al proprio marito il compito di appoggio, di sostegno alla vocazione, perché la loro vita non sia poi in contraddizione con il ministero diaconale del coniuge.

Così bisognerebbe verificare se davvero siamo uomini spirituali, cioè «guidati dallo Spirito di Dio» (Rm 8, 14), o se siamo uomini che «vivono secondo la carne» (Rm 8, 5), cioè materiali, guidati dalla mentalità del mondo, che in fondo gira intorno alle tre grandi tentazioni di Gesù.

Gesù, come ci riferisce il Vangelo, è stato tentato di fare tre cose (cfr. Mt 4, 3-10):

* a non fare soffrire il corpo, a non rinunciare a nulla: «Hai fame. Se sei Figlio di Dio, fa' un bel miracoletto, fa' che queste pietre diventino pane e così mangi». Devi prenderti tutti i piaceri e tutte le soddisfazioni che ti vengono in mente;

* la bella figura: «Buttati giù dal pinnacolo: tutti ti batteranno le mani perché tu non puoi farti male, il Signore infatti ha promesso che non inciamberà nel sasso il tuo piede». Il mondo è costruito sul successo;

* il possedere: «Ti do tutti i beni del mondo se, prostrandoti, mi adorerai».

Pensate se non è vero che il mondo gira sul piacere, sulla bella figura e sulla ricchezza; molti impostano la propria vita così. Questi sono gli uomini carnali, materiali, gli uomini che sono guidati non da Dio ma dal mondo. Ma «passa la scena di questo mondo!» (I Cor 7, 31).

Ecco, se potete sinceramente darvi un voto sufficiente nel valutare la vostra buona reputazione, la vostra vita interiore, come vita attenta allo Spirito Santo e quindi ricca di saggezza, voi potrete essere presentati all'Apostolo che è il Vescovo, successore degli Apostoli, per essere ordinati diaconi.

E, naturalmente, siccome questa è una meditazione, tutto questo vorrei inserirlo dentro al grande dono del Giubileo che stiamo vivendo.

Tutti siamo invitati in questo anno a cercare la santità. Il Papa, anche nel suo messaggio per la prossima Giornata Mondiale della Gioventù, si sofferma a lungo nell'invitare i giovani a cercare la santità.

Carissimi aspiranti diaconi, guardate che la santità è vocazione universale, cioè un impegno per tutti: Dio chiama tutti alla santità, lo ricorda il Concilio Vaticano II nel capitolo quinto della grande Costituzione sulla Chiesa, intitolato appunto: "Universale vocazione alla santità nella Chiesa".

Il Giubileo è un'occasione per ripercorrere un cammino di santificazione delle nostre persone attraverso quei segni particolari che sono caratteristici di un Anno Giubilare come il pellegrinaggio, la Porta Santa, la riconciliazione e la carità.

Io ritengo che possiamo allora collegare con i segni del Giubileo quelle che, secondo il testo degli Atti, abbiamo indicato come condizioni per la preparazione al diaconato, anche per cercare di percepire che cosa deve avvenire in noi in questo Anno Santo.

Il pellegrinaggio – a piedi, in aereo, in treno o in pullman – richiede un cammino spirituale, interiore. Il pellegrinaggio deve fare riferimento all'archetipo dei pellegrinaggi che è il cammino dell'Esodo quando il popolo di Israele dalla schiavitù dell'Egitto, attraverso i quarant'anni nel deserto, si è orientato alla Terra Promessa. E allora il pellegrinaggio è uscire dalla schiavitù del peccato, passare attraverso la purificazione del deserto e arrivare alla terra promessa che è la vita rinnovata nello Spirito. Quindi è un cammino di conversione. Io in quest'anno mi devo convertire, cioè devo fare un cammino che mi porti ad abbandonare determinate mie mancanze, i miei difetti, le mie omissioni, le mie pigrizie, le mie lentezze e faccia crescere in me il desiderio e l'impegno di più grande generosità.

Poi la Porta Santa. Nel mese scorso, quando mi sono recato a Roma per la riunione del Consiglio Permanente dei Vescovi, prima che cominciassero i lavori sono andato a San Pietro e sono passato attraverso la Porta Santa di quella Basilica; a Torino basta andare in una delle tante chiese giubilari che sono state designate. La porta richiama Gesù Cristo: Lui è la Porta. Infatti, pur parlando di se stesso come il Buon Pastore che guida le pecore, afferma: «Io sono la porta delle pecore, solo chi passa attraverso di Me troverà pascolo» (cfr. Gv 10,7,9), cioè raggiungerà la salvezza.

Nell'Anno Santo, come dice bene il Papa nella Bolla di indizione, dobbiamo fissare la nostra attenzione su Gesù Cristo, a duemila anni dal mistero della sua Incarnazione e della sua nascita nel tempo. Dobbiamo quindi confrontarci sul nostro rapporto con la persona di Cristo. Sostanzialmente bisogna dare una risposta a questa domanda: «Voi, chi dite che io sia?» (Mt 16,15), in altre parole: «Chi sono io per te?».

Carissimi aspiranti diaconi, è necessario rispolverare la nostra fede, che non è una teoria, non è una filosofia, non è una corrente di pensiero ma una Persona. La fede è un incontro con una Persona: Gesù Cristo! E se dico: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16), vuol dire che mi consegno a Lui per essere salvato, perché è Lui l'unico Salvatore. Non esiste possibilità di salvezza se non in Gesù Cristo (cfr. At 4,12).

È chiaro allora che il passaggio attraverso la Porta Santa deve portarci alla riconciliazione con Dio e con i fratelli, con tutte le ricadute nella carità concretamente vissuta. Tra l'altro la novità del Giubileo del 2000 è che uno dei luoghi del pellegrinaggio giubilare è anche la visita a un malato: il malato, l'anziano, la persona sola diventa tempio che si può visitare, esattamente come le chiese designate dai Vescovi. È la prima volta che l'esercizio della carità verso i poveri e gli ammalati viene indicato come atto giubilare.

La ricaduta nella carità porta con sé anche l'impegno di aiutare i Paesi poveri ad azzerare il debito che hanno con altri Paesi del Nord del mondo. Tutto questo è una conseguenza pratica: chi si rivolge a Dio deve poi prestare aiuto concreto ai fratelli più poveri.

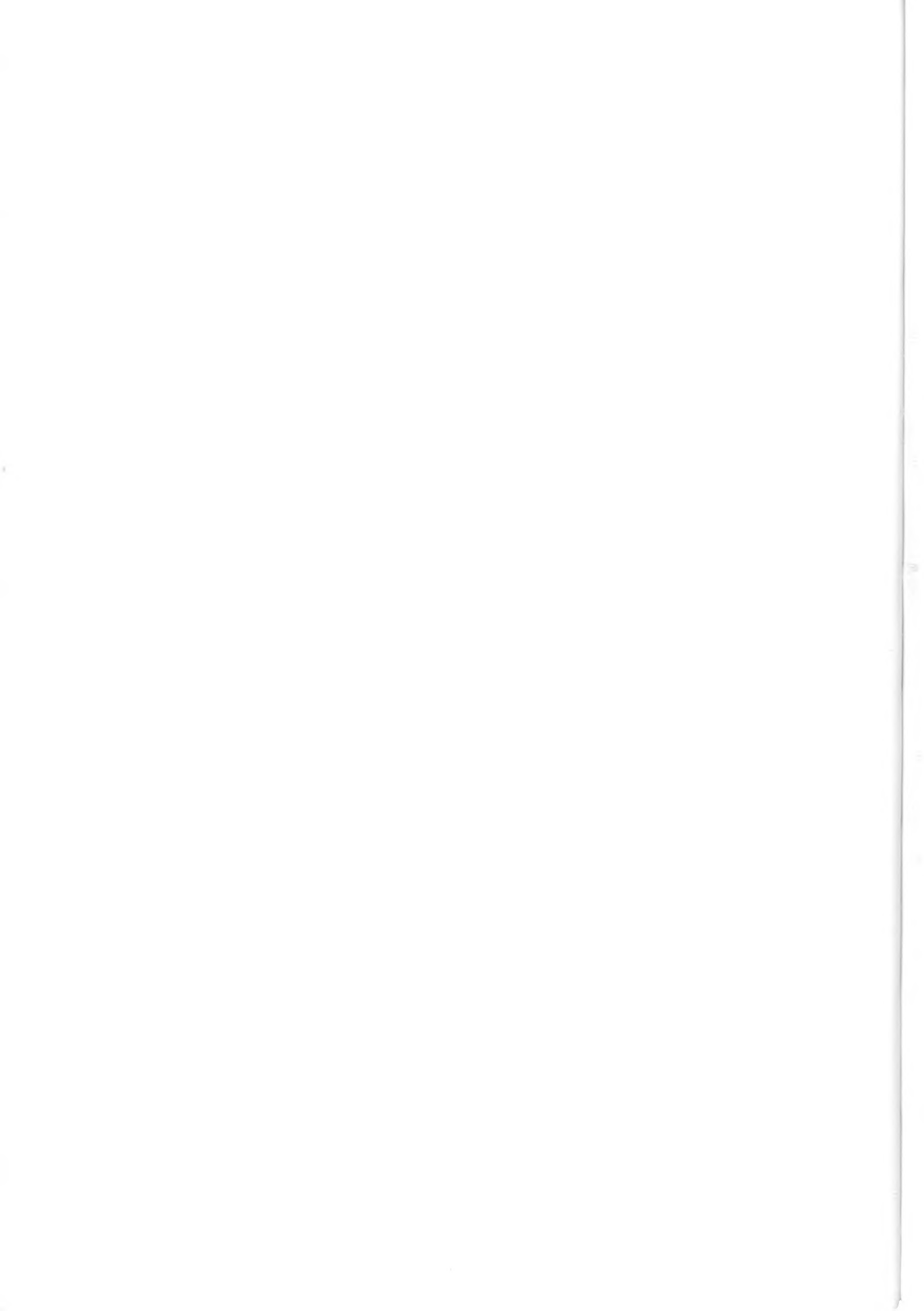
Finalmente l'indulgenza, che è un condono della pena temporale. Voi sapete che quando noi cadiamo in peccato commettiamo una colpa a cui è connessa una pena. Il sacramento della Confessione perdona la colpa e la pena eterna; la pena temporale viene condonata solo parzialmente e quindi noi con la nostra vita di virtù, di sacrificio, di opere buone dobbiamo espiarla.

L'indulgenza è un grande tesoro costituito dai meriti di Gesù Salvatore – e anche della Madonna e dei Santi – che è affidato alla Chiesa. Come è la Chiesa che stabilisce il modo di amministrare i Sacramenti, che sono stati messi nelle sue mani, così gestisce anche questo grande patrimonio di bene. Quindi con l'indulgenza dà la possibilità, a certe condizioni, di ottenere la remissione della pena temporale.

Come facciamo a sapere se abbiamo ricevuto o no il dono dell'indulgenza? Non scoraggiatevi, ma voglio dirvi con franchezza che è difficilissimo ottenere l'indulgenza plenaria. Uno non può mai esserne sicuro. Ecco perché la Chiesa ci dà la possibilità di ripetere tante volte il tentativo di ricevere l'indulgenza. Non è automatico che si verifichi con l'adempimento delle opere esteriori prescritte – pellegrinaggio, Confessione e Comunione – perché devo avere dentro un atteggiamento di assoluto distacco da ogni forma di attaccamento al peccato anche veniale. Se in me non c'è un distacco profondo da tutto ciò che non è Dio, io non ricevo la pienezza dell'indulgenza. Ed allora, siccome non sono in grado di poter verificare se si è realizzato questo distacco, provo e riprovo tante volte per tutto l'Anno Giubilare.

È molto bello questo perché mi lascia sempre in cammino, nella convinzione che non ho raggiunto la meta, ma ho ancora da fare tanta strada da percorrere per convertirmi, per distaccarmi dal peccato, per essere gradito totalmente a Dio.

Mi auguro che questo Anno Giubilare vi faccia sentire sempre in cammino, sempre in questo desiderio di conversione, di purificazione, di santità, di amore a Dio e ai fratelli: peccatori sempre bisognosi di misericordia.



Curia Metropolitana

CANCELLERIA

Comunicazione circa il calendario liturgico

Su richiesta dei Vescovi della Conferenza Episcopale Piemontese, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti con decreto in data 10 febbraio 2000 ha concesso che nel calendario liturgico delle diocesi della Regione Ecclesiastica Pimeontese sia inserita al giorno 30 agosto la celebrazione della **Beata Teresa Bracco**, vergine e martire, con il grado di *memoria facoltativa*.

Termine di ufficio

BARBAY Roland p. Lorenzo, O.S.B., nato in Etterbeek (Belgio) il 16-8-1957, ordinato il 7-8-1988, ha terminato in data 29 febbraio 2000 l'ufficio di vicario parrocchiale nella parrocchia Santi Pietro e Andrea Apostoli in Rivalta di Torino.

Nomine

MINCHIANTE can. Giovanni, nato in Torino il 5-2-1923, ordinato il 29-6-1946, è stato nominato in data 13 febbraio 2000 collaboratore parrocchiale nella parrocchia Santi Vincenzo e Anastasio in Cambiano.

Abitazione: 10020 CAMBIANO, v. San Francesco d'Assisi n. 2, tel. 011/944 10 40.

BARBAY Roland p. Lorenzo, O.S.B., nato in Etterbeek (Belgio) il 16-8-1957, ordinato il 7-8-1988, è stato nominato in data 1 marzo 2000 collaboratore parrocchiale nella parrocchia S. Benedetto Abate in 10141 Torino, v. Delleani n. 24, tel. 011/38.93 76.

Nomine in Istituzioni varie

* Fondazione "*San Matteo - Insieme contro l'usura*"

L'Arcivescovo di Torino, con decreto in data 24 febbraio 2000, ha nominato membri del consiglio Direttivo della Fondazione "*San Matteo - Insieme contro l'usura*" con sede in Torino - v. Monte di Pietà n. 5, per il triennio 2000-31 dicembre 2002, le seguenti persone:

ALUNNO Franco
APRÀ Germano
BRESSO Marco
MOLLO diac. Roberto
PERACCHIO Paolo

*** Opera Pia "Avv. Lorenzo Cavalli"**

L'Ordinario Diocesano, con decreto in data 28 febbraio 2000, ha nominato membro del Consiglio di Amministrazione dell'Opera Pia "Avv. Lorenzo Cavalli" con sede in Carmagnola il rev.do sacerdote COCCHI don Giuseppe.

Provvedimenti vari*** Fondazione diocesana "Luigi Enrico Zeglio"**

L'Arcivescovo di Torino, con decreto in data 7 febbraio 2000, ha eretto la Fondazione diocesana "Luigi Enrico Zeglio" in Fondazione non autonoma appartenente all'Arcidiocesi di Torino e ne ha approvato gli Statuti.

Comunicazioni

La Segreteria Generale della C.E.I., con nota in data 14 febbraio 2000, ha ritenuto opportuno segnalare i seguenti casi di sedicenti sacerdoti:

1) Sig. Rosario Alessandro Nastasi

La Curia di Lodi segnala che il sig. Rosario Alessandro Nastasi, di Castiglione di Sicilia, è stato condannato dal Tribunale di Lodi per falsità in atti ed essendosi spacciato per sacerdote.

2) Sig. Pervez Masih Khokhan

La Segreteria di Stato informa che il sig. Pervez Masih Khokhan, cittadino pakistano, afferma di essere giornalista cattolico e di essere fuggito dal suo Paese a causa dell'intolleranza religiosa di cui sarebbe vittima. Da indagini svolte appartiene alla setta Moon e raccoglie denaro.

3) Sig. Italo Galleni

Il Vescovo di Perugia informa che il sig. Italo Galleni, abitante a Perugia, di anni 73, laico già appartenente al Terzo Ordine Agostiniano, si spaccia per sacerdote degli Agostiniani e celebra Messe e confessa. È stato in parecchie località.

4) Sig. Angelo Mariani Malannino

La Segreteria di Stato informa che il sig. Angelo Mariani Malannino si presenta con finte carte intestate che lo qualificano come Vicario Generale del sedicente "Patriarca Missionario Pietro Felice Vetrani". Presso le comunità cattoliche in Olanda, Inghilterra e Germania si è spacciato anche per sacerdote e per neurochirurgo.

Sacerdote extradiocesano defunto

LANTARÈ don Antonio – del Clero diocesano di Pinerolo –, nato in Bibiana il 19-11-1911, ordinato il 29-6-1935, è deceduto in Pancalieri il 4 febbraio 2000.

Documentazione

COOPERAZIONE DIOCESANA

Messaggio dell'Arcivescovo

Anche la diocesi ha bisogno di aiuto

Carissimi,

la celebrazione della "Giornata della Cooperazione" è una pregevole iniziativa della nostra Chiesa locale e quest'anno è fissata per domenica 27 febbraio. Essa è espressione di quella vita di carità che ha avuto ed ha nella nostra Chiesa tante significative testimonianze.

La carità è per tutti, ma comincia all'interno della Chiesa: se ci amiamo tra di noi gli uni gli altri, il mondo crederà di essere amato da quel Dio che noi confessiamo nella fede. Amarci vuol dire anche aiutarci in tutte le nostre necessità. Anche la Diocesi ha bisogno di essere aiutata perché le sue necessità sono molteplici.

Desidero qui evidenziare gli impegni connessi con l'eccezionale evento di una nuova ostensione della Sindone, a soli due anni di distanza dalla precedente. Papa Giovanni Paolo II ha voluto queste due ostensioni, che sottolineano aspetti differenti di quello stesso richiamo universale che è la Sindone. Se nel 1998 il motivo dell'ostensione fu soprattutto legato ad alcune ricorrenze storiche, quella del 2000 ha un carattere essenzialmente "giubilare", quindi religioso e penitenziale. La Diocesi dovrà predisporre i necessari interventi nella Cattedrale e sostenere tutte le spese per i servizi che la Commissione Diocesana offrirà per la riuscita di questo evento di così grande rilevanza per tutta la Chiesa, proprio perché si inserirà a pieno titolo nel cammino del Giubileo.

Accanto a questa straordinaria finalità si pongono quelle consuete della Cooperazione Diocesana, ovvero la costruzione di nuove chiese, le strutture pastorali della Curia, l'aiuto a molti sacerdoti anziani, invalidi, bisognosi spesso di cure speciali e di assistenza continua, gli impegni di solidarietà che la Chiesa torinese viene spesso sollecitata a concretizzare in favore dei più svariati bisogni di Chiese sorelle.

Mi auguro che i fedeli della nostra Diocesi acquistino una chiara coscienza delle necessità della nostra Chiesa e si rendano disponibili ad aiutarla. Sono consapevole che le "giornate" con collette sono numerose e che vi sono già altri richiami a fronteggiare svariate forme di povertà, ma oso chiedere attenzione anche per la Diocesi che dobbiamo sentire come una nostra "realtà" da sostenere. Desidero inoltre sottolineare che questa forma di cooperazione strettamente diocesana permette di fare fronte a più bisogni rispetto a quelli per i quali col provvidenziale contributo annuale dell'otto per mille non si riesce a provvedere.

Spero che la generosità che da molto tempo si è sempre manifestata in occasione della "Giornata della Cooperazione Diocesana" continui a dare i suoi frutti. Sono certo che sacerdoti e fedeli, anche attraverso le mediazioni dei Consigli pastorali e per gli Affari economici delle parrocchie, si impegneranno con passione ecclesiale all'opera di sensibilizzazione per questo obiettivo.

In questo spirito affido questa Giornata alla Vergine Consolata, invocando su tutti l'abbondanza delle benedizioni del Signore.

Torino, 11 febbraio 2000 - *Beata Vergine di Lourdes*

✠ **Severino Poletto**

Arcivescovo Metropolitano di Torino

INTERVENTI E DEVOLUZIONI NELL'ANNO 1999

PER CHIESE IN CORSO DI COSTRUZIONE	L. 162.240.000
ALLA CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE per iniziative pastorali regionali	L. 56.330.000
ALL'UNIVERSITÀ CATTOLICA ¹	L. 30.000.000
ALL'OPERA DELLE MIGRAZIONI	L. 15.000.000
ALLA TERRA SANTA ²	L. 15.000.000
VARIE	L. 22.895.973
	<hr/> L. 301.465.973

¹ Comprensivo di quanto eventualmente raccolto nelle singole comunità.

² Comprensivo di quanto raccolto con apposita "colletta" nel Venerdì Santo (cfr. *RDT* 65 [1988], 243).

Cooperazione diocesana: 30 anni di solidarietà

“La Cooperazione Diocesana” ha raggiunto i trent’anni di esperienza. Quando nella recente riunione del Consiglio Presbiterale l’Arcivescovo ha chiesto se si riteneva opportuno ripeterla anche quest’anno, la maggioranza dei sacerdoti ha risposto positivamente. È stata scelta la domenica 27 febbraio. In questi giorni le parrocchie, le comunità religiose maschili e femminili, i santuari e le chiese più significative riceveranno il materiale utile per creare una favorevole opinione pubblica verso la Cooperazione Diocesana, pur essendo alla vigilia delle molteplici iniziative di solidarietà che caratterizzeranno la Quaresima 2000.

Nel messaggio dell’Arcivescovo Mons. Poletto, sono contenuti i motivi e le mete della Cooperazione Diocesana 2000 che definisce «espressione di quella vita di carità che ha avuto ed ha nella nostra Chiesa tante significative testimonianze... Amarci vuol dire anche aiutarci in tutte le nostre necessità. Anche la Diocesi ha bisogno di essere aiutata perché le sue necessità sono molteplici».

Ripercorrere il trentennio di Cooperazione (tutto documentato anno per anno negli archivi dell’Economato diocesano e dell’Ufficio Amministrativo) equivale a percepire una serie di problemi diocesani per risolvere i quali gli Arcivescovi Card. Pellegrino, Card. Ballestrero, Card. Saldarini e ora, per la prima volta, Mons. Poletto hanno rivolto alla Chiesa torinese significativi messaggi.

Il primo periodo, a partire dalla domenica 25 febbraio 1968, aveva come obiettivo principale di contribuire al sostegno per le nuove chiese e le opere connesse. Già negli anni precedenti “Torino-Chiese”, guidata da mons. Michele Enriore, aveva steso la mano per la realizzazione di nuovi centri religiosi di cui Torino e le periferie erano estremamente bisognose. Tuttavia, come diceva una nota su *Rivista Diocesana Torinese* (1968, pag. 103): «È doveroso un rilancio nell’opinione pubblica diocesana del sempre grave problema delle nuove chiese». Era lo stesso Card. Michele Pellegrino a convalidare un potenziamento della iniziativa con un suo appello. Mons. Enriore lanciava il progetto delle “*Parrocchie madrine*”: i parroci costruttori si sarebbero recati in comunità parrocchiali già ben realizzate e avrebbero steso la mano per le proprie in fase di allestimento.

L’anno successivo, la domenica 4 maggio 1969, veniva riproposta dallo stesso Card. Pellegrino la “Giornata per le nuove chiese”. Ricordato che la periferia di Torino e la cintura si espandevano per il rapido e ingente incremento di popolazione, dovuto all’afflusso di immigrati in cerca di lavoro, presentava la necessità, secondo un calcolo prudenziale, di almeno 25 centri di culto.

Ancora più ampio e motivato con la Parola di Dio e con la dottrina conciliare fu l’appello per il 1970 in cui oltre alla necessità di nuovi centri religiosi comparivano altre finalità che i parroci, sulla base di un ampio testo fornito dall’Ufficio per il Piano Pastorale, avrebbero dovuto illustrare ai fedeli in domeniche scelte secondo l’opportunità locale. Si parlava delle difficili condizioni di sacerdoti in indigenza, in malattia, in anzianità non ben assistita. Si ricordava la “Carità S. Michele”, gestita personalmente dall’Arcivescovo; si chiedeva di sostenere la stampa cattolica diocesana ed altre iniziative pastorali regionali e nazionali.

Le stesse finalità per la contribuzione diocesana sono sottolineate nel 1971 e vengono collegate allo spirito della famosa lettera “*Camminare insieme*” che, nella terza parte, aveva ampiamente trattato della vita comunitaria diocesana e parrocchiale.

La svolta della iniziativa annuale si ha nel 1972 con la giornata del 27 febbraio, chiamata per la prima volta “Cooperazione Diocesana”. Occorreva conciliare l’iniziativa che aveva ancora prevalente meta le chiese nuove da realizzare in periferia e l’avvio di un’altra

preziosa esperienza diocesana: "La Quaresima di Fraternità - Sviluppo e pace". La "Cooperazione Diocesana" comincia ad avere presenti i sacerdoti invalidi sotto vari aspetti. Inizia anche la serie di manifesti specifici che, poi, con sempre nuovo stile tipografico, proseguiranno fino ad oggi.

Su questo schema, sempre con messaggi arcivescovili, che aggiornano insieme a volantini programmatici e dettagliati il cammino di "Torino-Chiese", si arriverà al 1977. Ecco le tappe: 4 marzo 1973; 17 febbraio 1974; 2 marzo 1975; 22 febbraio 1976. La "Giornata" del 20 febbraio 1977 alle intenzioni principali - nuove chiese e Clero nelle varie indigenze - vedrà aggiungere i servizi pastorali della Curia e le richieste varie di carattere regionale, nazionale, mondiale.

Nel 1978 (5 marzo) si avvia il metodo informativo sulla realtà amministrativa diocesana. Un volumetto (ogni anno) contiene l'appello dell'Arcivescovo; una sussidiazione liturgica, omelia compresa; soprattutto la presentazione dettagliata di tutte le iniziative di solidarietà diocesana e il bilancio, nei particolari, dell'Economato diocesano. Tale esperienza informativa, molto precisa, proseguirà anche negli anni di guida pastorale del Card. Ballestrero: 18 febbraio 1979; 17 febbraio 1980; 1° marzo 1981; 21 febbraio 1982; 13 gennaio 1983; 4 marzo 1984; 17 febbraio 1985. La "Giornata" del 9 febbraio 1986 ricorderà il "50° anniversario di Torino-Chiese" e farà il punto delle costruzioni realizzate e di quelle in progetto. Il 22 febbraio è l'appuntamento per il 1987.

Si proseguirà con l'aggiunta di altre mete: 5 febbraio 1989 sostegno alla "Fraternità sacerdotale S. Giuseppe Cafasso" (eretta nel giugno 1988); alle Case del Clero; alla Caritas diocesana; ai servizi pastorali diocesani, regionali, nazionali; alla Chiesa nel mondo; Terra Santa, Migranti, Università Cattolica, ecc. Così anche per la Giornata del 14 febbraio 1990. Si comincia, però, a precisare l'elenco delle nuove strutture parrocchiali da completare e di quelle da iniziare. Alle offerte si aggiunge anche la "Carità del Papa".

Tutto l'arco degli anni '90: 18 novembre 1990 (si prospetteranno raccolte per gli oratori); 17 novembre 1992 (emergono le "piccole comunità" e la infermeria per lungodegenti nella Casa del Clero "S. Pio X" a Torino); 14 novembre 1993 stesse finalità; nel 1994 si lascia alla libera iniziativa delle comunità; 22 gennaio 1995: tra le mete: anche i "mezzi di comunicazione" diocesani tra cui Telesubalpina; 18 febbraio 1996 in dettaglio le nuove chiese da aiutare; il 9 febbraio 1997 ancora lo stesso schema, sempre precisando chiese e opere parrocchiali; così il 15 febbraio 1998 e il 14 febbraio 1999.

Nel frattempo si è aggiunta una novità. Nel 1990 si avvia l'Istituto diocesano per il sostentamento del Clero in tandem con quello nazionale. Alleggerirà in parte le richieste per i sacerdoti in varie necessità. Il resto è storia di oggi con l'appello di Mons. Poletto. Il cuore dei diocesani è ancora una volta sollecitato per la Chiesa locale. Accogliamo.

mons. Francesco Peradotto
Pro-Vicario Generale

DONAZIONI E TESTAMENTI PER LE OPERE DIOCESANE

Esistono in diocesi alcuni Enti giuridici, civilmente riconosciuti e quindi *abilitati a ricevere disposizioni con atto pubblico*. È conveniente il riferimento formale a tali Enti, quando si tratta di disposizioni che riguardano beni immobili.

Tra questi Enti si segnalano particolarmente i seguenti:

Arcidiocesi di Torino

Opera diocesana della preservazione della fede in Torino

Istituto diocesano per il sostentamento del Clero della diocesi di Torino

Seminario Arcivescovile di Torino

Chiesa Metropolitana di Torino-Cattedrale

Fraternità sacerdotale "S. Giuseppe Cafasso" - Torino

Negli atti di donazione e nei testamenti, affinché l'Ente erede o legatario possa godere delle agevolazioni fiscali, è indispensabile indicare chiaramente, oltre la denominazione esatta e completa dell'Ente destinatario, anche lo scopo o motivo dell'atto di liberalità:

«Alla Arcidiocesi di Torino per il fondo comune a favore dei sacerdoti inabili e anziani», oppure «... per l'attività degli Uffici della Curia Metropolitana», oppure «... per la manutenzione straordinaria degli edifici di culto nell'Arcidiocesi».

«All'Opera diocesana della preservazione della fede in Torino, per la costruzione di nuove chiese e conservazione».

«All'Istituto diocesano per il sostentamento del Clero della diocesi di Torino, per il sostentamento del Clero».

«Al Seminario Arcivescovile di Torino, per la formazione degli aspiranti al sacerdozio».

«Alla Chiesa Metropolitana di Torino-Cattedrale, per le opere di manutenzione straordinaria».

«Alla Fraternità sacerdotale "S. Giuseppe Cafasso" - Torino, per i sacerdoti inabili e anziani».

Si ricorda a tutti i sacerdoti l'**obbligo di redigere il proprio testamento** nelle forme civilmente valide. Copia conforme (o lo stesso originale) venga depositata presso il Vicario Generale, a cui ci si potrà rivolgere per i necessari aggiornamenti (RDTò 65 [1988], 114).

TRIBUNALE ECCLESIASTICO REGIONALE PIEMONTESE DI PRIMA E DI SECONDA ISTANZA

ORGANICO DEL TRIBUNALE

Moderatore

POLETTO S. Ecc. Rev.ma Mons. Severino
Arcivescovo Metropolitana di Torino

Vicario Giudiziale

RICCIARDI mons. Giuseppe dioc. Torino

Vicari Giudiziali aggiunti

CALCATERRA p. Manlio O.P.
CARBONERO can. Giovanni Carlo dioc. Torino

Giudice a tempo pieno

PARODI don Paolo dioc. Acqui

Giudici a tempo parziale

AUMENTA don Sergio dioc. Asti
RIVELLA don Mauro dioc. Torino

Giudici regionali

ASSANDRI p. Pietro	O.F.M.Cap.
BOSTICCO don Luigi	dioc. Asti
FARINELLA don Roberto	dioc. Ivrea
FILIPELLO can. Pierino	dioc. Torino
MONTI don Carlo	dioc. Novara
MORDIGLIA p. Mario	C.M.
MUSSONE don Davide	dioc. Casale Monferrato
OTTRIA mons. Guido	dioc. Alessandria
POLONI don Fabrizio	dioc. Novara
POPOLLA don Gianluca	dioc. Susa
SIGNORILE don Ettore	dioc. Saluzzo
TARICCO mons. Piero	dioc. Vercelli

Promotore di giustizia

CAVALLO can. Francesco

dioc. Torino

Difensori del vincoloFECHINO mons. Benedetto, *titolare*

dioc. Torino

GOTTERO don Roberto, *sostituto*

dioc. Torino

MARCHETTI don Enzo, *sostituto*

dioc. Ivrea

OCCELLI don Tomaso, *sostituto*

dioc. Torino

CancellieriDINICASTRO don Raffaele,
per le cause in I istanza

dioc. Torino

MAZZOLA don Renato,
per le cause in II istanza

dioc. Torino

Addetti alla CancelleriaBIANCOTTI diac. Giuseppe, *notaro-segretario*

dioc. Torino

OLIVERO diac. Vincenzo, *notaro-attuario*

dioc. Torino

CAVIGLIA Concetta, *notaro-attuario*MARENGO MESCHINI Barbara, *notaro-attuario*SICCARDI MINGOIA Laura, *notaro-attuario*SUPERINA Daniela, *notaro-attuario***Economato**MAZZOLA don Renato, *economo*

dioc. Torino

CALLIERA rag. Pietro, *consigliere per gli affari economici*CECCHI rag. Ruggero, *consigliere per gli affari economici***Patroni stabili**ANDRIANO don Valerio, *Avvocato Rotale*

dioc. Mondovì

BONAZZI dott. Luigi, *Avvocato del Foro Ecclesiastico di Torino*

DATI STATISTICI RELATIVI ALL'ATTIVITÀ GIUDIZIARIA DELL'ANNO 1999

CAUSE DI PRIMO GRADO

In prima istanza dalle Diocesi del Piemonte e Valle d'Aosta

Pendenti al 31 dicembre 1998 **276**

Introdotte nel 1999 **201**

Concluse nel 1999:

Decise nel 1999	127	
Perente o rinunciate	7	
Totale		134

Pendenti al 31 dicembre 1999 **343**

Le 127 cause decise nel 1999 hanno avuto:

sentenza affermativa (<i>consta la nullità del matrimonio</i>)	110
sentenza negativa (<i>non consta la nullità del matrimonio</i>)	17

Diocesi di provenienza delle 134 cause concluse nel 1999:

Torino	55	Cuneo	6
Vercelli	6	Fossano	—
Acqui	3	Ivrea	1
Alba	9	Mondovì	9
Alessandria	5	Novara	10
Aosta	2	Pinerolo	2
Asti	10	Saluzzo	3
Biella	6	Susa	3
Casale Monferrato	4		

Diocesi di provenienza delle 201 cause introdotte nel 1999:

Torino	87	Cuneo	3
Vercelli	12	Fossano	3
Acqui	10	Ivrea	4
Alba	9	Mondovì	7
Alessandria	8	Novara	12
Aosta	6	Pinerolo	4
Asti	17	Saluzzo	7
Biella	3	Susa	3
Casale Monferrato	6		

Contributo economico delle parti nelle 127 cause decise nel 1999:

A totale pagamento	104
Con riduzione di spese	18
Totalmente gratuite	5

Contributo economico delle parti nelle 201 cause introdotte nel 1999:

A totale pagamento (£. 700.000 per 1° e 2° grado)	181
Con riduzione di spese	12
Totalmente gratuite	8

Condizione sociale delle parti attrici nelle 127 cause decise nel 1999:

Disoccupati	5	Coltivatori diretti	2
Pensionati	1	Impiegati	54
Casalinghe	4	Insegnanti	5
Operai	16	Militari ed equiparati	4
Commercianti e artigiani	13	Liberi professionisti	19
In cerca di occupazione	1	Dirigenti	3

Durata della convivenza coniugale nelle 127 cause decise nel 1999:

Meno di un anno	15	Da tre a cinque anni	28
Da uno a due anni	20	Da cinque a dieci anni	33
Da due a tre anni	15	Oltre dieci anni	16

Durata del processo nelle 134 cause concluse nel 1999:

Inferiore a sei mesi	—
Da sei mesi a un anno	17
Da un anno a un anno e mezzo	43
Da un anno e mezzo a due anni	46
Oltre due anni	28

Capi di nullità esaminati nelle 127 cause decise nel 1999:

	<i>ammessi</i>	<i>respinti</i>
Impedimento di impotenza	—	1
Incapacità per mancanza di uso di ragione	1	—
Incapacità per difetto di discrezione di giudizio	25	7
Incapacità di assumere gli obblighi coniugali essenziali	13	11
Errore su qualità della persona	—	2
Matrimonio ottenuto con dolo	1	2
Simulazione del matrimonio	4	2
Simulazione per esclusione positiva della procreazione della prole	41	10
Simulazione per esclusione positiva dell'indissolubilità del vincolo	34	13
Simulazione per esclusione positiva della fedeltà coniugale	2	2
Simulazione per esclusione positiva della dignità sacramentale	1	1
Condizione apposta al consenso	—	1
Matrimonio celebrato per effetto di violenza o timore	5	1

N.B. - La somma dei capi ammessi o respinti non corrisponde al numero delle sentenze affermative o negative, in quanto alcune volte nella stessa sentenza il Tribunale si pronunzia su più capi, alcuni dei quali vengono ammessi ed altri respinti.

CAUSE DI SECONDO GRADO*In appello dal Tribunale Regionale Ligure***Pendenti al 31 dicembre 1998** **24****Introdotte nel 1999** **151****Concluse nel 1999:**

Decise con decreto di conferma	134	
Decise con sentenza affermativa	5	
Decise con sentenza negativa	1	
Perente o rinunciate	2	
Totale		142

Pendenti al 31 dicembre 1999 **33****Diocesi di provenienza delle 142 cause concluse nel 1999:**

Genova	76	Savona-Noli	16
Albenga-Imperia	12	Tortona	9
Chiavari	16	Ventimiglia-San Remo	3
La Spezia-Sarzana-Brugnato	10		

Contributo economico delle parti nelle 142 cause concluse nel 1999:

A totale pagamento	81	(cause introdotte anteriormente al 1998)
Con riduzione di spese	21	(cause introdotte anteriormente al 1998)
Totalmente gratuite	40	(cause introdotte dopo l'1 gennaio 1998)

Durata del processo di appello nelle 142 cause concluse nel 1999:

Meno di sei mesi	135
Da sei mesi a un anno	2
Da un anno a due anni	4
Oltre due anni	1

Capi di nullità esaminati nelle 140 cause decise nel 1999:

	<i>ammessi</i>	<i>respinti</i>
Impedimento di impotenza	1	—
Incapacità per difetto di discrezione di giudizio	60	—
Incapacità di assumere gli oneri coniugali essenziali	50	—
Errore su qualità della persona	1	—
Simulazione del matrimonio	2	—
Simulazione per esclusione positiva della procreazione della prole	46	—
Simulazione per esclusione positiva dell'indissolubilità del vincolo	25	1
Simulazione per esclusione positiva della fedeltà coniugale	7	1
Matrimonio celebrato per effetto di violenza o timore	1	—

N.B. - La somma dei capi ammessi o respinti non corrisponde al numero dei decreti di conferma e delle sentenze in quanto alcune volte nello stesso decreto o sentenza viene ammesso o respinto più di un capo.

TRIBUNALE ECCLESIASTICO DIOCESANO DI TORINO

CAUSE DI DISPENSA DEL MATRIMONIO

Affidate dai Vescovi della Regione al Tribunale Diocesano di Torino

Pendenti al 31 dicembre 1998			9
Introdotte nel 1999			2
Concluse nel 1999:			9
Con Dispensa Pontificia	6		
Con non concessa Dispensa	—		
In attesa di Dispensa	3		
Per rinuncia	—		
Totale			9
Pendenti al 31 dicembre 1999			2
Diocesi di provenienza delle 9 cause concluse nel 1999:			
Torino	7	Ivrea	1
Biella	1		
Contributo economico delle parti nelle 9 cause concluse nel 1999:			
A totale pagamento	5	Totalmente gratuite	3
Con riduzione di spese	1		
Condizione sociale della parte oratrice nelle 9 cause concluse nel 1999:			
Disoccupati	2	Impiegati	4
Operai	2	Liberi professionisti	1

ROGATORIE ESEGUITE DAL TRIBUNALE DIOCESANO

Provenienti da altri Tribunali Regionali o Diocesani

Pendenti al 31 dicembre 1998		2
Pervenute nel 1999		27
Eseguite nel 1999		29
Pendenti al 31 dicembre 1999		—
Interrogatori eseguiti:		
Parti in causa	15	Testi
		25

PROSPETTO DELLE CAUSE DI PRIMO GRADO NELL'ULTIMO DECENNIO

Anno	Pendenti al 1° gennaio	Introdotte nell'anno	Concluse nell'anno	Pendenti al 31 dicembre
1990	132	126	105	153
1991	153	113	108	158
1992	158	139	141	156
1993	156	127	123	160
1994	160	156	110	206
1995	206	159	131	234
1996	234	151	161	224
1997	224	143	159	208
1998	208	209	141	276
1999	276	201	134	343

Anno	Sentenze affermative	Sentenze negative	Perente o rinunciate	Convivenza meno di 1 anno
1990	88	10	7	18
1991	87	13	8	17
1992	120	16	5	22
1993	106	11	6	17
1994	93	14	3	17
1995	109	8	14	16
1996	122	19	20	22
1997	133	15	11	21
1998	117	15	9	19
1999	110	17	7	15

CAUSE DI PRIMO GRADO INTRODOTTE NEGLI ULTIMI 25 ANNI

Anno	n. cause	Anno	n. cause	Anno	n. cause	Anno	n. cause	Anno	n. cause
1975	89	1980	96	1985	98	1990	126	1995	159
1976	77	1981	82	1986	127	1991	113	1996	151
1977	76	1982	94	1987	91	1992	139	1997	143
1978	65	1983	89	1988	97	1993	127	1998	209
1979	86	1984	110	1989	112	1994	156	1999	201

CAUSE INTRODOTTE IN APPELLO NEGLI ULTIMI 25 ANNI

Anno	n. cause	Anno	n. cause	Anno	n. cause	Anno	n. cause	Anno	n. cause
1975	49	1980	51	1985	49	1990	58	1995	78
1976	54	1981	69	1986	66	1991	57	1996	89
1977	41	1982	51	1987	58	1992	43	1997	106
1978	63	1983	67	1988	49	1993	44	1998	107
1979	42	1984	62	1989	46	1994	70	1999	151

Sabato 5 febbraio 2000

INAUGURAZIONE DELL'ANNO GIUDIZIARIO 2000

Sabato 5 febbraio, è stato inaugurato solennemente l'Anno Giudiziario 2000 del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese.

Mons. Severino Poletto, Arcivescovo Metropolita di Torino e Moderatore del Tribunale, nella chiesa dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine – annessa al Palazzo Arcivescovile di Torino – ha presieduto la S. Messa. Con Sua Eccellenza hanno concelebrato alcuni Vescovi della Conferenza Episcopale Piemontese e molti dei membri del Tribunale.

Nella sala di rappresentanza dell'Arcivescovado, si è svolta poi la Sessione pubblica del Tribunale aperta da un saluto del Moderatore. Il Vicario Giudiziale mons. Giuseppe Ricciardi ha svolto la relazione sull'attività del Tribunale nell'Anno Giudiziario 1999, a cui è seguito un intervento dell'avv. Lucia Musso, in rappresentanza degli Avvocati del Foro Ecclesiastico di Torino.

Successivamente p. Manuel Jesús Arroba Conde, C.M.F., docente di diritto canonico processuale presso la Pontificia Università Lateranense, referendario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e giudice del Tribunale Ordinario della diocesi di Roma, ha tenuto una relazione sul tema *"Il valore di prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti nelle cause di nullità matrimoniale"*.

Pubblichiamo il testo dei vari interventi.

SALUTO DEL MODERATORE

È la prima volta che, come Moderatore del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese, ho il piacere di rivolgere il mio saluto a tutti voi qui convenuti per l'inaugurazione del nuovo Anno Giudiziario. È l'anno del Grande Giubileo e come sarebbe bello che anche molte situazioni di matrimonio, in crisi o già in stato di rottura, trovassero in questa circostanza la voglia di riconciliazione e di ricomposizione dell'unione matrimoniale anziché approdare qui da voi per una ricerca di giudizio, con la speranza di ottenere sentenze di nullità del Sacramento!

Desidero innanzi tutto esprimere, anche a nome di tutti i Vescovi della Conferenza Episcopale del Piemonte e Valle d'Aosta, il mio grande apprezzamento e sincero ringraziamento per tutti coloro che lavorano presso il nostro Tribunale, a cominciare dal Vicario Giudiziale, mons. Giuseppe Ricciardi, come pure per tutti i suoi collaboratori.

Il vostro lavoro, peraltro espresso sempre con tanta generosità, si presenta, ogni giorno di più, irto di difficoltà: non solo per il preoccupante crescente numero di cause, ma per la delicatezza e la complessità della materia che siete chiamati a giudicare, cioè la validità o meno di un Sacramento, come quello del matrimonio, che è di natura sua indissolubile e che, come ha ricordato il Papa nel suo ultimo discorso alla Rota Romana, quando è *«rato e consumato non può mai essere sciolto, neppure dalla potestà del Romano Pontefice»*. Il Papa in quella circostanza ricordava anche che *«la corrente mentalità della società in cui viviamo ha difficoltà ad accettare l'indissolubilità del vincolo matrimoniale... Ma tale reale difficoltà non equivale "sic et simpliciter" ad un concreto rifiuto del matrimonio cristiano o delle sue proprietà essenziali. Tanto meno essa giustifica la presunzione, talvolta purtroppo formulata da alcuni Tribunali, che la prevalente intenzione dei contraenti, in una società secolarizzata e attraversata da forti correnti divorziste, sia di volere un matrimonio solubi-*

le, tanto da esigere piuttosto la prova dell'esistenza del vero consenso. La tradizione canonistica e la giurisprudenza rotale, per affermare l'esclusione di una proprietà essenziale o la negazione di un'essenziale finalità del matrimonio, hanno sempre richiesto che queste avvengano con un positivo atto di volontà, che superi una volontà abituale e generica, una velleità interpretativa, un'errata opinione sulla bontà, in alcuni casi, del divorzio o un semplice proposito di non rispettare gli impegni realmente presi» (L'Osservatore Romano, 22 gennaio 2000, p. 7).

Ho scelto di fare questa citazione del discorso del Santo Padre, contenente un richiamo importante, non perché io ritenga che da parte vostra non ci sia sufficiente attenzione a quanto raccomanda il Papa, ma per sottolineare quanto sempre più complesso e di difficile discernimento diventi il vostro lavoro quotidiano nel Tribunale Ecclesiastico. Siete richiesti di giudicare su una materia che si fa sempre più complessa e difficile da comprendere e definire, data la diffusa cultura del disimpegno con cui spesso dobbiamo fare i conti. Proprio per questo desidero rinnovarvi la mia stima e il mio incoraggiamento a continuare il vostro lavoro con l'impegno e lo zelo di sempre.

Sono cosciente delle sempre più crescenti difficoltà del nostro Tribunale che nascono da un organico numericamente ridotto, dalla scarsità di risorse economiche e da ultimo anche da una non equa retribuzione di gran parte degli addetti, soprattutto sacerdoti.

Vi assicuro che tutta questa problematica è all'attenzione dei Vescovi italiani e sarà affrontata già nel Consiglio Permanente di marzo e poi portata in Assemblea Generale, mentre posso informare fin d'ora che nel Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Italiana di gennaio è stato deciso di erogare ai Tribunali Regionali un acconto anticipato del contributo previsto, di misura non superiore al 50% delle uscite documentate nel rendiconto 1998. Il saldo poi sarà inviato alla fine dell'anno secondo le nuove misure che saranno decise nell'Assemblea di maggio.

Tutto questo però non ci deve far dimenticare che il nostro Tribunale è un'organismo ecclesiale e come tale deve sempre riuscire a far risplendere un volto di Chiesa che è madre e maestra di verità e che vuol dare ai suoi figli un'immagine coerente con la giustizia e la carità.

Sono convinto che tutti voi sentite il vostro lavoro come un servizio al Vangelo e mi auguro che nessun fedele abbia mai a ricevere scandalo per richieste di denaro che fossero oltre i parametri consentiti, perché ne scapiterebbe l'immagine della Chiesa stessa. È questa una delle preoccupazioni che spesso i Vescovi manifestano quando si parla di rapporti tra i Tribunali Ecclesiastici e i fedeli che ad essi si rivolgono.

Voglio assicurarvi il mio sostegno personale e quello dei Confratelli Vescovi del Piemonte e Valle d'Aosta al lavoro quotidiano e prezioso che state svolgendo augurandomi che i fedeli che si rivolgono a voi, e che sono già molto tribolati per conto proprio, possano ottenere risposte celeri e secondo il pensiero di Dio.

Accogliete il mio augurio cordiale di buon lavoro in questo particolare Anno Santo del Grande Giubileo del 2000.

✠ Severino Poletto

Arcivescovo Metropolita di Torino

Presidente della Conferenza Episcopale Piemontese
Moderatore del Tribunale Ecclesiastico Regionale

RELAZIONE DEL VICARIO GIUDIZIALE SULL'ATTIVITÀ DEL TRIBUNALE NELL'ANNO GIUDIZIARIO 1999

Eccellentissimo Signor Moderatore,
Eccellenze Reverendissime,
Eccellentissimi Signori Magistrati del Foro Civile,
Signore e Signori,

con questa sessione inaugurale noi oggi diamo inizio ufficialmente al LXI anno di attività giudiziaria di questo nostro Tribunale.

È noto che il nostro è un Tribunale di prima istanza per le cause di nullità di matrimonio della Regione Ecclesiastica Piemonte e Valle d'Aosta, e di seconda istanza per le cause provenienti in appello dal Tribunale Ecclesiastico Regionale Ligure.

La relazione che vi presento riguarda l'attività del Tribunale nell'anno 1999.

Nel fascicolo che è stato distribuito viene presentato innanzi tutto l'organico del Tribunale, quale fu stabilito dalla Conferenza dei Vescovi del Piemonte il 3 giugno 1999.

Nel nuovo organico sono entrati tre nuovi Giudici: i revv. di Roberto Farinella del clero di Ivrea, Davide Mussone del clero di Casale Monferrato e Gianluca Popolla del clero di Susa. È pure stato nominato un nuovo Difensore del vincolo sostituto, il rev. Tomaso Occelli del clero di Torino, che viene a rafforzare il sempre più gravoso impegno della parte pubblica in questo periodo di aumentato lavoro. A tutti va il nostro benvenuto e l'augurio di buon lavoro.

Quest'anno non compare più in organico la signora Laura Albis, che è stata per oltre vent'anni notaro-attuario nel nostro Tribunale e che è deceduta l'11 ottobre scorso, dopo una lunga malattia, sopportata con serena rassegnazione e con cristiana forza. Conserviamo di lei un commosso ricordo e formuliamo ancora la nostra partecipazione al dolore della sua famiglia, soprattutto dei due figli minorenni che ella ha lasciato.

È doveroso ricordare pure in questa sede una illustre persona deceduta agli albori del Duemila, l'11 gennaio scorso, persona molto nota negli ambienti della magistratura civile ed ecclesiastica della nostra Regione: il prof. Giovanni Durando, che fu Presidente di sezione della Suprema Corte di Cassazione. In gioventù aveva conseguito la laurea in Diritto Canonico e il diploma di Avvocato della Rota Romana. Fu sempre molto vicino al nostro Tribunale e, nell'età del pensionamento, collaborò ancora alla nostra attività giudiziaria. Ci lascia il ricordo della sua profonda fede cristiana, della sua rettitudine professionale e della sua indefessa operosità.

Per quanto riguarda l'Elenco ufficiale degli Avvocati del nostro Foro Ecclesiastico, si rileva che sono state ammesse altre due giovani leve: la dott.ssa Elena Gavrilakos, di Torino, e la dott.ssa Oriana Colla Castelli, di Alessandria. Altri giovani sono in attesa dell'ammissione ed hanno incominciato la pratica presso il Tribunale.

Nel fascicolo che è stato distribuito sono riportati i dati statistici riguardanti l'attività del Tribunale nel 1999. Mi limito a fare poche osservazioni al riguardo.

La prima considerazione da fare sui dati presentati riguarda il numero delle nuove cause introdotte in prima istanza nel 1999. L'aumento verificatosi nel 1998 si è conservato. Nel 1999 sono state introdotte 201 nuove cause, appena 8 in meno dell'anno precedente.

Quello che più conta, però, è il confronto del numero sempre più crescente di istanze nell'ultimo quarto di secolo. Viene presentato in calce ai dati del 1999 un prospetto della cause introdotte negli ultimi 25 anni, in prima ed in seconda istanza. Da un minimo di 65

cause introdotte nel 1978 in primo grado, si è arrivati ai massimi di 209 nel 1998 e 201 nel 1999. In grado di appello si è passati dalle 49 cause nel 1975 alle 151 del 1999.

Sono molteplici le ragioni di questi aumenti. Indubbiamente, negli ultimi due anni 1998-1999, ha influito il costo delle spese di giudizio, diminuito di molto. Vi sono tuttavia altri fatti ed altre circostanze che possono spiegare questo maggior ricorso al Tribunale della Chiesa, e che emergono dalle motivazioni per cui si chiede la dichiarazione della nullità del matrimonio. In questi tempi più recenti si è notato l'aumento dei capi di nullità relativi alle incapacità di emettere un valido consenso matrimoniale per motivi psichici o psicologici, soprattutto per incapacità critica e per immaturità affettiva. Maggiore ancora è stato l'aumento dei capi relativi alle simulazioni del matrimonio, soprattutto alle simulazioni per l'esclusione positiva della procreazione della prole e dell'indissolubilità del vincolo.

Nel 1999 furono decise 127 cause in prima istanza. In esse vennero esaminati 57 casi di incapacità psichica o psicologica: 39 furono riconosciuti e 18 vennero respinti. Vennero inoltre esaminati 98 casi di simulazione per l'esclusione positiva della procreazione della prole o dell'indissolubilità del vincolo: 75 vennero ammessi e 23 furono respinti.

Tornando alle statistiche del nostro Tribunale faccio ancora osservare un aumento sensibile delle pendenze alla chiusura dell'anno nelle cause di prima istanza. Al 31 dicembre 1998 le pendenze di primo grado erano 276; al 31 dicembre 1999 sono salite a 343, con un aumento di 67 unità. Già nel precedente anno giudiziario, 1998, c'era stato un aumento di 68 unità. Si tratta di un peso che si sta aggravando. Indubbiamente il fatto è dovuto all'aumento delle nuove cause introdotte in questi ultimi due anni rapportato al numero del personale giudicante ed esecutivo del Tribunale, che non è aumentato.

Faccio presente questo inconveniente a quanti devono provvedere all'integrazione dell'organico del Tribunale. Conosco le difficoltà che trovano i Vescovi del Piemonte nel reperire sacerdoti qualificati e destinarli a tempo pieno al servizio della giustizia ecclesiastica, ma è giunta l'ora in cui i quadri del nostro organico anche per quanto riguarda i Difensori del vincolo ed il personale giudicante siano integrati da laici, uomini o donne, come viene chiaramente ammesso dal Codice di Diritto Canonico (cfr. can. 1421 § 2; e can. 1435).

Un fatto positivo che anche nel 1999 si è verificato, e che risulta dalle statistiche riportate, riguarda le condizioni economiche e sociali di coloro che ricorrono al Tribunale Ecclesiastico. Su 127 cause decise nell'anno, sono 27 i ricorrenti che appartengono alle classi meno abbienti (disoccupati, pensionati, casalinghe, operai o persone in cerca di occupazione), altri 59 appartengono al ceto medio (impiegati, insegnanti). Si deve poi tenere conto che presso il Tribunale vi sono due Consulenti e Patroni Stabili che nell'anno hanno eseguito gratuitamente 395 consulenze ed hanno patrocinato, sempre gratuitamente, 24 cause. Inoltre altre 20 cause introdotte nel 1999 hanno ottenuto riduzioni di spese o gratuito patrocinio. Risultano così totalmente infondate le voci, non sempre in buona fede, che frequentemente circolano circa gli alti costi delle cause matrimoniali ecclesiastiche, per cui soltanto i ricchi vi possono accedere.

Vorrei ora richiamarmi brevemente al discorso che il Santo Padre Giovanni Paolo II ha tenuto ai membri del Tribunale Apostolico della Rota Romana il 21 gennaio scorso. Il Sommo Pontefice in quel discorso ha preso l'occasione per ribadire davanti a tutta la Chiesa la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio, e l'ha fatto con molta fermezza. Le affermazioni del Santo Padre hanno avuto una vasta eco sulla stampa quotidiana, che non sempre ha saputo interpretare con precisione il pensiero del Papa.

Il Papa ha fatto una chiarissima precisazione, che non deve sfuggire a nessuno. Il Codice di Diritto Canonico riafferma la dottrina della Chiesa Cattolica e al can. 1141 sancisce: «Il matrimonio rato e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte». Questa è la dottrina ribadita dal Sommo Pontefice: il matrimonio rato, cioè contratto tra due battezzati e divenuto quindi Sacramento, e consumato, cioè integrato e perfezionato dalla unione sessuale, non può essere sciolto da nes-

suno, neppure dall'autorità pontificia. Non ci può essere spazio per il divorzio nell'ordinamento canonico.

Tuttavia si possono verificare situazioni in cui il matrimonio, anche tra battezzati, non è stato celebrato validamente, e quindi non è Sacramento e non è "rato", anzi non esiste. È su questi matrimoni fittizi che intervengono i Tribunali della Chiesa, e il Santo Padre nel discorso alla Rota Romana lo ha ricordato con queste parole: «*Certo, la Chiesa può, dopo esame della situazione da parte del Tribunale Ecclesiastico competente, dichiarare la "nullità del matrimonio", vale a dire che il matrimonio non è mai esistito, e, in tal caso, le parti sono libere di sposarsi, salvo rispettare gli obblighi naturali derivati da una precedente unione*» (L'Osservatore Romano, 22 gennaio 2000, p. 7, n. 4). Qui non si tratta però di scioglimento di un matrimonio, perché il matrimonio non c'è; non è questione di indissolubilità del vincolo coniugale, perché questo vincolo non è mai esistito e non esiste; i Tribunali Ecclesiastici non "annullano" un matrimonio contratto validamente, ma "dichiarano la nullità" di un matrimonio invalido fin dal suo inizio.

Il Papa ha richiamato i Tribunali Ecclesiastici alla serietà del loro compito e alla osservanza delle norme canoniche, evitando con benigne interpretazioni di intaccare il principio dell'indissolubilità del matrimonio.

In merito a questo discorso del Papa qualche quotidiano ha proposto a grandi caratteri titoli di questo tenore: "Matrimonio, il Papa: neanche io posso scioglierlo", "Neanche il Papa può dividere gli sposi", "Troppi i matrimoni annullati. Il Papa rimprovera i giudici dei Tribunali diocesani".

Questi titoli, se riferiti ai Tribunali Ecclesiastici italiani, non hanno fondamento.

Il Papa in questo suo discorso si riferiva ai Tribunali Ecclesiastici di tutto il mondo ed alludeva esplicitamente ad alcuni Tribunali che, in una società secolarizzata e attraversata da forti correnti divorziste, hanno incominciato ad accettare la presunzione che la prevalente intenzione dei nubenti nello sposarsi sia contraria alla dottrina dell'indissolubilità del vincolo coniugale, e in base a tale presunzione sono arrivati a dichiarare la nullità del matrimonio, senza richiedere altre prove.

La situazione dei nostri Tribunali Ecclesiastici italiani è ben diversa: per la dichiarazione di nullità del matrimonio, a norma del dettato codiciale, si richiede la prova della positiva esclusione della indissolubilità del vincolo.

Quanto poi al numero delle dichiarazioni di nullità di matrimonio pronunziate dai nostri Tribunali italiani ci sono le statistiche che parlano. Gli ultimi dati che ho potuto avere dall'ISTAT, riguardano l'anno 1997. In quell'anno in Piemonte e Valle d'Aosta, territorio che equivale approssimativamente alla giurisdizione del nostro Tribunale Regionale, i Tribunali Statali hanno omologato o pronunziato 6.098 separazioni personali di coniugi ed hanno emesso 3.331 sentenze di cessazione degli effetti civili di matrimoni celebrati con rito religioso. Nello stesso anno 1997 il nostro Tribunale ha pronunziato soltanto 133 sentenze in cui fu dichiarata la nullità di matrimonio. E nel 1999 ancora di meno, soltanto 110. Non si può proprio dire che siano troppe.

È tuttavia vero che viviamo in una società secolarizzata ove il concetto del matrimonio e della famiglia va sempre più degradando, per cui il compito dei Giudici ecclesiastici sta diventando sempre più difficile e le cause di nullità di matrimonio sono destinate ad aumentare.

Il Decano della Rota Romana, presentando al Santo Padre i membri di quel Tribunale Apostolico nell'udienza del 21 gennaio scorso, ha rilevato la situazione che appare dalle cause deferite al loro Tribunale *undique terrarum*, cioè da tutto il mondo, ed ha osservato: «*Da questo infatti emerge la leggerezza con cui viene affrontato il problema matrimoniale da parte anche dei contraenti che si proclamano cattolici, il preoccupante affievolimento delle difese morali, la mancanza della coscienza del peccato, la difficoltà ad accettare una scelta di vita che comporti un impegno duraturo e vincolante nella buona e cattiva sorte, il*

rigetto dell'idea del sacrificio, una distorta concezione della libertà, che diventa implicita accettazione del divorzio come soluzione a situazioni umanamente avverse e dolorose, avvalorata da un'assuefazione alla purtroppo quasi ovunque diffusa pratica del medesimo» (L'Osservatore Romano, 22 gennaio 2000, p. 6).

Questa dolorosa constatazione è quella che sta sotto i nostri occhi anche nelle nostre terre e che dovrebbe far riflettere ed impegnare primieramente i Vescovi e gli operatori pastorali ad una preparazione dei fedeli al matrimonio, che non può ridursi a pochi incontri in prossimità delle nozze, ma che deve cominciare dall'adolescenza fino all'età giovanile ed adulta, servendosi di tutti i mezzi di comunicazione sociale, per infondere nei nubendi quel concetto cristiano del matrimonio e della famiglia che si va perdendo (cfr. can. 1063, Codice di Diritto Canonico).

Concludendo questa mia relazione sento il bisogno di ringraziare vivamente tutti coloro che collaborano all'amministrazione della Giustizia nel nostro Tribunale Regionale: i Vicari Giudiziali aggiunti, i Giudici, il Promotore di giustizia e i Difensori del vincolo, i Cancellieri e tutto il personale addetto alla Cancelleria.

Porgo il mio saluto agli Avvocati ed ai Periti e li ringrazio della loro collaborazione.

A tutti vorrei ricordare, come ricordo ogni anno, che siamo al servizio della Chiesa. Anche se operiamo nell'ambito della Chiesa terrena, siamo al servizio di questa realtà invisibile e meravigliosa che è la Chiesa di Cristo, e svolgiamo una missione ecclesiale.

All'Ecc.mo Arcivescovo Moderatore ed agli Ecc.mi Vescovi della Regione Ecclesiastica Piemontese porgo il ringraziamento di questo Tribunale per l'attenzione che essi vi dedicano.

Ed ora, Ecc.mo Monsignor Arcivescovo, ho l'onore di chiederLe che, come Moderatore del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese, voglia dichiarare aperto l'Anno Giudiziario 2000.

mons. Giuseppe Ricciardi

Vicario Giudiziale

del Tribunale Ecclesiastico Regionale

INTERVENTO DEL RAPPRESENTANTE DEGLI AVVOCATI DEL FORO ECCLESIASTICO DI TORINO

Eccellentissimo Signor Moderatore,
Eccellenze Reverendissime,
Eccellentissimi Signori Magistrati del Foro Civile,
Signore e Signori,

è con molta emozione che mi accingo oggi a portarvi il saluto degli Avvocati del Foro Ecclesiastico Piemontese.

È per me infatti fonte di grande trepidazione accompagnata da profonda gioia poter incontrare Mons. Severino Poletto, già Vescovo di Asti per dieci anni e valente guida pastorale della comunità diocesana a cui appartengo, nelle vesti di Arcivescovo di Torino e Moderatore del Tribunale Ecclesiastico.

Inoltre è occasione molto gradita avere con noi il prof. Manuel Jesùs Arroba, che fu il paziente relatore e moderatore della mia tesi presso la Pontificia Università Lateranense e che ringrazio vivamente per aver accettato l'invito di mons. Ricciardi a partecipare a questo atto solenne.

Mi sia ancora consentito ricordare il collega Giovanni Durando e la signora Laura Albis, notaio del nostro Tribunale, recentemente scomparsi.

Dopo queste doverose premesse, che danno ulteriore risalto alla nostra presenza di persone a servizio della comunità in cui non esiste soltanto il rapporto formale, ma va recuperata la dimensione relazionale dei valori affettivi che rendono la vita riflesso dell'amore di Dio, mi riaccorderei alla relazione di mons. Ricciardi, peraltro molto stimolante, per una riflessione sui problemi della giustizia ecclesiastica e per portare alla vostra attenzione alcune brevi considerazioni.

Si dà atto della grande mole di lavoro svolto dal Tribunale Ecclesiastico, come viene evidenziato dalle cifre relative alle cause trattate in primo grado ed in appello.

Si deve inoltre dare atto che una migliore distribuzione degli incarichi e delle funzioni del Cancellierato e Notariato hanno contribuito ad un migliore funzionamento del Tribunale. Si aggiunga il fatto che sono state inserite alcune persone, molto qualificate, nell'organico del Tribunale che, con nuove energie e con l'entusiasmo della giovane età, hanno contribuito al buon funzionamento del nostro Tribunale,

Correva l'anno 1998 quando entrò in vigore la Normativa C.E.I., tanto attesa quanto discussa, in merito alla disciplina dei Tribunali Ecclesiastici.

Ora, a distanza di due anni dall'entrata in vigore di tale procedimento, ed alla luce dei dati forniti dal Presidente, possiamo fare un primo e sommario bilancio di tale riforma che potremmo dichiarare parzialmente fallita. Se da un lato la Normativa C.E.I. ha ridotto considerevolmente i costi di causa (fino alla cifra di Lire 700.000) e quindi ha favorito i fedeli ad accostarsi alla richiesta di nullità di matrimonio, dall'altro canto si rileva la mancata promozione di questa opportunità da parte di tutti gli operatori pastorali ed in particolare dai parroci e dai sacerdoti

Un altro aspetto che secondo noi ha fatto fallire la riforma della Conferenza Episcopale riguarda la durata delle cause di nullità dovuta alla impossibilità dei Giudici, penalizzati nella loro dignità professionale, ma ancora presenti nei Tribunali a seguire la mole di lavoro inevaso. Un minor numero di Giudici o una disponibilità limitata di tempo degli stessi, impegnati anche in altre attività pastorali, comporta necessariamente una maggiore durata

delle cause con inevitabile nocumento dei fedeli che scelgono la giustizia ecclesiastica per accostarsi nuovamente ai Sacramenti e ricostruire una famiglia secondo i principi cristiani.

A conclusione delle doglianze esposte, mi preme richiamare l'esigenza ed il desiderio degli Avvocati di accrescere e maturare la propria professionalità con momenti di studio e di approfondimento. È esperienza comune degli Avvocati del nostro Tribunale, che affiancano alla propria professione una attività di consulenza o di volontariato presso Consultori o parrocchie, riscontrare una grande confusione nella materia canonistica nonché nel campo psicologico.

Nell'ambito di alcuni incontri del Collegio degli Avvocati Ecclesiastici Piemontesi si è sentita viva l'esigenza di organizzare alcuni seminari per giuristi e psicologi, per un reciproco approfondimento nelle diverse discipline.

Riteniamo infatti che il giurista non possa fare a meno di una cultura multidisciplinare, che trova nella psicologia un supporto di analisi delle problematiche in esame, così come risulterà di grande aiuto all'esperto in materie psicologiche o psichiche possedere le basi giuridiche per poter esprimere adeguati pareri sulla capacità di contrarre un matrimonio da parte del paziente intervistato.

Tali seminari sarebbero sicuramente proficui per trovare un linguaggio comune e metodi di valutazione più oggettivi e condivisi per poter raggiungere la necessaria certezza morale per sostenere una causa di nullità.

Siamo grati a mons. Ricciardi ed ai suoi predecessori, che si perpetui la tradizione di accompagnare l'atto solenne di apertura dell'Anno Giudiziario con la relazione di un esperto del diritto. Oggi, a parziale risposta di questa nostra esigenza di avere gli strumenti per valutare in modo più oggettivo i dati emersi nei colloqui previ con le parti in causa ma soprattutto gli elementi raccolti attraverso le dichiarazioni delle parti nel corso del procedimento canonico, abbiamo la possibilità di ascoltare la conversazione del prof. Arroba in merito alla valutazione delle dichiarazioni giudiziali delle parti, che siamo lieti di ascoltare e che sicuramente ci arricchirà.

Lucia Musso
Avvocato Rotale

IL VALORE DI PROVA DELLE DICHIARAZIONI GIUDIZIALI DELLE PARTI NELLE CAUSE DI NULLITÀ MATRIMONIALE

Le attuali disposizioni legislative sulle dichiarazioni delle parti nel processo, ed in concreto, sul loro valore probatorio, sono state considerate dai principali commentatori del Codice del 1983, nonché dalla dottrina più attenta, come uno degli argomenti che meglio dimostrano l'esistenza di una nuova sensibilità, in materia processuale¹. Sensibilità che discende, in ultima istanza, dalla rinnovata riflessione che la Chiesa ha fatto su se stessa, sulla propria vita e missione, durante il Concilio Vaticano II e che ha condotto, nell'ambito dell'amministrazione della giustizia, alla rivalutazione di alcuni principi di fondo, che costituiscono l'orizzonte ermeneutico delle norme, dal quale non si può prescindere nel momento applicativo della prassi processuale.

Trascorsi ormai sedici anni dalla loro entrata in vigore, è opportuno domandarsi se le norme sulle dichiarazioni delle parti, sia in ciò che hanno di materialmente nuovo sia, soprattutto, in quanto riflesso di una sensibilità rinnovata, siano state adeguatamente recepite dagli operatori del diritto, ai vari livelli, oppure se, al riguardo, rimangano tuttora elementi non approfonditi a sufficienza, con il conseguente rischio di comprometterne l'efficacia, o rendere vana la loro ricchezza.

Non si può rispondere al quesito proposto in via generale, attesa la varietà di situazioni e di culture processualistiche esistenti nella Chiesa universale. Culture, atteggiamenti e, talvolta, posizioni di principio che, nella loro pluralità, si ravvisano anche all'interno dei Tribunali delle singole Chiese particolari e nella Rota Romana, nonostante la sfida che su quest'ultima incombe di curare l'armonia della giurisprudenza². Tale pluralità investe una vasta gamma di problemi compresi tra due posizioni estreme: quella di chi, interpretando superficialmente le novità legislative, finisce per stravolgere la natura giudiziale del processo, assegnando alle parti il ruolo di giudici in causa propria; ma anche quella di chi applica

¹ Nella maggioranza dei commenti si trovano espressioni di apprezzamento per la sistematica seguita dal Codice sulle dichiarazioni delle parti, indicando ciò come «esempio dell'umanizzazione del procedimento ecclesiale»: A. STANKIEWICZ, *sub can. 1531* in *Commento al Codice di diritto canonico*, Roma, Pont. Univ. Urbaniana, 1985, 885; in modo simile, J. L. ACEBAL, *sub cann. 1530-1538* in PROFESORES DE SALAMANCA, *Código de derecho canónico*, Salamanca 1983, 753-757; M. J. ARROBA CONDE, *sub cann. 1530-1538* in A. BENLLOCH (ed.), *Comentario al código de derecho canónico*, Valencia, 1993, 672-674; T. G. DORAN, *sub can. 1530*, in *Comentario Exegético al código de derecho canónico* IV/2, Pamplona 1996, 1289. Analoghi riscontri sulla nuova sensibilità processuale che rispecchiano le attuali disposizioni sulle dichiarazioni delle parti si trovano nei trattati sul processo e nelle monografie su questa specifica materia: cfr. J. J. GARCIA FAILDE, *Nuevo derecho procesal canónico*, Salamanca 1995, 3a. ed., 130 ss.; M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma 1996, 3a. ed., 391; F. G. MORRISSEY, *L'interrogation des parties dans les causes de nullité de mariage*, in AA.Vv., *Dilexit iustitiam*, Lib. Ed. Vaticana 1984, 365-376; J. GHER, *Bewertung des gerichtlichen Gestandnisses und Parteierklärung gemäss can. 1536*, 2 CIC 1983, München 1993; M. F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana in Ius Ecclesiae* 5 (1993), 437-468; R. L. BURKE, *La confessio iudicialis e le dichiarazioni giudiziali delle parti* in AA.Vv. *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali*, Lib. Ed. Vaticana 1995, 679-694; J. L. ACEBAL, *Valoración procesal de las declaraciones de las partes* in *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro XII*, Salamanca 1996, 307-334. Piuttosto interessato ad evitare facili entusiasmi sembra invece P. BIANCHI, *È più facile, col nuovo Codice, dimostrare la nullità di un matrimonio?* in *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1990), 394-410.

² Sulla difficoltà che rappresenta all'interno della stessa Rota Romana la funzione ad essa assegnata all'art. 126, 2 della *Pastor Bonus*, cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Nuevas normas del tribunal apostólico de la Rota Romana in Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro XII*, Salamanca 1996, 364-365.

la nuova legge con i pregiudizi e gli schemi ermeneutici tipici del vecchio Codice, decisamente superati dall'attuale disciplina.

Nessuna di queste posizioni è rispettosa della nuova legge, ma ritengo siano radicate in essa, attesa la complessità e difficoltà delle formule legislative sulla materia. A poco servirebbe emettere giudizi generici o semplicistici sulle insufficienze dell'una o dell'altra interpretazione senza fare una riflessione articolata, con lo sforzo di cercare possibili vie di risposta ai problemi inerenti le nuove regole sulle dichiarazioni delle parti. Nell'affrontare l'argomento dividerò la trattazione in tre punti: indicherò, in primo luogo, le novità legislative riferendomi in modo sintetico all'evoluzione compiutasi rispetto al Codice precedente e delle norme intercodicali; analizzerò poi il "problema interpretativo" in una chiave di lettura concreta, che ritengo possa essere utile per evitare le posizioni rigoriste e superficiali sulla materia; segnalerò infine le principali conclusioni che discendono dall'analisi fatta.

1. Le novità del Codice del 1983 sulla dichiarazione delle parti

Le novità apportate dall'attuale Codice possono essere ricondotte a tre grandi temi:

- innanzi tutto, l'inclusione stessa delle dichiarazioni delle parti tra i mezzi di prova, comprendendo qualsiasi genere di dichiarazione e non solo le confessioni "*stricto sensu*";
- in secondo luogo, la scelta operata dal legislatore che, oltre ad includere le norme sulle dichiarazioni nel titolo relativo alle prove, ha loro assegnato il primo posto tra i mezzi istruttori, come segno della superiorità morale di cui è investito questo strumento di indagine³;
- infine, l'esplicito riconoscimento del valore probatorio delle dichiarazioni, anche come prova piena, in presenza di elementi idonei ad avvalorarle.

a) L'inclusione di tutte le dichiarazioni tra i mezzi di prova

La prima novità, rispetto al Codice del 1917, è costituita dall'inclusione di tutte le dichiarazioni delle parti tra i mezzi di prova. Come si sa, nel Codice precedente vi era una netta distinzione tra l'interrogatorio delle parti e le confessioni. Solo queste ultime, definite al can. 1750 come affermazioni «*contra se et pro adversario*», erano considerate mezzo di prova, mentre le altre dichiarazioni, quelle cioè rilasciate a sostegno della propria tesi processuale, erano escluse dalla rubrica relativa alle prove, essendo comprese in un'altra che precedeva al titolo "*de probationibus*", formando un capitolo autonomo che aveva per titolo «*de interrogationibus partibus in iudicio faciendis*» (cann. 1742-1746).

Simile circostanza, apparentemente estrinseca e formale, non era invece priva di significato e di conseguenze nella prassi giudiziale e nella dottrina. Lo stesso titolo della rubrica veniva ad indicare che la preoccupazione legislativa riguardava piuttosto lo strumento, vale a dire, lo svolgimento dell'interrogatorio in sé, e non il risultato del medesimo. In quei canoni vi era infatti un'accurata disciplina sulla potestà di interrogare sotto giuramento, sul dovere di rispondere, sulla facoltà di preparare l'interrogatorio e di porre i quesiti, mentre nulla si diceva delle risposte. Anzi, la successiva collocazione delle confessioni dentro il titolo relativo alle prove, faceva intendere che le uniche risposte delle parti, rilevanti ai fini probatori, erano quelle dall'eventuale contenuto autoversativo.

La diffusa convinzione che le dichiarazioni delle parti non avessero rilevanza ai fini probatori affondava le radici in una "*regula iuris*" antica, secondo la quale «*nullus idoneus testis in re sua intelligitur*»⁴. Perciò, nonostante gli ordinamenti processuali secolari si fos-

³ Tale conseguenza risulta chiara se si tiene presente quanto espressamente osservato nella relazione sui lavori di revisione del Codice compiuta dal "*Coetus de iure processuali*" dove si avverte che le prove sono state ordinate «*iuxta momentum maius singulis probationibus tribuendum*», in *Communicationes* 2 (1970), 185.

⁴ *Digesto* lib. XII, tit. V, 10.

sero liberati da simile pregiudizio⁵, non mancarono voci in dottrina che lodavano la permanenza di quella regola nell'ordinamento canonico⁶ ed attribuivano all'interrogatorio delle parti una finalità specifica, del tutto estranea però all'indagine sulla verità dei fatti controversi. Si diceva infatti che lo scopo dell'interrogatorio altro non fosse che correggere o integrare quanto indicato nel libello e nella contestazione, per meglio individuare l'oggetto del litigio e delle successive prove, prima di iniziare la loro raccolta⁷. Inoltre, poiché le confessioni "*contra se*" facevano parte del titolo sulle prove, qualcuno includeva tra gli scopi dell'interrogatorio quello di provocare la confessione dell'avversario⁸, e non mancò chi riteneva necessario distinguere, interrogatorio e confessione, come due atti processuali diversi, prodotti in momenti altrettanto diversi, dando luogo ad un doppio esame di ognuna delle parti⁹.

Non solo, malgrado nella giurisprudenza rotale successiva al Codice del 1917 vi fossero tracce di una maggiore considerazione delle dichiarazioni delle parti ai fini probatori¹⁰, posteriori interventi legislativi ribadirono la loro irrilevanza nelle cause di nullità. Basti pensare all'Istruzione *Provida Mater*¹¹ che, dal punto di vista formale e sistematico, significò un certo progresso includendo sia le dichiarazioni che le confessioni sotto una stessa rubrica (*De partium depositionibus*), ubicata nella parte relativa alle prove. Progresso però che non aveva incidenza ai fini valutativi, atteso che all'art. 117 era stabilito che «la deposizione giudiziale dei coniugi non è idonea per costituire prova contro la validità del matrimonio». In seguito, la legislazione per le Chiese Orientali, promulgata quattordici anni più tardi, ritornò alla sistematica codiciale distinguendo tra interrogatorio previo alle prove e le confessioni, quale unica dichiarazione con forza probante¹².

Tutto ciò spiega il posteriore travaglio della giurisprudenza e della dottrina, nonché l'urgenza sentita di provvedere con ulteriori interventi normativi¹³. 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. Perciò, parte della dottrina non esitò ad affermare che l'interrogatorio fosse un mezzo istruttorio per accertare la verità, e non un complemento del libello né una semplice introduzione al periodo probatorio che, tra l'altro, nonostante l'incongruenza sistematica, lo stesso Codice del 1917 diceva già aperto dopo la *litis contestatio* (can. 1731, 2°), così come la legislazione orientale (can. 1253, 2°), della cui involuzione abbiamo già riferito.

Invece, in materia di "valutazione", sia il Codice che la *Provida Mater*, nonché la legislazione orientale, non lasciavano spazio a dubbi di sorta. Anzi, attesa la riferita scelta siste-

⁵ Si pensi alla "*ley de enjuiciamiento civil*" della Spagna, che risale all'anno 1881, nella quale la stima riservata alla confessione della parte si evince dal fatto di poter essere proposta in qualsiasi fase del processo (art. 497, 1) e dall'essere l'unica che possono proporre l'attore o il convenuto che furono assenti nella fase iniziale (art. 579 ss.).

⁶ Tra questi, cfr. L. DEL AMO, *Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales*, Pamplona 1973, 28.

⁷ Cfr. F. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum IV. De Processibus*, Roma 1949, 377.

⁸ Cfr. F. ROBERTI, *De Processibus II*, Romae 1926, 20.

⁹ Cfr. J. J. GARCÍA FAILDE, *Las sentencias de la Rota Romana en 1955*, in *Revista Espanola de derecho canónico* 21 (1966), 580-581. Per un'analisi dettagliata e critica della dottrina successiva al Codice precedente, cfr. J. L. ACEBAL, *Valoración ...* (cit. not. 1), 317-320.

¹⁰ Quanto meno come "ammennicoli" di prova, cfr. J. L. ACEBAL, *Valoración ...* (cit. not. 1), 324.

¹¹ S. CONGREGATIO SACRAMENTORUM, Istr. *Provida Mater* (15 agosto 1936), in AAS 28 (1936), 313-361.

¹² Cfr. la separazione tra i cann. 264-268 sull'interrogatorio e i cann. 272-275 sulla confessione, mantenuta nel CICO, in AAS 42 (1950), 60-62.

¹³ 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, cfr. I. GORDON, *De nimia processuum matrimonialium duratione: factum-causae-remedia*, in *Periodica* 58 (1969), 687-694; B. FILIPIAK, *De confessione partium*, in *Ephemerides I.C.*, 25 (1969), 178; P. FELICI, *Formalitates iuridicae et aestimatio probationum in processu canonico*, in *Communiones* 9 (1977), 181.

matica della *Provida Mater* che, discostandosi del Codice, considerava ogni dichiarazione delle parti come mezzo di prova, superiore regola sulla loro inidoneità a provare la nullità del matrimonio, finiva per aggravare la severità. Infatti, ragionando al contrario, il risultato di quella doppia opzione operata nell'Istruzione, altro non sarebbe che riconoscere valore probatorio, fino ad allora non riconosciuto, alle dichiarazioni della parte, siano confessione o meno, purché a supporto della validità del vincolo. Un tale rigorismo però, pur ineccepibile in un'interpretazione astratta della norma, non ebbe reale accoglienza nella giurisprudenza rotale¹⁴. Nonostante ciò, i suoi effetti negativi sono stati, e forse tuttora sono, importanti. Mi limito ad indicarne due.

Un primo effetto, dalla rilevanza solo apparentemente circoscritta, riguarda l'ambiguità terminologica. Infatti, le sentenze rotali hanno contribuito alla confusione dei concetti, in quanto si sono discostate dalla definizione tecnica del Codice e hanno dato il nome di confessione a qualunque dichiarazione delle parti che fosse contraria al matrimonio, senza considerare se tale dichiarazione fosse o meno favorevole alla posizione processuale del dichiarante¹⁵. Tale imperfezione può sembrare una questione puramente nominalistica, ed in gran parte lo è ma, a mio avviso, non lo è del tutto, se si analizza il tema terminologico unitamente a ciò che ritengo sia il secondo, e più grave, effetto negativo della *Provida Mater*.

Infatti, nonostante il maggiore realismo e sensibilità della giurisprudenza, la confusione terminologica ha reso meno chiaro il diverso peso probatorio che la tradizione, la stessa legge, nonché le regole della più elementare logica attribuiscono alle dichiarazioni fatte "pro se" e "contra se". Diversità che incide anche nelle cause di bene pubblico, dove la confessione, pur non avendo l'effetto di liberare l'avversario dell'onere della prova, non merita certo identica considerazione che la dichiarazione fatta a sostegno della propria versione. La confusione terminologica ha quindi portato ad inserire indistintamente la valutazione dei diversi tipi di dichiarazioni nell'ampio e, talvolta, indefinito concetto della discrezionalità del giudice. Per di più, questa "omologazione" si è scontrata con il principio generale di diffidenza che gravava su qualunque deposizione contraria al matrimonio. Così, senza più *distinguo* tra confessioni e altre dichiarazioni, si è ritenuto che quanto dicono le parti, pur potendo aiutare alla scoperta della verità, anche quando affermano fatti contrari alla validità del vincolo, è solo un "*initium probationis*", qualificato comunemente come un semplice "ammennicolo", il cui valore risulta comunque accresciuto se favorevole al vincolo¹⁶.

Questa situazione ambigua e confusa, nonostante la maggiore apertura della prassi rotale, è all'origine di alcune *Norme Particolari* in cui venne riconosciuto, senza mezzi termini, la natura di prova vera (e non solo di ammennicolo) alle dichiarazioni delle parti, anche quando sono contrarie al matrimonio. La prima di queste norme risale al lontano 1951, un anno dopo la promulgazione della legislazione per le Chiese Orientali; hanno come autore il Sant'Ufficio, come destinatario il Vicariato Apostolico della Svezia e, come oggetto, le dichiarazioni dell'acattolico che chiede la nullità del matrimonio precedente alla sua conversione; tali dichiarazioni vengono apprezzate sia per la loro idoneità intrinseca, sia anche

¹⁴ Cfr. M. F. POMPEDDA, *Il valore ...* (cit. not. 1), 444-445, dove si fa riferimento ad alcune sentenze anteriori alla promulgazione del vigente Codice, fondate sulle dichiarazioni delle parti.

¹⁵ Cfr. J. L. ACEBAL, *Valoración ...* (cit. not. 1), 311, che attribuisce la confusione dei termini allo stesso legislatore che, in norme di minore rango, utilizzava senza molto rigore i termini "*confessio*" e "*depositio*"; da parte sua, M. F. POMPEDDA, *Il valore ...* (cit. not. 1), 461-462, fa notare tale imprecisione nelle sentenze rotali, anche in alcune successive all'attuale Codice.

¹⁶ Sul valore ammennicolare che le sentenze rotali attribuivano alle dichiarazioni e confessioni delle parti, cfr. J. GHER, *Die Bewertung ...* (cit. not. 1), 36-37. Pompedda critica l'inesattezza e l'ambiguità dell'espressione "*initium probationis*" che, in merito alla dichiarazione delle parti, è tuttora utilizzata in alcune sentenze rotali posteriori al Codice, cfr. M. F. POMPEDDA, *Il valore ...* (cit. not. 1), 465.

in considerazione della credibilità che merita la conversione in se stessa¹⁷. Anni più tardi la Segnatura Apostolica provvede in modo simile, emanando norme per altre Chiese particolari ed estendendo l'oggetto alle dichiarazioni delle parti in qualsiasi tipo di causa di nullità¹⁸. Con le disposizioni del Codice del 1983 sono state elevate a legge universale queste norme particolari, stabilendo così regole chiare, idonee a superare i due effetti negativi della *Provida Mater*.

In primo luogo, vi è una maggiore perfezione terminologica; nell'attuale Codice si distinguono quattro specie di dichiarazioni delle parti:

- la confessione giudiziale, definita al can. 1535, la cui nota principale è l'autoavversità delle affermazioni di chi confessa rispetto della propria posizione processuale, con indipendenza assoluta dal loro significato sulla validità del vincolo;
- la confessione extragiudiziale, del cui valore si occupa il can. 1537;
- la dichiarazione giudiziale, che al can. 1536 § 2 viene considerata per contrapposizione alla confessione, comprendendo quindi le affermazioni a sostegno della propria versione;
- infine, le dichiarazioni extragiudiziali, sempre favorevoli alla propria tesi, desumibili ugualmente, sebbene solo in forma indiretta, dallo stesso can. 1536 § 2.

In secondo luogo, e ciò è ancora più decisivo, l'attuale legislazione supera ogni dubbio sulla considerazione di tutte e quattro le specie di dichiarazioni quali mezzo di prova il cui valore è certo diversificato, a seconda del tipo di dichiarazione, ma è altrettanto certo che tale valore non dipende più dal fatto di sostenere o meno la validità del vincolo.

Non ci sono quindi speciali difficoltà ad individuare la specifica natura probatoria delle dichiarazioni e confessioni, sia giudiziali che extragiudiziali, tutte e quattro ad opera delle parti¹⁹, sebbene le confessioni e dichiarazioni extragiudiziali, molto apprezzate da sempre, perché rilasciate in tempo non sospetto²⁰, giungano al processo tramite un altro mezzo di prova (solitamente un teste o documento), che richiede a sua volta specifica valutazione. È forse il caso di chiedersi se possano avere valore probatorio le dichiarazioni fatte durante il processo (in tempo quindi sospetto), ma fuori dall'interrogatorio cui si riferisce il can. 1530. In proposito, vi sono due situazioni meritevoli di attenzione. Mi riferisco alle affermazioni fatte dalle parti nei diversi momenti della fase iniziale del processo (nel libello, nella contestazione, nelle successive istanze o richieste), così come le dichiarazioni fatte pervenire per iscritto, ad iniziativa di una parte (spesso quella convenuta), che decide unilateralmente di sostituire così l'interrogatorio diretto.

A mio avviso, queste dichiarazioni non hanno valore probatorio in senso stretto, non sono cioè uno strumento di indagine. Le affermazioni riferite negli atti processuali introduttivi hanno come scopo precipuo di suffragare la richiesta o contraddirla, di permettere cioè di stabilire la posizione processuale di ognuna delle parti; posizione che risulta imprescindibile conoscere in sede di *litis contestatio*, per poter poi qualificare con esattezza il contenuto delle risposte date durante l'interrogatorio. Quanto affermato negli atti introduttivi sarà quindi l'oggetto di ciò che deve essere successivamente provato.

¹⁷ Cfr. S. C. S. OFFICIUM, *Instructio servanda in Vicariato Apostolico Sueciae* (21 giugno 1951), in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae III*, Roma 1972, coll. 3900-3906.

¹⁸ Cfr. SIGNATURA APOSTOLICA, *Rescripto* (10 novembre 1970), in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae IV*, Roma 1974, col. 5918. Questo rescripto, dato per la Conferenza Episcopale del Belgio, fu successivamente concesso alle Conferenze Episcopali inglesi ed irlandesi.

¹⁹ Ritengo inesatto quanto dice P. V. Pinto che, commentando la diversa scelta sistematica dei due Codici, giustifica quella del C.I.C. 1917 affermando che, in realtà, le dichiarazioni delle parti «di per sé non sono una prova; ... sono, se si può dire, una introduzione alla prova», in P. V. PINTO, *I processi nel Codice di diritto canonico*, Lib. Ed. Vaticana 1993, 283.

²⁰ Per un elenco significativo di sentenze anteriori al Codice, dove le dichiarazioni extragiudiziali, anche contrarie al vincolo, hanno avuto un peso definitivo in ordine alla dichiarazione della nullità, cfr. J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho ...* (cit. not. 1), 142, nota 13.

Altrettanto direi delle risposte che la parte decide unilateralmente di offrire per iscritto, sottraendosi all'interrogatorio previsto ai cann. 1530 e 1534, il che non consente di includerle tra le prove, in quanto avulse dalla forma interrogatoria. A nessuno sfugge la differenza tra le affermazioni pensate e ripensate, ordinate a tavolino per conto proprio, prive se non altro delle garanzie di dinamicità, concretezza e possibilità di contrasto che sottostanno all'interrogatorio diretto e puntuale del giudice. Questi può, e forse deve, ammettere queste dichiarazioni scritte, da lui non richieste, che andranno così a far parte degli atti. Bisogna però distinguere tra gli "*acta*" e i "*probata*". È vero che la certezza morale si fonda, oltre che sulle prove, sugli atti nel loro complesso, per cui le risposte o memoriali scritti contribuiscono alla formazione della certezza morale; ma in modo alcuno è 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.

b) *La superiorità morale della dichiarazione delle parti come strumento di indagine*

La seconda novità riguarda la collocazione delle dichiarazioni delle parti al primo posto tra le prove nell'elenco codiciale. Secondo quanto espresso dalla Commissione di revisione del Codice²¹, tale circostanza porta a riconoscere non solo l'idoneità della dichiarazione delle parti per scoprire la verità ma anche, e soprattutto, la superiorità morale che il legislatore attribuisce a questo strumento di indagine rispetto ad altri. Si tratta quindi di una novità di natura interpretativa, che non potrebbe essere colta prescindendo dall'orizzonte ermeneutico in cui deve essere inserita la nuova legge processuale della Chiesa, vale a dire, la rinnovata sensibilità conciliare ed i principi processuali rivalutati in base ad essa.

Nel Sinodo del 1967 vennero esplicitati i principi ispiratori della revisione del Codice²², e ne vennero elencati alcuni relativi al diritto processuale. Si rispondeva così alle proposte, emerse nel periodo postconciliare, di soppressione o di mutamento radicale della tecnica processuale, quelle cioè che propugnavano una sorta di processo pastorale, capace di risolvere i conflitti senza ricorrere a principi di procedura analoghi ad altri ordinamenti. Il processo non solo è rimasto nel nuovo Codice, ma è rimasto come vero processo tecnico. È pastorale perché, nel suo svolgimento, ci sono istituti giuridici che non trovano identico riscontro nei processi statuali, atteso che i diritti ed obblighi dei fedeli, di cui si discute nel processo, sono riconosciuti in quanto orientati a rendere più fruttuosa la realizzazione della propria vocazione personale. Perciò, la preoccupazione di fondo, che ha portato alla rivalutazione di certe dinamiche processuali, è stato il desiderio di evitare lo "iato" tra il foro interno (quello della coscienza personale) ed il foro esterno (quello tipico del processo)²³.

L'inscindibile legame tra la protezione delle situazioni giuridiche soggettive e la tutela delle esigenze della comunità spiega che la finalità istituzionale del processo canonico sia «rendere più operante la parola salvifica di Dio»²⁴, anche nel foro esterno, tramite l'accertamento di circostanze e fatti che possono compromettere tale operatività nella vita reale dei fedeli, superando tali ostacoli, ma salvaguardando, allo stesso tempo, il patrimonio comune di valori che costituisce l'oggetto della missione che deve testimoniare la Chiesa. Questa nuova consapevolezza circa la necessità di accorciare le distanze tra il foro esterno ed interno, ha comportato la rivalutazione di due principi processuali, che ora sono molto più pre-

²¹ Cfr. sopra nota 3; tale superiorità spiega l'obbligo dei giudici di interrogare le parti, anche quelle che decidono di sottomettersi alla giustizia del Tribunale, cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio R. Rotae* (26 gennaio 1989), in AAS 81(1989), 923.

²² Cfr. P. FELICI, *Relatio circa "Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant"*, in *Communiones* 1 (1969), 88.

²³ Si tratta del secondo tra i "*principia*" che recita in questo modo: «*Ne praecepta iuridica et moralia permisceantur, sed in sua indole iuridica Codex bene distinguat quomodo agendum sit in foro externo et quomodo in foro interno, ita ut conflictus ad maximum eliminentur*», in *Ib.* 95.

²⁴ Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, in AA.VV., *Teologia e diritto canonico*, Lib. Ed. Vaticana 1987, 196.

gnanti nelle norme sulla dichiarazione delle parti²⁵, e che, di conseguenza, debbono essere più operanti nella prassi.

Il primo principio è il "*favor veritatis*", che è stato riscattato da una comprensione riduttiva che lo faceva coincidere in modo automatico e acritico con un malinteso "*favor matrimonii*", con la difesa cioè della stabilità del vincolo; allo stesso tempo, non c'è spazio per una rilassata e aprioristica convergenza tra il "*favor veritatis*" e il "*favor libertatis*". Diverse disposizioni dimostrano la ricezione genuina del "*favor matrimonii*", nell'ottica cioè del "*favor veritatis*"²⁶. Oltre alle norme sulle dichiarazioni delle parti, rispondono a questa esigenza il nuovo ruolo del difensore del vincolo, il processo abbreviato di secondo grado nonché la regola generale, di carattere programmatico, contenuta al can. 1452, dove il legislatore, ribadendo l'insostituibile iniziativa delle parti, ha ritenuto di dover accrescere alcune facoltà discrezionali del giudice per meglio garantire il raggiungimento di una decisione giusta e rispondente a verità²⁷.

Il "*favor veritatis*" è incompatibile con una visione strettamente soggettiva della verità, ad opera delle parti, nonché con una comprensione volontaristica della medesima, ad opera esclusiva del giudice. L'equilibrio tra iniziativa delle parti e poteri del giudice rimanda alla relazione tra l'autorità ministeriale e l'uguale corresponsabilità dei fedeli. È vero che al giudice spetta la composizione del conflitto tramite una attività decisoria che ripristini la legalità, mentre le parti tentano di ottenere il beneficio della decisione, tramite l'attività probatoria e la discussione. L'esigenza di ripristinare la legalità coinvolge però tutti i fedeli, per cui il diritto alla tutela giudiziale presso il foro ecclesiastico (can. 221) non deve essere interpretato esclusivamente come finalizzato a scopi individualisti, ma come un modo di eliminare dall'ordine giuridico una situazione che, in coscienza, si ritiene estranea al patrimonio giuridico che tutti hanno il dovere di difendere in modo corresponsabile (can. 208).

In secondo luogo, in stretto rapporto con il principio del *favor veritatis*, il nuovo Codice ha portato alcune modifiche alla dinamica inerente il metodo di ricerca della verità, tipico di questo strumento umano che conosciamo come "processo". Mi riferisco al principio del contraddittorio, che non solo è stato mantenuto (nonostante le critiche fatte al riguardo)²⁸ ma che è stato arricchito con modalità nuove che hanno visto aumentare il protagonismo dei patroni delle parti private (can. 1678)²⁹ ed hanno portato ad una revisione, a mio avviso sostanziale, del ruolo delle parti pubbliche (can. 1432), sulla scia di un principio comune di collaborazione istituzionale alla ricerca della verità.

Infatti, pur senza identificarsi con essa, la verità oggettiva sarebbe irraggiungibile senza prendere in considerazione quella parte di verità che fa capo ai singoli partecipanti al processo. Il lavoro di ricostruzione della verità è fondato nell'attività probatoria, ed il principio del contraddittorio, con la partecipazione attiva dei patroni, è orientato a garantire un metodo di ricerca rispondente alle esigenze delle persone ed alla loro pari dignità, assicurando

²⁵ Per un esplicito richiamo alla nuova normativa sulle dichiarazioni delle parti in merito alla necessità di superare la distinzione tra la cosiddetta "nullità di coscienza" e la "nullità giudiziale", cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica circa la ricezione della Comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati e risposati* (14 settembre 1994), in AAS 87 (1995), 5-41.

²⁶ In senso genuino il "*favor matrimonii*" significa "*irritum dissolvere, validum tuere*"; per un maggior approfondimento della questione, cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Verità e principio della doppia sentenza conforme*, in AA.Vv., *Verità e definitività della sentenza canonica*, Lib. Ed. Vaticana 1997, 64-67.

²⁷ Sul significato di questa norma programmatica, cfr. M. J. ARROBA CONDE, *El principio dispositivo en el proceso contencioso canónico*, Roma 1989, 90-93.

²⁸ Sulle critiche postconciliari al mantenimento del contraddittorio, cfr. J. OCHOA, *Il "de processibus" secondo il nuovo Codice*, in AA.Vv., *La nuova legislazione canonica*, Roma 1983, 368; sull'importanza del principio, cfr. S. VILLEGIANTE, *Il principio del contraddittorio nella fase di costruzione del processo ordinario per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, in AA.Vv., *Dilexit iustitiam*, Lib. Ed. Vaticana 1984, 349-361.

²⁹ L'art. 128 della *Provida Mater* stabiliva il divieto di presenza degli avvocati durante gli interrogatori, mentre l'attuale can. 1678 qualifica tale presenza come un diritto ("*ius est*") dei patroni.

(con misure apposite riguardo al segreto e alla pubblicità) il diritto di difesa e l'imparzialità del giudice. La natura comunitaria della Chiesa obbliga a capire il necessario contraddittorio come una collaborazione, simmetrica e paritaria, alla ricerca della verità e non come una semplice contrapposizione di interessi³⁰. La dialettica processuale si giustifica, non per la proposizione di diverse verità ad opera delle parti, ciascuna intenzionata a far prevalere la propria, bensì per la logica e comprensibile diversa relazione che ciascuna parte stabilisce con la verità sostanziale.

La riferita dialettica coinvolge, pur in diversa misura, il difensore del vincolo al quale spetta addurre le ragioni derivanti dalla giustizia legale e positiva, tutelando il bene pubblico che si presume racchiuso nell'applicazione stretta della legge, quale espressione del patrimonio della comunità. Il giudice deve invece accertare quale sia la giustizia reale, e non solo quella legale. Si attua così una fitta rete di rapporti, sull'orizzonte della comune corresponsabilità, pur mantenendo la diversità dei ruoli. L'unica autorità riconosciuta è quella del giudice, non solo nel momento della decisione, ma anche nello svolgimento del processo. Se gli atti dell'autorità sono preceduti da un discernimento corresponsabile, con il contributo precipuo dei destinatari della decisione, questa avrà non solo autorità giuridica (quale atto di potestà), ma anche autorità morale (per le garanzie procedurali che l'hanno preceduta).

I principi metagiuridici richiamati sono suffragati da due ragioni di natura tecnica, che mostrano la superiorità delle dichiarazioni delle parti come strumento di indagine. La prima ragione riguarda la maggiore sicurezza che offrono le parti su ciò che costituisce l'essenza dell'istruttoria, vale a dire, la ricostruzione dei fatti tramite fonti di conoscenza attendibili. Le norme per il Vicariato della Svezia sottolineavano in forma minuziosa questo primo motivo nel giustificare il valore della dichiarazione di colui che chiedeva la nullità, avvertendo che i fatti oggetto dell'indagine appartengono spesso alla sfera intima, per cui la parte è la fonte più idonea a riferirli nel processo e merita credito, specialmente se i dati hanno una logica intrinseca e lineare, la "logica dei fatti", più chiara che le parole³¹.

La ragione precedente va completata con una seconda, anch'essa recepita in qualunque ordinamento processuale. Si tratta della ragionevole esigenza di contrastare in modo idoneo la fondatezza dei dati offerti dalle parti. Esigenza che deriva dalla possibilità di riferirli in modo distorto o soggettivo. Motivo peculiare, pur non unico³², di distorsione è dato dalla possibilità di mentire per ottenere il risultato desiderato; pur consapevoli di tale possibilità, sarebbe illegittimo presumere la mendacità senza riscontri oggettivi. Alla base delle nuove norme sulle dichiarazioni delle parti c'è, come si avverte in una *coram Serrano*³³, l'esigenza di rispettare la dignità della persona che include la presunzione di veridicità. Presunzione rafforzata se alla sentenza seguono effetti solo canonici, di fatto irraggiungibili nella realtà e nel foro della coscienza, se per ottenerli si dichiara volutamente il falso.

Le risposte volutamente distorte difficilmente reggono il criterio della linearità e coerenza intrinseca, se le domande sono precise, come la legge impone. In ogni caso, il criterio

³⁰ Cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale* ... (cit. not. 1), 21, 62-65, 170-172.

³¹ Cfr. S. C. S. OFFICII: «*In hoc causarum genere ... res est in interiore animo recondita*»; la minuziosità dell'Istruzione si rivela nei capitoli di nullità espressamente richiamati (ai nn. 1, 6 e 7) fondati in sentimenti intimi della persona, per cui si afferma al n. 8 che, in questi casi, per attestare quanto detto dall'interessato, le presunzioni sono «*potissimus locus*».

³² Incrementano la difficoltà a dichiarare i fatti in modo oggettivo le ferite aperte dopo il fallimento matrimoniale, nonché il comprensibile desiderio di ridimensionare le proprie responsabilità.

³³ Risulta paradossale che questa sentenza non sia inclusa tra quelle postcodiciali analizzate da M. F. POMPEDDA, *Il valore* ... (cit. not. 1), pur essendo la prima (come giustamente fa notare R. BURKE, *La confessio* ... [cit. not. 1], 21), dopo il nuovo Codice, dove si affronta espressamente la disciplina vigente e dove c'è un richiamo esplicito del ponente alla dottrina conciliare della *Dignitatis humanae*, 1, cfr. *sent. diei 27 ianuarii 1984 coram Serrano*, in *ARRT* 76 (1984), 58.

più sicuro per contrastare la versione offerta da una parte è il grado di coincidenza con la versione dell'altra. Il criterio della concordanza tra le parti era incluso nelle norme date dalla Segnatura³⁴ nonché al can. 1526 dove si stabilisce che i fatti affermati da entrambe le parti non debbono essere provati, a meno che il giudice o la legge lo esigano. Nelle cause di nullità, la legge esige la prova ma non per questo la concordanza è irrilevante. Quanto detto sul modo di affrontare il rischio di distorsione soggettiva serve per superare il pericolo di colusione nelle dichiarazioni coincidenti, delle quali ancor meno si potrà presumere gratuitamente l'orchestrazione, specialmente se le coincidenze sono concrete e puntuali. In quel caso, alla logica individuale o razionalità intrinseca si aggiunge il supporto della razionalità dialogica che arricchisce il significato del contraddittorio, fondato nell'esigenza di pervenire ad una ricostruzione dei fatti condivisa in coscienza da entrambe le parti, quali collaboratori alla scoperta della verità.

In definitiva, dal riconoscimento delle dichiarazioni delle parti quale strumento privilegiato di indagine, emergono due conseguenze, che non intaccano la natura giudiziale del processo. La prima è la necessità di evitare gli atteggiamenti di sospetto o prevenzione gratuita nel valutare le dichiarazioni; necessità che si concretizza nell'obbligo per il giudice di motivare con dati oggettivi aderenti agli atti l'eventuale non accoglimento della versione offerta da ognuna delle parti³⁵. In secondo luogo, la superiorità morale delle dichiarazioni delle parti obbliga a dare una ragionevole prevalenza alla versione dei fatti quando è condivisa da entrambe; questa prevalenza si fa sentire nei confronti di eventuali contrasti con i risultati raggiunti da altre prove, e sulle quali le parti debbono essere messe nelle condizioni di dare una spiegazione idonea, purché si tratti di contrasti veri e propri e non già, come spesso accade, della semplice e logica ignoranza che dei fatti, specie se intimi, hanno solitamente gli estranei. Ignoranza che non di rado viene valutata erroneamente come contraddizione di quanto dicono le parti.

c) Il valore delle dichiarazioni delle parti e la prova piena

Arriviamo così alla terza novità, probabilmente quella più rilevante, nonché quella che richiede una più accurata interpretazione. Ci riferiamo all'esatto valore probatorio che la legge accorda alle dichiarazioni delle parti. Come si sa, le formule legislative sono complesse e danno luogo a non poche ambiguità interpretative. Ambiguità che, in certi casi, sono vere e proprie inesattezze, sia per eccesso che per difetto.

Sul particolare, bisogna tenere presente che la dichiarazione delle parti appartiene al gruppo delle "prove libere", quelle cioè in cui è rimessa alla libera discrezionalità del giudice la questione del valore che si debba loro attribuire. Nonostante ciò, vi sono al riguardo tre regole sulla loro efficacia, che sembrano avvicinarle al gruppo delle "prove legali", quelle cioè in cui la stessa legge attribuisce alla prova un determinato valore. Una prima regola non ci interessa in questa sede, perché riguarda la confessione giudiziale nelle cause di bene privato; la legge attribuisce ad essa un valore preciso, l'esonerare cioè la parte favorita dalla confessione dall'onere di provare ancora il fatto confessato.

La seconda regola è ugualmente una disposizione di "prova legale" sebbene dal contenuto negativo; si tratta della norma che proibisce di riconoscere qualunque valore alle dichiarazioni delle parti quando si dimostra che furono fatte per errore, violenza o timore; in questi casi al giudice non è permessa alcuna discrezionalità, per cui è illegittimo riferirsi a tali dichiarazioni, magari per indicare le incoerenze o insicurezze della parte nell'offrire

³⁴ Cfr. SIGNATURA APOSTOLICA, *Rescripto* (cit. not. 18), n. 1; il rescritto non prende in considerazione direttamente le discordanze tra le parti, a differenza di quanto faceva l'Istruzione del Sant'Ufficio (cit. not. 17) al n. 12.

³⁵ Sul punto bisogna ribadire il principio secondo cui "*nemo malus nisi probetur*", cfr. J. CORSO, *Le prove*, in AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Lib. Ed. Vaticana 1988, 237.

la sua versione³⁶. Si tratta di una norma nuova rispetto al Codice precedente³⁷, che rappresenta un'eccezione alla regola generale sulla validità degli atti giuridici posti per timore (can. 125), e che deve essere letta in collegamento con le norme circa la legittimità dei quesiti (can. 1564). Infatti, a nulla servirebbe cercare di confondere le parti con tranelli o domande a trabocchetto se poi si dimostra l'errore nelle risposte. Nella prassi tradizionale, le ritrattazioni hanno avuto sempre accoglienza se fatte "*incontinenter*". Ritengo inoltre che questa regola incida sul modo di affrontare le incoerenze tra la dichiarazione giudiziale della parte ed eventuali sue confessioni extragiudiziali riferite nel processo da altri; tali incoerenze non possono essere emarginate, ma non è sufficiente prendere atto delle medesime per esautorare l'attendibilità di ciò che la parte ha riferito in giudizio. Piuttosto bisogna offrire alla parte l'opportunità di spiegare in modo soddisfacente le ragioni di tali incongruenze; se le confessioni extragiudiziali furono fatte per timore, violenza o errore, non dovrebbero aver valore; in assenza di queste ragioni, le confessioni extragiudiziali sono avvalorate dalla maggiore attendibilità di cui godono le prove che risalgono al tempo non sospetto.

La più importante novità, in tema di valutazione, risiede in una terza regola, che solo apparentemente partecipa dei connotati della prova legale. Per la prima volta infatti, nella legislazione universale, si riconosce che le dichiarazioni possono avere valore di prova nelle cause di bene pubblico, un valore rimesso alla discrezionalità del giudice che le deve valutare insieme alle altre circostanze. Si aggiunge però che tali dichiarazioni sono insufficienti a produrre la "prova piena" e ciò potrebbe sembrare un divieto legale; ma il legislatore puntualizza che tale insufficienza (di attribuire cioè la pienezza di prova alla dichiarazione delle parti) decade se ci sono "*alia elementa*" (can. 1536 § 2) in grado di avvalorarle in modo concludente. Cosa siano gli "*alia elementa*" il legislatore non lo dice, per cui è chiaro che spetta al giudice individuarli e, soprattutto, attribuire ai medesimi il carattere di elemento concludente. Ritengo allora inesatto interpretare questa norma con i parametri delle prove legali, enfatizzando il divieto di considerare le dichiarazioni delle parti come prova piena, attesi i molti aspetti che, in vista di tale pienezza, sono rimessi alla valutazione del giudice³⁸. Bisognerebbe quindi interrogarsi sul significato reale di tale insufficienza.

È vero che, nella norma speciale sulle cause di nullità matrimoniale (can. 1679), il legislatore è stato più concreto ed ha indicato, quanto meno, uno tra quegli "*alia elementa*". Si tratta del cosiddetto "teste di credibilità", che pur non conoscendo i fatti oggetto dell'indagine è in grado di attestare se le parti siano degne di credito. Non per questo il legislatore diminuisce il margine di responsabilità diretta del giudice nella valutazione delle dichiarazioni delle parti in quanto dispone di interpellare il teste sulla credibilità delle parti solo "se possibile", aggiungendo che, oltre al risultato ottenuto con l'eventuale ricorso a questo teste, quanto dicono le parti potrà avere valore di prova piena se ci sono altri indizi e ammenicoli. Indizi e ammenicoli che sempre al giudice spetta individuare e valutare.

Da quanto detto, in tema di valutazione, emergono tre problemi interpretativi:

- in primo luogo, poiché la legge stabilisce quattro specie di dichiarazioni ad opera delle parti, aventi tutte natura di prova o strumento di indagine, si deve chiarire se vi sia o meno un'altrettanto diversificata valutazione delle medesime;

³⁶ Non ritengo che sia coerente con il can. 1538 quanto afferma F. G. MORRISSEY, *L'interrogation* ... (cit. not. 1), 375, vale a dire, che le dichiarazioni o confessioni forzate, se suffragate da altre, possano servire come ammenicoli.

³⁷ Cfr. J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo* ... (cit. not. 1), 136, il quale sottolinea che la norma in questione, non solo è nuova ma anche costitutiva. Infatti, il can. 1752 del C.I.C. del 1917 risultava più riduttivo stabilendo solo il valore della revocazione "*incontinenter*" e della dimostrazione dell'errore di fatto.

³⁸ Di parere diverso sembrano L. DEL AMO, *sub can. 1679 in Codice di diritto canonico*, Roma, Logos, 1213; C. TRICERRI, *sub can. 1679, in Commento al Codice di diritto canonico*, Roma, Pont. Univ. Urbaniana, 1985, 958; più misurate le affermazioni di P. BIANCHI, *È più facile* ... (cit. not. 1), 401.

- in secondo luogo, non appare risolto quale possa essere il significato reale dell'insufficienza che la legge stabilisce circa l'efficacia della dichiarazione delle parti per ottenere la prova piena nelle cause di bene pubblico, atteso che, in fin dei conti, la legge rimette alla discrezionalità dei giudici numerose questioni per superare la riferita insufficienza con altri elementi concludenti;
- infine, si deve stabilire quali siano tali elementi, quale sia la fonte da cui possano essere ricavati e, soprattutto, quando possano dirsi concludenti ad avvalorare la dichiarazione delle parti.

2. Approccio dottrinale al problema interpretativo

I tre problemi interpretativi ora indicati sono, a mio avviso, il riflesso di alcune incertezze di natura dottrinale, sia sistematiche che concettuali, che vanno al di là delle posizioni soggettive o delle preferenze dei singoli operatori del diritto in merito alle dichiarazioni delle parti. Si pensi all'equivocità che ingenera il principio della "libera valutazione delle prove" o al diverso significato attribuito a nozioni basilari come quelle di "prova piena", "indizio o ammenicolo".

Sarebbe pretenzioso voler offrire una parola definitiva sui problemi dottrinali ora sollevati. Possiamo invece trovare alcune vie di risposta partendo da una premessa che solo in teoria può dirsi pacifica, mentre non mi sembra del tutto apprezzata, non solo nella prassi ma addirittura in certe disposizioni legislative. Mi riferisco al fatto che le norme relative alla valutazione delle prove incidono nell'applicazione di quelle riferite alla loro raccolta. È probabile che il legame tra entrambe le normative sia a volte disatteso nella prassi, dimenticando che esiste un vero diritto probatorio, non solo in merito alla valutazione ma anche, e soprattutto, in merito alla produzione delle prove. In questo senso, suscita perplessità lo scarso rilievo che la legge riserva alla figura dell'istruttore o uditore, incarico per il cui affidamento le norme canoniche non esigono particolari conoscenze tecniche o titoli, a meno che si vogliano ritenere inclusi nella richiesta "buona dottrina" di cui al can. 1428 § 2.

La "buona dottrina" è però un concetto relativo ai principi teologici e canonici per cui, la riferita norma, sembra presupporre che la conduzione dell'attività istruttoria richieda solo il possesso di sani principi e non di capacità tecniche, quasi a presumere una sostanziale passività del giudice istruttore nella raccolta delle prove. Dal mio punto di vista, la fase istruttoria è invece quella che meglio rispecchia l'indole strettamente giudiziale di questa nostra attività, che rimane certamente un'attività ecclesiale, ma che si distingue nettamente da altre forme con cui la Chiesa affronta i problemi dei fedeli di cui ci occupiamo anche noi. Durante la raccolta delle prove, il ricorso ai principi di cui abbiamo detto, pur nella loro specificità canonica o ecclesiale, non può comportare l'assumere atteggiamenti che finiscono per emarginare la tecnica giudiziale vera e propria. Il diritto probatorio si oppone, per contrasto, sia all'intuito pastorale, inteso in senso peggiorativo e che nulla ha a che fare con la comprensione pastorale della legge, sia anche all'autoritarismo o arbitrarietà giudiziale, che si distingue nettamente dalla natura giudiziale della decisione.

Sono convinto che una maggiore consapevolezza sulla relazione tra le norme di valutazione e quelle sulla produzione delle prove offra una via di risposta, certamente non unica né definitiva, per affrontare il problema interpretativo che grava sul valore che si debba attribuire alle dichiarazioni delle parti. L'applicazione delle norme sulla raccolta della dichiarazione delle parti dipende dalla giusta comprensione di un problema di natura sistematica; mi riferisco all'idea che si può avere sull'oggetto della prova, che tratterò in un primo momento, per poi soffermarmi in ulteriori conseguenze che, in materia di produzione della prova, discendono dall'importante distinzione tra libera valutazione e arbitrarietà. Ciò consentirà di fare, in un terzo momento, alcune puntualizzazioni sui concetti più pregnanti e discussi nell'interpretazione delle regole di valutazione delle dichiarazioni delle parti.

a) *L'accertamento dei fatti quale oggetto della prova*

Per meglio esprimere il primo concetto, quello cioè relativo all'oggetto della prova, è utile ricordare la definizione classica di questa che, nel processo canonico, si dimostra necessaria ma, allo stesso tempo, insufficiente. Infatti, si definisce solitamente la prova come la dimostrazione data al giudice per legittimi argomenti di fatti dubbi o controversi. L'insufficienza di questa prospettiva deriva dal peso attribuito al convincimento del giudice³⁹, quale finalità dell'istruttoria, atteso che a tale convincimento si potrebbe arrivare tramite argomenti retorici, persuasivi, spesso unilaterali e qualche volta falsi, non immuni dal rischio di costruire una verità solo processuale. L'irrinunciabile cogenza del "*favor veritatis*" obbliga invece ad affermare, quale finalità del processo canonico, quella di giungere a stabilire con autorità la verità storica dei fatti controversi. In questo senso, il convincimento del giudice può essere considerato solo come lo scopo ultimo della fase probatoria, ma non come lo scopo primario o immediato della medesima.

Ritengo che non vi siano dubbi teorici sul fatto che la finalità immediata della prova è l'accertamento dei fatti che sottostanno alla richiesta. In un processo come quello ecclesiale, la prova altro non può essere che uno strumento di verifica delle pretese avanzate⁴⁰. Solo l'accertamento e la verifica consentono di stabilire una verità reale e oggettiva, non solo processuale. È vero che tale verifica avrà, come orizzonte ultimo, il raggiungimento della certezza morale nella coscienza del giudice. La coscienza del giudice però deve essere formata "*ex actis et probatis*", vale a dire, deve poggiare su basi oggettive ricavate dai legittimi argomenti di prova prodotti, di fronte ai quali il giudice non può assumere atteggiamenti soggettivi, per qualificare le prove o prescindere da esse, senza il dovuto rispetto del diritto e della tecnica probatoria.

Nonostante si riconosca in teoria che oggetto della prova è l'accertamento dei fatti, l'impostazione dell'istruttoria risente a volte della necessità di assicurare la convinzione del giudice. Non faccio allusione ad un problema etico ma tecnico, che riguarda l'insufficiente distinzione tra i fatti giuridici, affermati nel libello, ed i fatti storici, quelli cioè appartenenti all'esperienza empirica che, attraverso i mezzi di prova, debbono essere individuati. All'istruttoria appartiene l'accertamento dei fatti storici, mentre i fatti giuridici appartengono al momento della discussione e decisione. Sui fatti storici, che nel libello debbono essere indicati solo "*generatim saltem*", l'attività istruttoria deve invece riuscire ad individuare la loro esistenza tramite una ricerca circoscritta e circostanziata, attraverso l'indagine circa il tempo, il valore, il peso, la responsabilità e l'eventuale comunicazione dei fatti stessi⁴¹. In questo senso, le regole del diritto probatorio, circa il modo di interrogare e di porre i quesiti, tendono ad evitare che la ricerca sia generica o retorica, ancorata cioè nel fatto giuridico anziché nelle circostanze storiche; perciò, nell'indagine, debbono essere evitati i quesiti formulati in forma giuridica, mentre non possono essere trascurati i dati sulla fonte ed il tempo di conoscenza dei fatti.

È vero che i fatti storici possiedono anche un significato. Ciò non autorizza però ad interrogare indiscriminatamente sul significato dei fatti o sulla loro proiezione giuridica in vista del capitolo di nullità accusato. Piuttosto, sarà necessario distinguere ulteriormente tra i fatti strettamente storici, e la risonanza o ripercussione che tali fatti hanno avuto in chi li riferisce. Risonanza che potrebbe risultare diversa in ognuna delle parti, sconosciuta o percepita in modo differente e soggettivo. Alla ricostruzione dei fatti strettamente storici si può pervenire con un'adeguata indagine sulle circostanze di tempo e sulla fonte di conoscenza dei medesimi, permettendo di stabilire i fatti sulla base di una sostanziale coincidenza.

³⁹ Cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale* ... (cit. not. 1), 367.

⁴⁰ Cfr. A. STANCKIEWICZ, *Le caratteristiche del sistema probatorio canonico*, in AA.VV., *Processo matrimoniale canonico*, Lib. Ed. Vaticana 1994, 2a. ed., 567-597.

⁴¹ Cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Verità* ... (cit. not. 26), 68, not. 34; ID., *Diritto processuale* ... (cit. not. 1), 367-368.

Invece, le eventuali diversità circa le risonanze dei fatti stessi, in ognuna delle parti, dovranno essere valutate secondo la razionalità intrinseca, vale a dire, la logica inerente ai fatti stessi.

Per riuscire a rispettare le distinzioni ora indicate, quale oggetto della prova, è necessario ridimensionare l'utilizzo del modello argomentativo, quello cioè teso ad assicurare, come prima preoccupazione, che dalle dichiarazioni emerga già l'impianto dei diversi passaggi del "sillogismo probatorio" da riportare poi nel *restrictus*, nelle *animadversiones* o nella sentenza. Gli elementi del sillogismo probatorio riposano piuttosto in valutazioni dei fatti e sono l'orizzonte "finale" dell'istruttoria. Tale necessità finale, coinvolta nell'ambito delle valutazioni, non può tramutarsi in prospettiva iniziale, chiedendo cioè dai dichiaranti stessi le valutazioni proprie del sillogismo probatorio, perché dai dichiaranti, in realtà, ci si aspetta la produzione circoscritta dei fatti stessi, senza particolari valutazioni, e, meno ancora, con valutazioni di cui non è dato conoscere i fatti precisi che ne sono a fondamento.

Bisogna ricordare comunque che l'accertamento dei fatti nel processo, attraverso un rito formale che intende incarnare la giustizia⁴², è di natura razionale e non empirica. Il rapporto tra la ricostruzione dei fatti e la realtà ontologica si pone sempre in termini di certezza morale. Nelle cause matrimoniali, la coincidenza tra i fatti individuati nel processo e la realtà oggettiva, diventa ancora più difficile, non solo per la natura razionale (e non empirica) dell'accertamento probatorio ma soprattutto perché i fatti, oggetto della prova, riguardano dimensioni insite nella sfera soggettiva ed intima delle persone. I giudici hanno accesso non al fatto stesso, ma alla conoscenza che del fatto riescono a produrre i mezzi di prova. Orbene, la certezza garantita dal formalismo istruttorio, che impone la ricerca circoscritta dei fatti storici e della loro diversa risonanza o ripercussione, consentirà di giungere alla determinazione razionale dei fatti, nonostante gli apparenti contrasti tra le diverse dichiarazioni. Se invece si prescinde dalla ricerca circoscritta e si insiste nelle generiche valutazioni dei dichiaranti, sarà più difficile superare il limite della razionalità soggettiva, la cui argomentazione si esaurirà nel garantire unicamente la linearità della propria versione o visione delle cose, che è rispettabile ma insufficiente, attesa l'intrinseca dimensione intersoggettiva della verità, inerente al processo come metodo, ed allo stesso matrimonio, quale progetto di vita sul quale il processo verte.

Per superare il modello argomentativo, che imprigiona l'impostazione dell'istruttoria nel vicolo cieco della razionalità soggettiva, è necessario riferirsi al concetto di razionalità dialogica, più ricco e consono all'uguale dignità delle persone, sottolineando il carattere comunicativo della ragione, capace di raggiungere la verità se sostenuta dall'impegno di collocarsi nella prospettiva dell'altro, producendo argomenti idonei ad essere accettati dall'altra parte, e sorretta dalla disponibilità a puntualizzare in modo autocritico la propria visione delle cose. L'accertamento razionale dei fatti, in questa prospettiva, risulta meno esposto alla distorsione individuale se la ricostruzione dei medesimi è riferita in modo ragionevolmente concorde da parte dei diretti interessati. In questo senso, la superiorità della dichiarazione delle parti rispetto ad altri strumenti di prova, impone di interpretare in modo dinamico l'avverbio "*semper*" di cui al can. 1530. Ritengo che tale disposizione è sufficiente fondamento per preferire il reale confronto tra le parti all'inutile moltiplicazione delle testimonianze. Il fatto che il legislatore stabilisca la possibilità di interrogare le parti "*semper, ad eruendam veritatem*", suggerisce la maggiore utilità di procedere ad ulteriori convocazioni delle parti stesse, offrendo loro opportunità adeguate, non solo per contrastare o reagire dinanzi alle affermazioni dell'altro, ma anche per puntualizzare le proprie in modo soddisfacente⁴³.

⁴² Per una riflessione molto valida sul senso del "formalismo" nel processo canonico, cfr. P. A. BONNET, *Giudizio ecclesiale e pluralismo dell'uomo*, Torino 1998, 9.

⁴³ Nell'Istruzione del S. Ufficio (cit. not. 17), al n. 9 si stabiliva espressamente l'ulteriore convocazione delle parti «*si casus ferat ... et etiam easdem inter se conferre ad difficultates et dubitationes diluendas*».

Ciò richiede di riflettere sugli istituti del supplemento di istruttoria e della ritrattazione. Non è logico ordinare ulteriori convocazioni delle parti con l'unico tentativo di ricavare conferme letterali di quanto deposto in precedenza; allo stesso modo, non sarebbe ragionevole analizzare i risultati del supplemento istruttorio con pregiudizi gratuiti, limitandosi a prendere atto di eventuali divergenze tra la prima e la seconda dichiarazione, dimenticando che quest'ultima è un'ulteriore opportunità di contribuire all'obiettività dell'indagine e di spiegare i dati ancora oscuri a seguito del confronto con le altre risultanze probatorie. Bisogna anche agire con equilibrio nel qualificare certe risposte come "ritrattazioni", qualifica che riguarda solo quelle dal contenuto incompatibile offerte da uno stesso dichiarante. Le ritrattazioni compromettono la coerenza intrinseca, a meno che siano fatte "*incontinenter*"⁴⁴. Non sarebbe invece legittimo considerare ritrattazioni i successivi chiarimenti della parte, specialmente se sono il frutto dello sforzo di mettere in discussione la propria visione delle cose, confrontandosi con la versione offerta dall'altro. I chiarimenti ragionevoli, pur se puntualizzano o modificano la prima deposizione, non possono essere ricondotti frettolosamente all'incongruenza o insicurezza del dichiarante.

b) La differenza tra discrezionalità e arbitrarietà in vista alla produzione della prova

Un'ulteriore via di risposta al problema interpretativo che ci occupa, discende dalla concreta consapevolezza di un secondo elemento, anche questo pacifico solo in teoria. Mi riferisco alla differenza tra discrezionalità ed arbitrarietà in materia di valutazione. Si tratta di una distinzione evidente ma che potrebbe rimanere inoperante o impercettibile se non si scoprono con rigore i criteri di valutazione, espressi dalla legge, o se da questi non si traggono conseguenze proficue in ordine alla raccolta delle prove⁴⁵. Il processo canonico è ispirato al sistema della libera valutazione delle prove, con appena qualche retaggio di prova legale. Non poteva essere diversamente, atteso il primato del *favor veritatis* ed il richiamo finale alla coscienza del giudice, anziché alla prevalenza delle prove. Tranne rare eccezioni, nella maggioranza dei casi la legge rimette alla discrezionalità del giudice la questione sul valore da attribuire ai singoli mezzi di prova.

Ciò non significa però, ed è questo il punto da sottolineare, che anche nel caso delle cosiddette prove libere, non ci siano criteri legislativi abbastanza precisi, ai quali il giudice si deve attenere nel momento della valutazione, ed ai quali i patroni e il difensore del vincolo debbono fare riferimento nella discussione, se vogliono che le loro difese abbiano una qualche utilità per il collegio giudicante. La cogenza di questi criteri in sede di discussione e valutazione si ripercuote nell'impostazione degli interrogatori e nelle eventuali decisioni di convocare nuovamente le parti, in quanto non si dovrebbe giungere alla conclusione della causa senza essersi assicurati che successivamente, nell'applicare i criteri di valutazione del diritto probatorio, sarà possibile motivare la decisione in base alle suddette regole.

Ritengo che i criteri di valutazione delle prove libere siano espressi in modo programmatico al can. 1572, che riguarda la valutazione dei testi, ma che non è irrilevante per valu-

⁴⁴ Così disponeva il precedente Codice al can. 1750, che non ha parallelo nell'attuale Codice, ma ciò non vuol dire che non abbiano più valore le vecchie norme sulla ritrattazione "*incontinenter*"; cfr. J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho* ... (cit. not. 1), 140. Sulle altre ritrattazioni, la dottrina tradizionale affermava il principio secondo il quale «*attenditur primum dictum testis, non autem secundum prioris contrarium*», cfr. C. COSCIUS, *De Separatione tori coniugalis II*, Romae 1773, 319; la giurisprudenza però ha sempre ritenuto che una ritrattazione o correzione, fatta per motivi religiosi o di coscienza, ha prevalenza e merita credibilità: «*et si revera constat testem motum fuisse et rationibus spiritualibus, ut veritatem obiectivam restituat, iudex huiusmodi retractationem pervipendere nequit*», sent. diei 18 martii 1967 coram Palazzini, in ARRT 59 (1967), 159.

⁴⁵ In questo senso, mi sembra importante, ma ancora troppo generico e poco concreto, limitarsi ad avvertire che il sistema del libero apprezzamento delle prove niente ha a che vedere con la costruzione arbitraria del fondamento di fatto, cfr. M. F. POMPEDDA, *Il valore* ... (cit. not. 1), 450.

tare la dichiarazione delle parti⁴⁶, così come non sono irrilevanti le regole circa il modo di interrogare i testi, alle quali rimanda il can. 1534, per stabilire come procedere durante l'interrogatorio delle parti. La ragione più evidente per sostenere il rapporto tra i criteri di valutazione dei testi e delle dichiarazioni delle parti risiede nella possibile insufficienza di queste ultime per la prova piena. Se l'interrogatorio dei testi è aderente ai criteri di valutazione, distinguendo i fatti storici e le loro risonanze, si potrà stabilire con rigore quali siano davvero i dati offerti esclusivamente dalle parti, che risulteranno più circoscritti in numero e significato. Inoltre la genericità del legislatore nei canoni relativi alla valutazione delle dichiarazioni delle parti⁴⁷ autorizza, in forza del ricorso ai luoghi paralleli (can. 17), a riferirsi alle regole stabilite per valutare le testimonianze.

Dal primo numero del can. 1572 emerge la distinzione tra "credibilità soggettiva" e "credibilità oggettiva". La prima riguarda la volontà di dire la verità e si deduce, oltre che da eventuali lettere testimoniali, dal comportamento processuale. La credibilità oggettiva, quella che più interessa, riguarda invece la capacità di dire la verità, e si deduce in via principale dalla condizione personale di chi dichiara. Orbene, tale condizione personale non può essere considerata in forma generica; se per condizione personale intendiamo l'idoneità del dichiarante a riferire i fatti, appare evidente la necessità di stabilire tale condizione in rapporto ai singoli fatti sui quali il dichiarante offre notizie; condizione quindi che può variare a seconda della natura dei fatti oggetto della deposizione. Considerare la condizione implica analizzare i dati relativi alla capacità di conoscere i fatti (per es., l'età e maturità di chi dichiara all'epoca in cui avvennero i fatti, il grado di confidenza con i protagonisti dei fatti stessi, ecc.), per cui potrà risultare comprensibile o paradossale che il singolo dichiarante sia o meno informato dei singoli fatti, che le sue informazioni risalgano a tempi preuziali o postuziali, sospetti o non sospetti. Ciò aiuterà a distinguere l'eventuale ignoranza dei fatti dalla negazione espressa, diretta o indiretta, dei medesimi⁴⁸.

In rapporto alle parti, il criterio della condizione obbliga a distinguere, con la maggiore precisione possibile, i fatti strettamente storici dalle risonanze dei medesimi fatti in ognuno dei coniugi, vale a dire, dal peso attribuito ai fatti da parte di ciascuno. Basti pensare alle frequenti cause di esclusione della perpetuità del vincolo; non è logico pretendere, e ciò è un dato comprensibile (da qualificare come massima di esperienza), che un coniuge sia stato messo al corrente del progetto simulatorio dell'altro, in modo esplicito e in tempo preuziale; mentre invece ciò sarà normale nel caso delle condizioni, o delle qualità richieste in modo diretto o principale, almeno in forma implicita; il criterio quindi della condizione personale è inscindibilmente legato alla natura dei fatti e alla logica inerente alle cose, permettendo di distinguere l'ignoranza dalla negazione dei fatti.

Il secondo numero del can. 1572 si riferisce, non già alla capacità di conoscere i fatti da parte di chi dichiara ma, più direttamente, all'attendibilità della fonte stessa della sua conoscenza dei fatti, in modo da poter stabilire se si tratta di una dichiarazione di scienza diretta, indiretta, di fama o di opinione⁴⁹. Di nuovo però, queste distinzioni dovrebbero essere

⁴⁶ I criteri del can. 1572 incidono, almeno indirettamente, nella valutazione dell'altra importante prova libera, vale a dire, la perizia, in quanto il perito deve esaminare gli atti ed il giudice deve a sua volta vagliare l'aderenza agli atti delle conclusioni peritali; sul punto, cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Características generales y valoración jurídica de la pericia. Ambito canónico*, in *Estudios de derecho matrimonial y procesal en homenaje al profesor J. L. Acebal*, Salamanca 1999, 415 ss.

⁴⁷ Cfr. cann. 1536, 1537 e 1679; tale genericità incide anche nella valutazione dei documenti privati i quali, secondo lo stesso Codice, si debbono interpretare come confessioni extragiudiziali o come le altre dichiarazioni che non sono confessioni, a seconda dei casi.

⁴⁸ Ritengo accettabile ma con molte cautele, da valutare a seconda dei casi, quanto afferma García Failde sul fatto che l'ignoranza circa circostanze di cui non sarebbe comprensibile che il dichiarante fosse all'oscuro, possa risultare dimostrativa dell'inesistenza della circostanza stessa, cfr. J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho ...* (cit. not. 1), 177.

⁴⁹ Cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale ...* (cit. not. 1), 415-416.

considerate non in via generale ma in modo specifico, vale a dire, in rapporto ad ognuno degli elementi o fatti oggetto dell'interrogatorio. Spesso troviamo nella verbalizzazione un riferimento iniziale al tipo di rapporto del dichiarante con ognuna delle parti, e ciò è giusto e richiesto dalla legge. Tale riferimento però, pur imprescindibile, si riferisce piuttosto al criterio precedente (alla condizione del teste e al grado di confidenza con le parti), mentre non è sufficiente per stabilire con certezza, rispetto ai singoli fatti storici che saranno dichiarati, l'attendibilità oggettiva della dichiarazione, che risulta strettamente collegata alla fonte di conoscenza. Per questo è importante riferire, almeno per i fatti di maggior rilievo, una esplicita indicazione dell'origine della conoscenza, vale a dire, delle singole circostanze in cui si vennero a sapere i fatti sui quali si dichiara.

La questione sulla fonte di conoscenza incombe sulle parti in diversa misura, atteso che circa la maggioranza dei fatti sono le parti stesse la fonte da cui hanno appreso i fatti gli altri dichiaranti; sarà allora imprescindibile interpellare le parti, con la maggiore ricchezza di dettagli possibile, circa l'eventuale comunicazione che fecero dei fatti stessi, sia all'altra parte sia a terze persone. Comunicazione che può riguardare distintamente i fatti storici e le ripercussioni dei medesimi nel proprio animo interno. Le notizie sulla comunicazione che ognuna delle parti fece sui fatti e, soprattutto, sui propri sentimenti a terze persone, orienterà sull'utilità o inutilità della ricerca di conferme testimoniali sul particolare.

Il terzo criterio del canone in esame riguarda la coerenza intrinseca di ogni dichiarazione, vale a dire, il grado di sicurezza e costanza con cui la persona afferma le cose. Spesso ci si trova dinanzi a fatti, riferiti da una stessa persona, ma che sono in se stessi incompatibili. In rapporto a questa eventualità, bisogna intendere l'onere della prova in modo più fattivo e concreto, vale a dire, sollevando *in situ* le eventuali contraddizioni, pur mettendo a verbale con precisione l'esatto svolgimento delle risposte, dei chiarimenti e delle puntualizzazioni. Ciò spetta direttamente al patrono e al difensore del vincolo, e solo suppletivamente al giudice⁵⁰. In ogni caso, lasciare le contraddizioni intrinseche (interne cioè ad ogni dichiarazione) senza più indagare, ha sempre effetti negativi. È fondamentale redigere il verbale con fedeltà in espressioni quali "so", "non mi sembra", "escludo che", "ebbi l'impressione", "mi fu detto". Inutile ribadire che, anche queste espressioni, debbono essere adeguatamente distinte e rapportate ad ogni singolo fatto. In merito alle parti, abbiamo già indicato la necessità di sollecitare da loro spiegazioni idonee sulle eventuali incoerenze intrinseche alle loro dichiarazioni giudiziali, specialmente se in contrasto con quanto dichiarato fuori dal processo, e riferito da altri.

L'ultimo elemento riguarda la contestualità o grado di conferma di ciò che si dichiara con quello che affermano altri dichiaranti. Se l'interrogatorio è così circoscritto e dettagliato, distinguendo i fatti storici dai fatti giuridici, separando anche tra i fatti storici quelli strettamente tali dalle risonanze dei medesimi, e appurando sempre le questioni relative alla fonte ed al tempo delle conoscenze di ogni elemento, ritengo che si possa modificare significativamente il grado di contestualità o concordanza tra le diverse dichiarazioni. Infatti, sarà possibile riscontrare una sostanziale convergenza sullo svolgimento reale dei fatti, sebbene risulti, allo stesso tempo, una minore omogeneità nelle dichiarazioni. Tale prevedibile pluralità non dovrebbe mettere in imbarazzo. La dottrina ha sempre inteso la contestualità come una conferma reale e sostanziale dei fatti, vedendo addirittura di buon occhio le leggere discordanze, che appaiono ragionevoli a seconda della condizione di chi dichiara e della fonte da cui ha appreso i singoli fatti. Anzi, non manca chi ammonisce sulla necessità di cautela di fronte a dichiarazioni eccessivamente omogenee⁵¹.

Ritengo che, nel caso specifico delle dichiarazioni delle parti, la normativa speciale ad esse riferita faciliti ancora la retta interpretazione di quanto dispone il can. 1572. Infatti, se

⁵⁰ Così ritengo si deduca dal disposto del can. 1452 § 2.

⁵¹ Cfr. J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho* ... (cit. not. 1), 178.

l'indagine viene svolta con lo scrupolo di distinguere l'esistenza dei fatti storici dalle loro risonanze in ognuna delle parti, si potrà verificare spesso una grande convergenza sul fatto storico (per esempio, sulle innumerevoli interruzioni del fidanzamento, su chi aveva l'iniziativa delle medesime, su chi invece, ed in quale modo, si adoperava per la rappacificazione), pur riscontrandosi divergenze sulla risonanza di tali fatti (per esempio, sugli eventuali dubbi, gravi o meno, circa la possibilità di realizzare il progetto matrimoniale comune). In questo senso, credo che si debba riflettere sull'interpretazione da dare alla distinzione tra dichiarazioni a sé favorevoli e le confessioni giudiziali o extragiudiziali.

A mio parere, un'attenta riflessione sulla riferita distinzione, porta ad interpretare in forma più analitica la norma sulla confessione giudiziale, che non credo possa essere intesa come una qualifica generale da attribuire all'intera deposizione di una parte, ma piuttosto come una qualifica specifica da attribuire alle singole risposte. Infatti, non mi sembra sensato ridurre l'esistenza della confessione "*contra se*" all'improbabile circostanza in cui una parte, che contesta la tesi dell'altra, e finisce per ammettere (per incantesimo, o per disguido) la versione dei fatti offerta dalla controparte. È necessario quindi distinguere, anche a questo proposito, i fatti storici e le loro risonanze; non è impensabile, anzi, è abbastanza frequente che chi nega le risonanze dei fatti (per es., i dubbi dell'altro), ammetta comunque i fatti che li provocavano (per es., i litigi preuziali e le rotture, magari anche i motivi di esse, ecc.)⁵².

Possono quindi avverarsi confessioni dal contenuto circoscritto, il cui valore è superiore a quello delle dichiarazioni a sé favorevoli; è vero che solo nelle cause di bene privato la confessione giudiziale fa prova piena, in quanto solleva l'altra parte dall'onere della prova. Il fatto che nelle cause di bene pubblico la legge non attribuisca alla confessione un suddetto valore, non significa che la confessione si risolva in una dichiarazione come le altre⁵³. Nelle cause di bene pubblico rimane intatto il fondamento psicologico della confessione (secondo il quale è difficile mentire contro se stesso); l'unica differenza tra le cause di bene privato e pubblico è che, in queste ultime, l'altra parte (quella favorita dalla confessione dell'avversario), non è esonerata dall'onere della prova (per cui, nell'esempio fatto, dovrà ancora addurre altri mezzi tesi a suffragare l'esistenza delle rotture del fidanzamento, nonostante siano state ammesse dalla controparte che nega poi l'esistenza dei dubbi che susseguivano a tali rotture).

c) *Precisazioni concettuali più importanti*

Le indicazioni fatte circa l'impostazione sistematica della prova, ci portano a concludere la riflessione sulla natura dottrinale del problema interpretativo nel suo versante concettuale. Le nozioni di prova piena, indizio, ammenicolo, circostanze, nonché quella più specifica riguardante gli "*elementa*" richiesti per avvalorare le dichiarazioni delle parti, risultano più articolate alla luce dei due presupposti sistematici sopra suggeriti.

Prova piena significa, secondo la dottrina, prova sufficiente. Sufficienza però, si badi bene, che va riferita alla ricostruzione del fatto giuridico (da provare in giudizio) e non ai singoli fatti storici che lo supportano⁵⁴. In questo senso, non desta meraviglia che il legisla-

⁵² La questione cui mi riferisco è diversa, seppure analoga, alla vecchia disputa dottrinale circa la divisibilità o meno della confessione qualificata; quest'ultima si riferisce piuttosto al rifiuto di una parte della confessione ad opera del giudice; i canonisti antichi ammettevano la divisibilità solo nelle cause criminali, mentre poi si ritenne possibile in tutte le cause; al riguardo, cfr. M. CABREROS DE ANTA, *Comentarios al código de derecho canónico III*, Madrid 1964, 555.

⁵³ Non mi sembra che ricondurre all'unico concetto di "dichiarazione" ogni affermazione della parte, come propone M. F. POMPEDDA, *Il valore ...* (cit. not. 1), 462, aiuti "ad evitare ogni equivoco", ma concordo sul fatto che sarebbe ancora peggio continuare a confondere la confessione con le dichiarazioni contro la validità del vincolo, contro il disposto del can. 1535.

⁵⁴ Sulla distinzione tra il "*thema probandum*" e l'oggetto specifico della prova, cfr. A. STANKIEWICZ, *Le caratteristiche ...* (cit. not. 40), 581.

tore, nonostante la maggiore fiducia accordata alla dichiarazione delle parti nella nuova legislazione, avverta espressamente che, in ogni caso, i soli risultati ottenuti con le dichiarazioni delle parti non sono sufficienti ad ottenere la prova piena, in quanto da soli non possono dimostrare con la richiesta ragionevolezza l'esistenza del fatto giuridico controverso. Se tale disposizione non deve meravigliare, non è perché appaia logico che il legislatore predisponga cautele di fronte all'attendibilità di quanto dicono i diretti interessati; simile interpretazione, tuttora presente in certa dottrina⁵⁵, non è rispettosa dei principi sottostanti alle norme che, come già avvertito, obbligano a sbarazzarsi di gratuiti sospetti sulla veridicità delle parti.

Se la norma in parola non deve stupire ciò si deve al semplice fatto che, una tale efficacia, vale a dire il riconoscimento dell'idoneità di un unico mezzo istruttorio a ricostruire da solo il fatto giuridico, non viene in realtà accordato ai risultati raggiunti con l'espletamento di un unico mezzo di prova, qualunque esso sia. Basti pensare al valore dei documenti pubblici la cui efficacia probatoria merita un'alta considerazione nella legge. Nonostante ciò, il can. 1541 stabilisce che i documenti pubblici fanno piena fede ma solo di ciò che costituisce il loro contenuto diretto e principale, e sempre che non vi siano argomenti evidenti dai quali si evinca il contrario di quanto il documento attesta. In ogni caso, anche in mancanza di tali argomenti, a nessuno sfugge che il contenuto diretto di un documento pubblico, quanto meno nelle cause che hanno per oggetto un difetto o vizio di consenso, non è mai equivalente al fatto giuridico controverso nel processo, ma solo alla percezione che di esso ha ricevuto il pubblico ufficiale, estensore del documento. Ciò rende impossibile limitare l'indagine sul difetto di consenso all'analisi del documento pubblico. Tale situazione si ripresenta in forma analoga quando l'indagine verte sull'esistenza di un impedimento non dispensato o di un difetto di forma; il legislatore riconosce la possibilità di accertare ciò documentalmente, addirittura in un'unica istanza e affidando la decisione ad un giudice monocratico, ma solo se tale documento risulta inoppugnabile (can. 1686).

In questo senso, l'insufficienza stabilita dal legislatore sulla possibilità di attribuire alle sole dichiarazioni delle parti l'efficacia di prova piena del fatto giuridico controverso non appare diversa rispetto agli altri mezzi di prova. Anzi, se di diversità si vuol parlare, questa ha solo significato positivo in quanto, a differenza degli altri mezzi istruttori, il legislatore indica espressamente la possibilità di superare l'insufficiente efficacia della dichiarazione delle parti ricavando la prova piena da "*alia elementa*" di conferma e non solo o necessariamente da altre prove confermatrici che, se vi fossero, renderebbero superflua questa disposizione⁵⁶.

Considerando che l'accertamento del fatto giuridico è questione collegata ma in sé diversa dall'accertamento dei fatti storici principali o secondari oggetto della prova, la norma che stabilisce l'insufficienza della dichiarazione delle parti in merito alla prova piena del fatto giuridico non ha altro significato che dichiarare illegittima l'eventuale limitazione dell'indagine alle sole dichiarazioni delle parti⁵⁷. In altre parole, l'insufficienza in questione, più che un limite di valutazione specifico (che comunque non è assoluto) stabilisce, a mio avviso, un divieto di procedura, non consentendo cioè di prescindere dalla produzione di altre prove per ricostruire il fatto controverso, accontentandosi del solo contributo delle parti. Un divieto che ritengo sempre cogente, ma che in sé stesso è indipendente dalla valu-

⁵⁵ Trovo un certo retaggio della diffidenza verso le parti in T. G. DORARI, *sub can. 1530* (cit. not. 1), il quale afferma che il senso comune insegna che quanto dice una parte, se non trova riscontro in altri elementi, non può avere efficacia di prova piena in un sistema giudiziale serio; l'Autore comunque puntualizza che questo canone risponde invece all'esperienza inversa, vale a dire, al fatto che le parti ("a volte") dicono la verità.

⁵⁶ Sulla differenza tra la categoria costituita dagli "*elementa*" e quella delle "*prove*" ritorneremo in seguito, cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale* ... (cit. not. 1), 391-392.

⁵⁷ Cfr. J. L. ACEBAL, *Valoración* ... (cit. not. 1), 329, il quale avverte dell'illegittimità di ricorrere al teste sulla credibilità o ad altri elementi come una via più rapida per raggiungere la prova piena.

tazione, dalla possibilità cioè di acquisire la prova piena dalla dichiarazione delle parti suffragata da "*alia elementa*". Concordo quindi con chi avverte che il ricorso al teste di credibilità (quale "*elementa*" espressamente indicato per le cause matrimoniali) non ha carattere sostitutivo nell'indagine ma suppletivo nella valutazione, come dimostra il tenore letterale del can. 1679⁵⁸.

Diversa considerazione merita la nozione di prova piena se, anziché al fatto giuridico, viene riferita ai singoli fatti storici ed alle ripercussioni dei medesimi nell'animo dei dichiaranti. La dichiarazione delle parti, analizzata alla luce delle regole di valutazione delle prove libere (can. 1572), può permettere, in diverso grado, che si raggiunga piena prova sui singoli fatti storici che, a loro volta, consentono di trarre regole inferenziali circa la fondatezza del fatto giuridico⁵⁹. Orbene, in rapporto al fatto giuridico controverso, questi fatti storici sono come le parti di un tutto e ricevono la qualifica di indizi, che potranno essere confermativi del fatto giuridico principale se ad esso risultano adeguatamente connessi. Gli indizi debbono essere certi⁶⁰ e difficilmente si è costretti a ricavare la morale certezza sull'oggettiva esistenza di uno o più indizi solo ed esclusivamente dalla dichiarazione di una o entrambe le parti, specialmente se si procede a stabilire la richiesta oggettività dell'indizio con una saggia applicazione delle regole di valutazione intrinseche ed estrinseche, e con adeguato riferimento ai criteri di cui al can. 1572.

L'oggettiva certezza sugli indizi, come avvertiva Pio XII, può condurre alla morale certezza sulla fondatezza del fatto giuridico⁶¹. In fin dei conti gli indizi sono gli elementi costitutivi di quelle che la giurisprudenza qualifica come "prove indirette": l'avversione, nei casi di "*metus*"; la "reazione", nelle diverse fattispecie di "*error*" e nella "*conditio*"; il rapporto tra "*causa simulandi*" e "*causa contrahendi*", nei casi di esclusione; ecc. Una ricostruzione ragionevole e oggettiva degli indizi può senz'altro produrre la prova piena sul fatto principale, pur quando quest'ultimo sia stato riferito in modo singolare e quasi prevalente solo dalle parti.

Meno chiara risulta la nozione di ammennicolo. Gli Autori concordano nell'utilizzare il concetto di "prova ammennicolare" per indicare un sostegno o sussidio delle prove vere e proprie, per cui gli ammennicoli sono denominati prove semipiene o imperfette⁶². Si può pensare che l'imperfezione risieda in un difetto dell'ammennicolo relativo ai requisiti richiesti dalla legge per l'acquisizione dei diversi mezzi di prova⁶³, ma per la maggioranza degli Autori l'imperfezione riguarda l'insufficienza dell'ammennicolo a dimostrare il fatto giuridico in modo pieno; orbene, nonostante non possa da sola produrre la prova piena, oggi

⁵⁸ Cfr. P. BIANCHI, *È più facile ...* (cit. not. 1), 400.

⁵⁹ Cfr. M. TARUFFO, *La prova dei fatti giuridici. Nozioni generali*, Milano 1992, 429; A. STANKIEWICZ, *Le caratteristiche ...* (cit. not. 40), 582.

⁶⁰ La definizione di "indizio" risulta pacifica in dottrina e agevolata dalle norme sulle presunzioni che avvertono della necessaria connessione dell'indizio con il fatto presunto (can. 1584), nonché della richiesta certezza sulla sua esistenza (can. 1586).

⁶¹ Cfr. PIO XII, *Allocutio R. Rotae*, 1 ottobre 1942, in AAS 34 (1942), 340, il quale avvertiva chiaramente che «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. Per tal modo non si compie in nessuna guisa un passaggio dalla probabilità alla certezza ... ma si tratta dalla simultanea presenza di tutti questi singoli indizi».

⁶² Per tutti, cfr. I. GORDON, *De iudiciis in genere II. Pars dynamica*, Romae 1972, 36, il quale definisce l'ammennicolo "*sustentaculum seu adiutorium*".

⁶³ Questa interpretazione sembra possibile ai sensi dell'attuale can. 1527 che stabilisce l'ammissione nel processo di "*cuiuslibet probationes*", inciso che risulta nuovo rispetto al parallelo can. 1749 del Codice anteriore, e che permette di proporre prove "atipiche", vale a dire, diverse da quelle espressamente previste nel Codice, oppure le stesse prove tipiche senza però osservare, per impossibilità, le norme codicistiche sulla loro acquisizione, per cui non producono "prova piena" o sufficiente; tali sarebbero, per esempio, i documenti di cui non è possibile presentare l'originale o copia autenticata (come richiede il can. 1544).

non è più ammissibile attribuire la qualifica di ammennicolo (anziché di prova) alla dichiarazione delle parti, come faceva la dottrina e giurisprudenza anteriore, in rapporto anche al loro contenuto favorevole alla nullità del matrimonio⁶⁴.

Forse per questa ragione, il concetto di ammennicolo viene ricondotto da diversi Autori alle circostanze di fatto che, pur non direttamente connesse con il fatto principale, possono avvalorare la sua esistenza⁶⁵. Il can. 1536 stabilisce infatti che il giudice valuti le dichiarazioni delle parti alla luce delle circostanze della causa, mentre nella norma speciale sulle cause di nullità (can. 1679), anziché richiamare la valutazione delle circostanze, si richiede il confronto delle dichiarazioni con gli indizi e ammennicoli. La considerazione degli ammennicoli come concetto equivalente a quello delle circostanze avrebbe quindi come fondamento il silenzio del legislatore sulle "circostanze" e la sostituzione di tale concetto con quello degli ammennicoli nella norma speciale sulla valutazione delle dichiarazioni delle parti nelle cause di nullità.

Comunque, l'equivalenza tra i concetti di ammennicolo e circostanze non è esente da difficoltà⁶⁶. Infatti, ai sensi del can. 1536, il giudice deve valutare le confessioni e dichiarazioni alla luce delle circostanze della causa; da un'analisi letterale sembra evincersi che le circostanze, da tenere presenti sempre nel valutare le dichiarazioni delle parti, non sono ancora sufficienti per attribuire a queste l'efficacia di prova piena o sufficiente a dimostrare il fatto giuridico controverso, richiedendo quindi ulteriori elementi idonei ad avvalorarle⁶⁷. Ciò rende discutibile l'equivalenza tra i concetti di "circostanze" e "ammennicoli", ed in ogni caso non consente di ritenere del tutto coincidenti il concetto di "circostanze della causa" e quello degli "elementi rafforzativi" della dichiarazione delle parti, di cui al can. 1536 § 2.

Le riferite difficoltà impongono ulteriori puntualizzazioni. Bisogna innanzi tutto distinguere, tra le circostanze, quelle che riguardano lo svolgimento del processo e le circostanze del matrimonio. Tale distinzione, oltre che nella logica delle cose, trova fondamento nella legge. Infatti, la differenza tra le circostanze del processo e quelle del matrimonio può dirsi analoga alla distinzione stabilita al can. 1472 tra gli atti del processo (relativi allo svolgimento del giudizio) e gli atti della causa (quelli relativi al merito); inoltre, la distinzione delle diverse specie di circostanze risponde alla considerazione che il legislatore riserva alle "*adiuncta personarum*" e alle "*adiuncta rerum*" al can. 1573; entrambi i tipi di circostanze, esaminate congiuntamente (*rerum "et" personarum*) possono superare la regola di prova legale, stabilita in quel canone, circa l'inefficacia di prova piena che incombe sull'«*unius testis*»⁶⁸.

⁶⁴ Sulla dottrina anteriore, cfr. J. L. ACEBAL, *Valoración* ... (cit. not. 1), 323; sulla giurisprudenza anteriore al Codice, nonché su quella che dopo la sua promulgazione continua a qualificare come "ammennicolo" la dichiarazione della parte contraria alla validità del matrimonio, cfr. M. F. POMPEDDA, *Il valore* ... (cit. not. 1), 465.

⁶⁵ Questa definizione degli ammennicoli, offerta da C. TRICERRI, *sub can. 1679* ... (cit. not. 38), 959, è accettata e citata da P. BIANCHI, *È più facile* ... (cit. not. 1), 402, sebbene quest'ultimo Autore, richiamandosi al can. 1586, sulle presunzioni, afferma che anche gli ammennicoli debbono avere connessione diretta con il fatto principale, sminuendo così il valore degli ammennicoli riferiti alle circostanze delle persone (come l'immatrità o areligiosità) e compromettendo la distinzione tra "ammennicolo" e "indizio" (unico concetto direttamente compreso nella norma sulle presunzioni e unico che riguarda l'esigenza della connessione con il fatto principale).

⁶⁶ Lo stesso Tricerri (cfr. not. 65), appare piuttosto ambiguo in quanto afferma che i concetti di ammennicolo e circostanze sono equivalenti nel can. 1679, ma allo stesso tempo avverte che gli ammennicoli sono circostanze di fatto mentre le "*circumstantiae*" sono elementi attinenti le persone, i tempi, l'ambiente, i luoghi, definizione alquanto discutibile ai sensi del can. 1573 che riferisce il concetto di "circostanza" (utilizzando il termine "*adiuncta*" e non "*circumstantiae*", come tra l'altro fa il can. 1536), sia alle persone ("*adiuncta personarum*"), sia alle cose ("*adiuncta rerum*").

⁶⁷ Ciò afferma in modo forse troppo apodittico J. L. ACEBAL, *Valoración* ... (cit. not. 1), 325, in quanto, come dirò in seguito, bisogna distinguere a mio avviso diversi tipi di circostanze.

⁶⁸ Anche M. F. POMPEDDA, *Il valore* ... (cit. not. 1), 463, ricorre al can. 1573 per spiegare il senso insieme oggettivo e soggettivo degli elementi rafforzativi richiesti per avvalorare le dichiarazioni delle parti.

Nelle cause matrimoniali è prassi comune riferirsi alle circostanze antecedenti, concomitanti e susseguenti al matrimonio, quale completamento del sillogismo probatorio e delle motivazioni. All'interno del sillogismo probatorio le circostanze del matrimonio sono solitamente l'elemento meno discusso e più oggettivo, sul quale si riscontra maggiore concordanza, fino a raggiungere un grado di certezza che può dirsi superiore alla certezza morale. Allora, solo in forza della distinzione tra fatti storici e fatto giuridico si può sostenere che le circostanze hanno valore ammennicolare o di sostegno, producendo certezza semipiena o imperfetta sull'effettiva esistenza del fatto giuridico. Invece, la certezza sull'esistenza delle circostanze in sé, vale a dire, dei fatti storici che le configurano, non proviene da prove imperfette, ma dalla normale applicazione dei criteri di valutazione. Poiché sulle circostanze del matrimonio si raggiunge spesso una certezza molto elevata, nella prassi si ricorre al principio "*facta sunt verbis validiora*". Allora, con indipendenza da quanto sia tecnicamente corretta l'equivalenza tra i concetti di "ammennicoli" (di cui al can. 1679) e di "circostanze della causa" (di cui al can. 1536), sarebbe disancorato dalla prassi costante sostenere che le circostanze del matrimonio non siano sufficientemente rilevanti ad avvalorare la dichiarazione delle parti⁶⁹.

Diversa considerazione si deve fare se, anziché alle circostanze del matrimonio, si pensa alle circostanze del processo e delle persone, utili solo ad accertare l'attendibilità soggettiva, la volontà cioè di dire la verità. Dalla veridicità soggettiva non discende in modo automatico l'attendibilità oggettiva, vale a dire, la capacità di ricostruire la verità, di stabilire cioè una verità sufficiente e soddisfacente secondo la certezza richiesta nel foro esterno. Orbene, l'accertamento della credibilità soggettiva è indispensabile; nelle cause di nullità, oltre che dal comportamento processuale, tale accertamento si deve fare, nella misura in cui sia necessario e possibile, ricorrendo al teste di credibilità, che non sostituisce l'esperimento di altre prove né il confronto della dichiarazione della parte con gli indizi e gli altri ammennicoli, vale a dire, con le circostanze del matrimonio. In questo senso, le sole circostanze del processo, relative cioè al comportamento processuale della parte, sono insufficienti per attribuire efficacia di prova piena alla sua dichiarazione.

Si potrebbe quindi interpretare il disposto dei cann. 1536 e 1679 in questo modo: quando la dichiarazione della parte sul motivo di nullità non è avvalorata direttamente da altre prove, può comunque raggiungere l'efficacia di prova piena se, insieme alle circostanze della causa (del matrimonio) si aggiungono conferme indirette tramite l'accertamento di altri indizi che permettono di presumere l'esistenza del fatto principale controverso; le circostanze del matrimonio sono ricostruibili solitamente con facilità, richiamando il criterio della concordanza tra i diversi deponenti, mentre gli indizi sono ricavabili dalla normale disamina dell'insieme delle prove e degli atti, utilizzando il criterio della coerenza intrinseca, e considerando la logica diversa conoscenza che sui singoli indizi può avere ognuno dei dichiaranti. Le circostanze del matrimonio e gli indizi (o prove indirette) possono offrire elementi di conferma sufficienti.

Ritengo del tutto eccezionale che, sulle circostanze del matrimonio e sull'effettiva sussistenza degli indizi, le dichiarazioni delle parti non possano essere confortate da quanto emerso in altre prove, specie se all'individuazione degli indizi e delle circostanze si procede con una rigorosa applicazione delle regole di valutazione probatoria, distinguendo i fatti e le risonanze e rispettando la logica superiorità (logica, non assoluta) delle dichiarazioni coincidenti delle parti. Ciò potrebbe accadere solo se non vi fossero nemmeno altre fonti di prova indiretta o se ci fosse assoluto contrasto tra le parti nel riferire le circostanze e gli indizi, fino al punto di non permettere di ricostruire le une e gli altri con sufficiente oggettività, nonostante il ricorso dinamico al confronto tra le parti. Si noti che, in entrambi i casi, il problema non sarebbe l'assenza di indizi o circostanze, ma l'impossibilità di trovare riscontro a quanto, su di essi, dicono una o entrambe le parti.

⁶⁹ In questo senso, sull'insufficienza cioè delle circostanze del matrimonio, ritengo "apodittica" l'affermazione di Acebal (riportata sub nota 67).

In tali ipotesi, non trovo comunque aderenti alla nuova legge le risposte sbrigative sull'impossibilità di accertare giudizialmente il caso, invitando a rassegnarsi a soluzioni di coscienza, ritenendo insalvabile la discutibile distinzione tra coscienza vera e coscienza soggettivamente certa⁷⁰. L'accertamento oggettivo è giudizialmente irrinunciabile; la novità del Codice però è appunto l'aver permesso di stabilire l'oggettiva certezza sul fatto ricorrendo ad un sussidio che verte invece sull'attendibilità soggettiva delle parti. È allora che hanno ingresso altri sussidi di prova, altri elementi o ammenicoli, intesi nel senso di "*adiuncta personarum*" (can. 1573) e di "circostanze del processo" (can. 1472).

Sul particolare, è pressoché pacifico in dottrina⁷¹ che gli *elementa* non sono prove in quanto l'adeguato utilizzo del criterio della concordanza tra le prove e la dichiarazione delle parti, può produrre la prova piena sul fatto principale. Il problema si presenta solo se le altre prove non confermano quanto detto dalle parti su tale fatto; in tale situazione, i punti discussi tra gli Autori riguardano l'identità o diversità tra gli "*elementa*" rafforzativi della dichiarazione delle parti e le circostanze della causa, gli indizi e gli ammenicoli. Per alcuni, gli indizi e ammenicoli sono semplicemente una concretizzazione di tali elementi per le cause di nullità, insieme al teste di credibilità⁷². Quest'ultimo è certamente uno degli elementi di cui al can. 1536, come espressamente fu indicato dalla Commissione di revisione del Codice⁷³; tale indicazione porta altri Autori a riservare al solo teste di credibilità la natura di "*elemento*", aggiungendo che tale testimonianza non è sufficiente ad avvalorare la dichiarazione delle parti se non vi è certezza oggettiva su altri indizi e ammenicoli, facendo intendere che la certezza su questi ultimi non può provenire a sua volta dalle sole dichiarazioni delle parti⁷⁴.

Non ritengo logico interpretare la norma speciale del can. 1679 come una specificazione riduttiva del can. 1536, dove per la valutazione della dichiarazione delle parti per riconoscere la prova piena si stabilisce di ricorrere ad "*alia elementa*" al plurale. L'interpretazione riduttiva non appare fondata perché il legislatore, nella norma speciale, rimanda appositamente alla norma generale, cosa che non usa fare quando, in merito ad altre materie (per es. la competenza), intende escludere le cause di nullità dalla normativa generale. Perciò, il

⁷⁰ Non condiviso tale distinzione, richiamata da P. BIANCHI, *È più facile ...* (cit. not. 1), 410 e che l'Autore sembra fondare in un elemento tutt'altro che certo, vale a dire, che della «verità oggettiva (...) fa parte (...) la normativa che la comunità dà per i suoi fedeli». La normativa di natura esclusivamente positiva non può dirsi faccia parte della verità oggettiva, né tantomeno che si collochi nei confronti della verità oggettiva alla pari dei convincenti sinceri dei fedeli. Nella materia che ci occupa, l'unico principio oggettivo e vero è la necessità di raggiungere la certezza morale prima di decidere, in quanto la certezza morale nel decidere è un principio di diritto naturale e non positivo; invece, che il legislatore stabilisca mezzi per raggiungere tale certezza o eventuali divieti sulla possibilità di arrivare alla medesima con qualcuno dei mezzi di prova, è disciplina meramente positiva; cfr. sul punto anche J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho ...* (cit. not. 1), 139.

⁷¹ Contrario a questo indirizzo quasi unanime risulta M. P. HILBERT, *Le dichiarazioni delle parti nel processo matrimoniale* in *Periodica* 84 (1995), 751, il quale afferma che le dichiarazioni delle parti «solo insieme ad altre prove, testimonianze, documenti, perizie, possono avere piena forza provante». A differenza della quasi unanimità raggiunta in dottrina, nelle sentenze rotali si ritrova la confusione tra gli "*elementa*" e le altre prove, giungendo ad affermare che "*quocumque in casu* "è espressamente vietato al giudice di attribuire alle confessioni giudiziali valore di prova piena" ... *nisi alia elementa accedant, ...; inter elementa probationis principem locum tenent testes, documenta, peritiae ... At cum probationes quae adduci possunt nullo genere circumscribantur* (can. 1527), *cordatus iudex etiam elementa non recensita considerare potest ac debet* sent. diei 18 decembris 1990 coram Giannecchini, in *ARRT* 82 (1990), 859-860.

⁷² In tal senso si esprimono C. TRICERRI, *sub can. 1679 ...* (cit. not. 38), 959, e R. BURKE, *La confessio ...* (cit. not. 1), 19.

⁷³ Cfr. *Communicationes* 11 (1979), 263.

⁷⁴ Questo sembra essere il pensiero di P. BIANCHI, *È più facile ...* (cit. not. 1), 400, il quale afferma, da una parte che, per le cause di nullità, al can. 1679 viene «specificato in cosa consistano questi elementi: essi constano innanzi tutto di indizi e ammenicoli e, se possibile, di testimonianze circa la credibilità delle parti stesse» (*Ib.*, 401); indirettamente però sembra negare che indizi e ammenicoli siano solo elementi, in quanto più tardi li rapporta alle presunzioni, che sono vere prove (*Ib.*, 402); inoltre, dal caso pratico riportato nell'articolo, appare evidente che, per l'Autore, gli indizi e gli ammenicoli non possono a loro volta provenire dalla sola dichiarazione delle parti (*Ib.*, 403), a differenza di quanto disponeva l'Istruzione per la Svezia data dal S. Ufficio (cit. not. 17).

teste sulla credibilità non esaurisce la categoria degli *elementa* che possono avvalorare la dichiarazione delle parti. Pur essendo necessario il confronto con gli indizi e le circostanze del matrimonio, non si può affermare che sia esclusa la possibilità di ricavare la certezza sui medesimi dalla sola dichiarazione delle parti, nelle improbabili ipotesi in cui non vi sia conferma degli indizi e delle circostanze del matrimonio in altre prove. In quei casi, la deposizione della parte può produrre prova piena se avvalorata da elementi che dimostrano la sua veridicità soggettiva⁷⁵.

Poiché il sussidio teso ad accertare la credibilità soggettiva deve essere a sua volta oggettivo, ritengo che dinanzi ad una versione dei fatti non confermata da prove indirette, o dinanzi a versioni contrastanti tra le parti, non sarebbe sufficiente la domanda generale, rivolta agli altri deponenti, sulla credibilità delle parti. Non a caso il legislatore, sebbene solo nella misura del possibile, stabilisce il ricorso al teste di credibilità quale sussidio specifico; la testimonianza di costui non potrà essere generica ma concreta, vale a dire, dimostrativa del fondamento del suo personale giudizio circa l'attendibilità di ognuna delle parti. Credo che il giudizio del teste debba poggiare su quelle questioni che la dottrina ha individuato come possibili elementi rafforzativi della dichiarazione⁷⁶. In attesa che una giurisprudenza costante permetta di individuare con maggiore certezza altri elementi, ritengo che le proposte dottrinali siano valide, in quanto fondate nelle norme intercodicali sulla materia.

Un primo tipo di elementi sarebbe costituito dagli antecedenti familiari di ognuna delle parti, nonché dai riscontri circa la loro moralità e religiosità; un altro elemento riguarda la considerazione degli effetti da raggiungere con la sentenza, sottolineando la maggiore credibilità quando tali effetti sono esclusivamente canonici e motivati in coscienza⁷⁷. In questo senso, atteso il rilievo della dimensione dialogica della verità e del discernimento giudiziale e spirituale, mi sembra interessante un altro degli elementi proposti, consistente nell'esame circa l'atteggiamento avuto dalla parte nel corso del processo, in concreto, le reazioni di fronte alle verità avverse, sia alla propria persona, sia alla propria tesi processuale⁷⁸; infine, ulteriore elemento che ritengo utile sempre ma che considero indispensabile nei casi in cui non vi sia un'altra fonte per la prova piena, riguarda l'esame della personalità, alla cui indagine seria non si deve mai rinunciare.

⁷⁵ La possibilità di rimettersi esclusivamente alla dichiarazione della parte, insieme all'elemento di credibilità soggettiva offerto da un teste, era prevista nell'Istruzione data dal S. Ufficio per la Svezia (cit. not. 17) dove, pur richiamando l'utilità delle presunzioni (nn. 8 e 11), nulla si diceva su altri mezzi di prova da cui ricavarle che fossero diversi dalla stessa dichiarazione delle parti; non solo, per la credibilità che meritava la conversione in sé, suffragata dal teste di credibilità (n. 12), si disponeva il giuramento suppletorio dell'attore «quando cetera adminicula desint» (n. 11); anzi, il maggiore affidamento alla dichiarazione attorea, per le ragioni spirituali annesse alla conversione, è alla base dell'avvertimento rivolto al giudice, di ponderare cioè, se l'eventuale contrarietà del convenuto non fosse dovuta a ragioni soggettive contrarie alla verità dei fatti (n. 12). Sarebbe utile che la futura Istruzione sui processi di nullità oltre al can. 1679, riportasse anche il can. 1536.

⁷⁶ Non si deve confondere il fondamento della testimonianza di credibilità che offre il teste, con la credibilità riguardante il teste stesso, sebbene non sia facile distinguere entrambe le questioni; non sono comunque d'accordo sul fatto che l'attendibilità dei testi di credibilità sia legata alla "figura morale" o alla "funzione che esercitano soprattutto nella comunità cristiana", come pensa P. BIANCHI, *È più facile ...* (cit. not. 1), 401, né tanto meno concordo sul fatto che il teste della credibilità «deve aver potuto ... mettere per così dire alla prova la moralità e la attendibilità della persona»; piuttosto, al teste di credibilità si chiede di "dare prova fondata" dell'attendibilità della parte, ma ciò nulla ha a che fare con aver potuto "mettere alla prova" tale attendibilità bensì con averla potuta constatare in base a elementi concreti.

⁷⁷ Cfr. F. MORRISEY, *Les interrogations ...* (cit. not. 1), 373; M. F. POMPEDDA, *Il valore ...* (cit. not. 1), 449; entrambi i tipi di elementi sono direttamente fondati e rapportabili alla più volte citata Istruzione del S. Ufficio (cit. not. 17). Meno fondato in quelle norme, nonché alquanto ambiguo e rischioso, perché carente di concreto riscontro oggettivo è un terzo elemento indicato da questi due Autori, vale a dire, «l'esperienza del giudice: chi ha giudicato centinaia di cause può utilizzare i dati generali della psicologia per aiutarsi a prendere una decisione sul caso singolo» (cfr. M. F. POMPEDDA, *ib.*).

⁷⁸ Cfr. J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho ...* (cit. not. 1), 140; J. L. ACEBAL, *Valoración ...* (cit. not. 1), 333; trovo che questo elemento sia fondato nel n. 9 dell'Istruzione del S. Ufficio (cit. not. 17), dove si stabiliva «si casus ferat» l'ulteriore convocazione e confronto tra le parti.

3. Conclusioni principali

Da quanto esposto nei punti precedenti si possono trarre alcune conclusioni per favorire una migliore ricezione della novità racchiusa nell'attuale Codice sulle dichiarazioni delle parti; è possibile che tali conclusioni siano utili nel tentativo di risolvere, non certo in forma definitiva, i tre problemi interpretativi che, in tema di valutazione di questa prova, sembrano più complessi e tuttora aperti.

Una prima conclusione risiede nella necessità di utilizzare un linguaggio più corretto dal punto di vista tecnico, distinguendo adeguatamente i quattro tipi di dichiarazione cui la legge attribuisce natura di prova, escludendo da tale categoria altre dichiarazioni che, pur rientranti tra gli "*acta*", non possono essere equiparate ai "*probata*", vale a dire, agli strumenti di indagine. Questa categoria è riservata alle dichiarazioni a sé favorevoli e alle confessioni "*contra se*", siano entrambe giudiziali o extragiudiziali.

In secondo luogo, non sembra corretto applicare le riferite tipologie all'intera deposizione della parte, considerata in via generale; appare, invece, necessario farlo in rapporto alle singole risposte date dalle parti circa ognuno dei fatti storici oggetto dell'indagine; ciò impone di adoperare un metodo articolato e diversificato, sia nell'interrogare che nel valutare le risposte, in modo da pervenire, con maggiore sicurezza, alla ricostruzione dei differenti fatti che sottostanno alla vicenda con criteri altrettanto diversificati.

Una terza conseguenza, vincolata alla riferita diversificazione, riguarda il bisogno di puntualizzare la reale portata della libertà del giudice nel valutare i diversi tipi di dichiarazioni delle parti. Puntualizzazione che trova un primo fondamento nella superiorità morale riconosciuta dalla legge a questo strumento di indagine, sia per rispetto alla dignità delle persone, che non consente pregiudizi gratuiti di mendacità o collusione, sia soprattutto in considerazione della natura dei fatti e della diversa risonanza dei medesimi. Ciò obbliga a ricostruire i fatti dando prevalenza alla versione offerta dalle parti quando è oggettivamente condivisa, distinguendo con precisione, in merito ad altre prove, ciò che risulta ignorato da ciò che risulta contraddetto espressamente o implicitamente.

In quarto luogo, si deve tenere presente che il riscontro di una versione comune in entrambe le parti può essere diretto, proveniente cioè da dichiarazioni concordi sui fatti, favorevoli ad una pretesa processuale condivisa da entrambi. Quando la pretesa processuale è contrastante, la ricostruzione comune dei fatti può essere indiretta, provenire cioè dall'ammissione giudiziale o extragiudiziale di fatti a sé sfavorevoli, tramite la confessione⁷⁹, non già del fatto giuridico controverso ma dei differenti fatti storici che lo supportano; in questo senso, la confessione giudiziale di un fatto, anche nelle cause di bene pubblico, riveste un grande valore, pur non liberando dall'onere della prova; infatti, anche in queste cause rimane il fondamento psichico della confessione per cui, sul fatto confessato, il giudice può ricavare una certezza ed oggettività maggiore, pur non essendo autorizzato a concludere l'indagine senza ricorrere ad altri mezzi di prova⁸⁰.

⁷⁹ Ritengo che nella prassi e nella giurisprudenza si debba rispettare la definizione di confessione di cui al can. 1535, e mi auguro che la futura Istruzione sia fedele a tale concetto nelle cause di nullità, essendo convinto che dietro la confusione terminologica si nasconde un misconoscimento dei criteri di valutazione che sono cogenti per il giudice, nonostante il principio di valutazione libera.

⁸⁰ Poco logico mi sembra quanto afferma J. L. ACEBAL, *Valoración ...* (cit. not. 1), 328, il quale riconosce che, pur non esistendo differenza formale tra la valutazione della confessione e delle dichiarazioni a sé favorevoli nelle cause di bene pubblico (perché entrambe rimesse alla discrezionalità del giudice), avverte che esiste comunque differenza materiale (perché l'esperienza insegna che è difficile mentire contro di sé), ma solo nel caso di confessione dell'attore, mentre nel caso di confessione del convenuto, per il pericolo di collusione, non ritiene che confessione e dichiarazione a sé favorevole abbiano speciali differenze; credo che a tale conclusione si possa arrivare solo escludendo la ragionevole individuazione di confessioni circoscritte a determinati fatti, pur mantenendo una posizione contraria alla tesi dell'attore; posizione che rende molto improbabile il pericolo di collusione tra le parti sul fatto confessato.

Altrettanto si dica sul riscontro di eventuali confessioni extragiudiziali che producono una certezza ancora maggiore in forza del tempo non sospetto a cui risalgono. La confessione extragiudiziale consiste nel riconoscimento, fatto dalla parte, circa fatti contrari alla sua posizione nel processo, contraddicendo quindi alla sua dichiarazione giudiziale, la cui attendibilità sarebbe così compromessa dalla mancanza di coerenza intrinseca. Orbene, il giudice deve valutare l'attendibilità della fonte che nel processo riferisce la confessione extragiudiziale della parte, offrendo a quest'ultima l'opportunità di chiarire le discordanze tra quanto ha detto nel processo e quanto disse in tempi non sospetti. Se tali spiegazioni fanno riferimento ad eventuali errori, timori o minacce sofferti dalla parte, le confessioni extragiudiziali non hanno valore né possono essere adottate dal giudice per minare l'attendibilità della dichiarazione giudiziale. Senza queste o altre spiegazioni plausibili delle discordanze, accettabili in forza della logica intrinseca alle cose, quanto detto in periodo non sospetto deve prevalere sulla dichiarazione giudiziale.

In mancanza di una ricostruzione comune dei fatti, diretta o indiretta, ad opera delle parti, è necessario valutare il grado di conferma che dell'una o dell'altra versione si possa ricavare dall'applicazione delle regole di valutazione stabilite per le testimonianze al can. 1572, con il tentativo di pervenire quanto meno all'oggettiva ricostruzione degli indizi e delle circostanze del matrimonio. Le eventuali confidenze dei fatti, rilasciate in periodo non sospetto, conformano la dichiarazione extragiudiziale che avvalora quanto la parte riferisce in giudizio. Sull'attendibilità della fonte che riferisce le eventuali dichiarazioni extragiudiziali delle parti, sia sui fatti principali, sia sugli indizi o circostanze, il giudice deve operare con il rigore richiesto dal riferito can. 1572.

Nell'improbabile ipotesi che la versione dei fatti offerta da una parte non trovi conferma in indizi e circostanze certe, sia per assenza dell'altra parte, sia per l'eventuale contraddizione di costei, sia per mancanza di altri mezzi di prova indiretta che siano oggettivamente certi, la certezza morale sull'oggettiva esistenza dei fatti riferiti da una sola delle parti è ancora possibile con il sussidio di altri elementi in grado di dimostrare con sufficiente oggettività l'attendibilità soggettiva della parte che dichiara. Il primo elemento è la testimonianza sulla credibilità, da utilizzare solo se è possibile e avente per oggetto una specifica dimostrazione della veridicità della parte in forza della sua storia familiare, della sua formazione religiosa e dell'effettivo impegno cristiano, della sua moralità. Elementi importanti sono anche la disponibilità dimostrata dalla parte durante il processo a cercare la verità, la capacità a riconoscere le verità avverse, permettendo così di stabilire se il motivo che sottostà all'iniziativa processuale può essere definito squisitamente come "motivo di coscienza". Infine, ma non per ultimo, un elemento da considerare è l'indagine circa la personalità della parte, accertando se quanto da essa riferito, sia sul fatto principale che fonda la nullità del vincolo, sia sugli indizi e le circostanze, risulti in linea con i tratti principali del proprio carattere o personalità. Questi elementi possono essere ricavati, oltre che dal teste di credibilità, da altri mezzi di prova, non esclusa la perizia psicologica, anche quando non si discute sull'incapacità.

p. Manuel Jesús Arroba Conde, C.M.F.
docente di diritto canonico processuale
Pontificia Università Lateranense

Relazione al Convegno Internazionale sull'attuazione del Concilio Vaticano II

L'ecclesiologia della Costituzione *Lumen gentium*

Nel tempo della preparazione al Concilio Vaticano II ed anche durante il Concilio stesso il Cardinale Frings mi ha spesso raccontato un piccolo episodio, che evidentemente lo aveva toccato profondamente. Papa Giovanni XXIII non aveva da parte sua fissato alcun tema determinato per il Concilio, ma aveva invitato i Vescovi del mondo a proporre le loro priorità, così che dalle esperienze vive della Chiesa universale emergesse la tematica di cui il Concilio si sarebbe dovuto occupare. Anche nella Conferenza Episcopale Tedesca si discusse su quali temi si dovessero proporre per la riunione dei Vescovi. Non solo in Germania, ma praticamente in tutta la Chiesa cattolica si era del parere che il tema dovesse essere la Chiesa: il Concilio Vaticano I interrotto innanzitempo a motivo della guerra franco-tedesca non aveva potuto condurre a termine la sua sintesi ecclesiologica, ma aveva lasciato un capitolo di ecclesiologia isolato. Riprendere le fila di allora e così cercare una visione globale della Chiesa appariva essere il compito urgente dell'imminente Concilio Vaticano II. Ciò emergeva anche dal clima culturale dell'epoca: la fine della prima guerra mondiale aveva portato con sé un profondo rivolgimento teologico. La teologia liberale orientata in modo del tutto individualistico si era eclissata come da se stessa, si era ridestata una nuova sensibilità per la Chiesa. Non solo Romano Guardini parlava di risveglio della Chiesa nelle anime; il Vescovo evangelico Otto Dibelius coniava la formula del secolo della Chiesa, e Karl Barth dava alla sua dogmatica fondata sulle tradizioni riformate il titolo programmatico di "*Kirchliche Dogmatik*" (dogmatica ecclesiale): la dogmatica presuppone la Chiesa, così egli spiegava; senza Chiesa non esiste. Fra i membri della Conferenza Episcopale Tedesca pertanto era ampiamente prevalente un consenso sul fatto che la Chiesa dovesse essere il tema. L'anziano Vescovo Buchberger di Regensburg, che come ideatore del *Lexikon für Theologie und Kirche* in dieci volumi, oggi alla sua terza edizione, si era conquistato stima e rinomanza molto al di là della sua diocesi, chiese la parola – così mi raccontava l'Arcivescovo di Colonia, – e disse: «Cari fratelli, al Concilio voi dovete innanzi tutto parlare di Dio. Questo è il tema più importante». I Vescovi rimasero colpiti; non potevano sottrarsi alla gravità di questa parola. Naturalmente non potevano decidersi a proporre semplicemente il tema di Dio. Ma un'inquietudine interiore è nondimeno rimasta almeno nel Cardinale Frings, che si chiedeva continuamente come potessimo soddisfare a questo imperativo.

Il senso della Chiesa: parlare di Dio

Questo episodio mi è ritornato in mente, quando lessi il testo della conferenza con la quale Johann Baptist Metz si congedò nel 1993 dalla sua cattedra di Münster. Di questo importante discorso vorrei citare almeno alcune frasi significative. Metz dice: «La crisi, che ha colpito il cristianesimo europeo, non è più primariamente o almeno esclusivamente una crisi ecclesiale... La crisi è più profonda: essa non ha affatto le sue radici solo nella situazione della Chiesa stessa: la crisi è divenuta una crisi di Dio». «Schematicamente si potrebbe dire: religione, sì – Dio no, ove questo no a sua volta non è inteso nel senso categorico dei grandi ateismi. Non esistono più grandi ateismi. L'ateismo di oggi può in realtà già di nuovo riprendere a parlare di Dio – distrattamente o tranquillamente –, senza intenderlo

veramente...». «Anche la Chiesa ha una sua concezione della immunizzazione contro le crisi di Dio. Essa non parla più oggi – come ad esempio ancora al Concilio Vaticano I – di Dio, ma soltanto – come ad esempio nell'ultimo Concilio – del Dio annunciato per mezzo della Chiesa. La crisi di Dio viene cifrata ecclesiologicamente». Parole del genere dalla bocca del creatore della teologia politica devono rendere attenti. Esse ci ricordano innanzi tutto giustamente che il Concilio Vaticano II non fu solo un Concilio ecclesiologico, ma prima e soprattutto esso ha parlato di Dio e questo non solo all'interno della cristianità, ma rivolto al mondo – di quel Dio, che è il Dio di tutti, che tutti salva e a tutti è accessibile. Forse che il Vaticano II, come Metz sembra dire, ha raccolto solo metà dell'eredità del precedente Concilio? Una relazione, che è dedicata all'ecclesiologia del Concilio, deve evidentemente porsi questa domanda.

Vorrei subito anticipare la mia tesi di fondo: il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, voleva proporre una ecclesiologia nel senso propriamente teologico, ma la recezione del Concilio ha finora trascurato questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesiologiche, si è gettata su singole parole di facile richiamo e così è restata indietro rispetto alle grandi prospettive dei Padri conciliari. Qualcosa di analogo si può peraltro dire a proposito del primo testo che il Vaticano II mise a punto – la Costituzione sulla Sacra Liturgia. Il fatto che essa si collocasse all'inizio, aveva dappprincipio motivi pragmatici. Ma retrospettivamente si deve dire che nell'architettura del Concilio questo ha un senso preciso: all'inizio sta l'adorazione. E quindi Dio. Questo inizio corrisponde alla parola della Regola benedettina: *Operi Dei nihil praeponatur*. La Costituzione sulla Chiesa, che segue poi come secondo testo del Concilio, la si dovrebbe considerare ad essa interiormente collegata. La Chiesa si lascia guidare dalla preghiera, dalla missione di glorificare Dio. L'ecclesiologia ha a che fare per sua natura con la liturgia. E quindi è poi anche logico che la terza Costituzione parli della Parola di Dio, che convoca la Chiesa e la rinnova in ogni tempo. La quarta Costituzione mostra come la glorificazione di Dio si propone nella vita attiva, come la luce ricevuta da Dio viene portata nel mondo e solo così diviene totalmente la glorificazione di Dio. Nella storia del postconcilio certamente la Costituzione sulla liturgia non fu più compresa a partire da questo fondamentale primato dell'adorazione, ma piuttosto come un libro di ricette su ciò che possiamo fare con la liturgia. Nel frattempo ai creatori della liturgia sembra che sia uscito di mente, occupati come sono in modo sempre più incalzante a riflettere come si possa configurare la liturgia in modo sempre più attraente, comunicativo, coinvolgendovi attivamente sempre più gente, che la liturgia in realtà è "fatta" per Dio e non per noi stessi. Quanto più però noi la facciamo per noi stessi, tanto meno attraente essa è, perché tutti avvertono chiaramente che l'essenziale va sempre più perduto.

Popolo di Dio: tema improprio

Per quanto concerne ora l'ecclesiologia di "*Lumen gentium*", sono innanzi tutto restite nella coscienza alcune parole chiave: l'idea di Popolo di Dio, la collegialità dei Vescovi come rivalutazione del ministero del Vescovo nei confronti del primato del Papa, la rivalutazione delle Chiese locali nei confronti della Chiesa universale, l'apertura ecumenica del concetto di Chiesa e l'apertura alle altre religioni; infine la questione dello stato specifico della Chiesa cattolica, che si esprime nella formula secondo cui la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, di cui parla il Credo, «*subsistit in Ecclesia catholica*»: lascio questa formula qui dapprima non tradotta, perché essa – come era previsto – ha trovato le spiegazioni più contraddittorie – dall'idea che qui si esprima la singolarità della Chiesa cattolica unita al Papa fino all'idea che qui sia stata raggiunta un'equiparazione con tutte le altre Chiese cristiane e la Chiesa cattolica abbia abbandonato la sua pretesa di specificità. In una prima

fase della recezione del Concilio domina insieme con il tema della collegialità il concetto di Popolo di Dio, che compreso assai presto totalmente a partire dall'uso linguistico politico generale della parola popolo, nell'ambito della teologia della liberazione fu compreso con l'uso della parola marxista di popolo come contrapposizione alle classi dominanti e più in generale ancora più ampiamente nel senso della sovranità del popolo, che ora finalmente sarebbe da applicare anche alla Chiesa. Ciò a sua volta diede occasione ad ampi dibattiti sulle strutture, nei quali fu interpretato a seconda della situazione in modo più occidentale come "democratizzazione" ovvero più nel senso delle "Democrazie popolari" orientali. Lentamente questo «fuoco d'artificio di parole» (N. Lohfink) intorno al concetto di Popolo di Dio si è andato spegnendo, da una parte e principalmente perché questi giochi di potere si sono svuotati da se stessi e dovevano lasciare il posto al lavoro ordinario nei Consigli parrocchiali, dall'altra però anche perché un solido lavoro teologico ha mostrato in modo incontrovertibile l'insostenibilità di tali politicizzazioni di un concetto di per sé provenienti da un ambito totalmente diverso. Come risultato di analisi esegetiche accurate l'esegeta di Bochum Werner Berg ad es. afferma: «Malgrado l'esiguo numero di passi, che contengono l'espressione "Popolo di Dio" – da questo punto di vista "Popolo di Dio" è un concetto biblico piuttosto raro –, può nondimeno rilevarsi qualcosa di comune: l'espressione "Popolo di Dio" esprime la "parentela" con Dio, la relazione con Dio, il legame fra Dio e quello che è designato come "Popolo di Dio", quindi una "direzione verticale". L'espressione si presta meno a descrivere la struttura gerarchica di questa comunità, soprattutto se il "Popolo di Dio" viene descritto come "controparte" dei ministri... A partire dal suo significato biblico l'espressione non si presta neppure ad un grido di protesta contro i ministri: "Noi siamo il Popolo di Dio"». Il professore di teologia fondamentale di Paderborn Josef Meyer zu Schlochtern conclude la rassegna sulla discussione intorno al concetto di Popolo di Dio con l'osservazione che la Costituzione sulla Chiesa del Vaticano II termina il capitolo relativo in modo tale da «designare la struttura trinitaria come fondamento dell'ultima determinazione della Chiesa...». Così la discussione è ricondotta al punto essenziale: la Chiesa non esiste per se stessa, ma dovrebbe essere lo strumento di Dio, per radunare gli uomini a Lui, per preparare il momento in cui «Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15,28). Proprio il concetto di Dio era stato lasciato da parte nel "fuoco d'artificio" intorno a questa espressione e in tal modo era stato privato del suo significato. Infatti una Chiesa, che esiste solo per se stessa, è superflua. E la gente lo nota subito. La crisi della Chiesa, come essa si rispecchia nel concetto di Popolo di Dio, è "crisi di Dio"; essa risulta dall'abbandono dell'essenziale. Ciò che resta, è ormai solo una lotta per il potere. Di questa ve ne è abbastanza altrove nel mondo, per questa non c'è bisogno della Chiesa.

La Chiesa: mistero e *communio*

Si può certamente dire che all'incirca a partire dal Sinodo straordinario del 1985, che doveva tentare una specie di bilancio di vent'anni di postconcilio, un nuovo tentativo si va diffondendo, quello di riassumere l'insieme dell'ecclesiologia conciliare in un concetto base: l'ecclesiologia di comunione. Ho accolto con gioia questo nuovo ricentramento dell'ecclesiologia ed ho anche cercato secondo le mie capacità di prepararlo. Si deve comunque innanzi tutto riconoscere che la parola "*communio*" nel Concilio non ha una posizione centrale. Nondimeno, compresa rettamente, essa può servire come sintesi per gli elementi essenziali dell'ecclesiologia conciliare. Tutti gli elementi essenziali del concetto cristiano di "*communio*" si trovano riuniti nel famoso passo di 1 Gv 1,3-4, che si può considerare come il criterio di riferimento per ogni corretta comprensione cristiana della "*communio*": «Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste

cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta». Qui emerge in primo piano il punto di partenza della "communio": l'incontro con il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che nell'annuncio della Chiesa viene agli uomini. Così nasce la comunione degli uomini fra di loro, che a sua volta si fonda sulla comunione con il Dio uno e trino. Alla comunione con Dio si ha accesso tramite quella realizzazione della comunione di Dio con l'uomo, che è Cristo in persona; l'incontro con Cristo crea comunione con Lui stesso e quindi con il Padre nello Spirito Santo; e a partire di qui unisce gli uomini fra di loro. Tutto questo ha come fine la gioia piena: la Chiesa porta in sé una dinamica escatologica. Nell'espressione gioia piena si avverte il riferimento ai discorsi d'addio di Gesù, quindi al mistero pasquale ed al ritorno del Signore nelle apparizioni pasquali, che tende al suo pieno ritorno nel nuovo mondo: «Voi sarete afflitti, ma la vostra afflizione si cambierà in gioia... vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà... Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena» (Gv 16, 20.22.24). Se si confronta l'ultima frase citata con Lc 11, 13 – l'invito alla preghiera in Luca –, appare chiaramente che "gioia" e "Spirito Santo" si equivalgono e che dietro la parola gioia si nasconde in 1Gv 1,4 lo Spirito Santo qui non espressamente menzionato. La parola "communio" ha quindi a partire da questo ambito biblico un carattere teologico, cristologico, storicosalvifico ed ecclesiologico. Porta quindi in sé anche la dimensione sacramentale, che in Paolo appare in modo del tutto esplicito: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo...» (1Cor 10, 16s.). L'ecclesiologia di comunione è fin dal suo intimo una ecclesiologia eucaristica. Essa si colloca così assai vicino all'ecclesiologia eucaristica, che teologi ortodossi hanno sviluppato in modo convincente nel nostro secolo. In essa l'ecclesiologia diviene più concreta e rimane nondimeno allo stesso tempo totalmente spirituale, trascendente ed escatologica. Nell'Eucaristia Cristo, presente nel pane e nel vino e donandosi sempre nuovamente, edifica la Chiesa come suo corpo e per mezzo del suo corpo di risurrezione ci unisce al Dio uno e trino e fra di noi. L'Eucaristia si celebra nei diversi luoghi e tuttavia è allo stesso tempo sempre universale, perché esiste un solo Cristo e un solo corpo di Cristo. L'Eucaristia include il servizio sacerdotale della "repraesentatio Christi" e quindi la rete del servizio, la sintesi di unità e molteplicità, che si palesa già nella parola "communio". Si può così senza dubbio dire che questo concetto porta in sé una sintesi ecclesiologica, che unisce il discorso della Chiesa al discorso di Dio ed alla vita da Dio e con Dio, una sintesi, che riprende tutte le intenzioni essenziali dell'ecclesiologia del Vaticano II e le collega fra di loro nel modo giusto.

Per tutti questi motivi ero grato e contento, quando il Sinodo del 1985 riportò al centro della riflessione il concetto di "communio". Ma gli anni successivi mostrarono che nessuna parola è protetta dai malintesi, neppure la migliore e la più profonda. Nella misura in cui "communio" divenne un facile slogan, essa fu appiattita e travisata. Come per il concetto di Popolo di Dio così si doveva anche qui rilevare una progressiva orizzontalizzazione, l'abbandono del concetto di Dio. L'ecclesiologia di comunione cominciò a ridursi alla tematica della relazione fra Chiesa locale e Chiesa universale, che a sua volta ricadde sempre più nel problema della divisione di competenze fra l'una e l'altra. Naturalmente si diffuse nuovamente il motivo egualitaristico, secondo cui nella "communio" potrebbe esservi solo piena uguaglianza. Si è così arrivati di nuovo esattamente alla discussione dei discepoli su chi fosse il più grande, che evidentemente in nessuna generazione intende placarsi. Marco ne riferisce con maggiore insistenza. Nel cammino verso Gerusalemme Gesù aveva parlato per la terza volta ai discepoli della sua prossima Passione. Arrivati a Cafarnao Egli chiese loro di che cosa avevano discusso fra di loro lungo la via. «Ma essi tacevano», perché avevano discusso su chi di loro fosse il più grande – una specie di discussione sul primato (Mc 9, 33-37). Non è così anche oggi? Mentre il Signore va verso la sua Passione, mentre la Chiesa e in essa Egli stesso soffre, noi ci soffermiamo sul nostro tema preferito, sulla discussione

circa i nostri diritti di precedenza. E se Egli venisse fra di noi e ci chiedesse di che cosa abbiamo parlato, quanto dovremmo arrossire e tacere!

Questo non vuol dire che nella Chiesa non si debba anche discutere sul retto ordinamento e sulla assegnazione delle responsabilità. E certamente vi saranno sempre squilibri, che esigono correzioni. Naturalmente può verificarsi un centralismo romano esorbitante, che come tale deve poi essere evidenziato e purificato. Ma tali questioni non possono distrarre dal vero e proprio compito della Chiesa: la Chiesa non deve parlare primariamente di se stessa, ma di Dio; e solo perché questo avvenga in modo puro, vi sono allora anche rimproveri intraecclesiali, per i quali la correlazione del discorso su Dio e sul servizio comune deve dare la direzione. In conclusione non a caso ritorna nella tradizione evangelica in diversi contesti la parola di Gesù secondo cui l'ultimo diverrà il primo ed il primo l'ultimo – come uno specchio, che riguarda sempre tutti.

La priorità essenziale della Chiesa universale

Di fronte alla riduzione che a riguardo del concetto di *"communio"* si verificò negli anni dopo il 1985, la Congregazione per la Dottrina della Fede ritenne opportuno preparare una *"Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione"*, che fu pubblicata con la data del 28 giugno 1992. Poiché oggi per teologi, che tengono alla propria fama, sembra essere divenuto un dovere dare una valutazione negativa dei documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede, su questo testo cadde una gragnuola di critiche, da cui ben poco riuscì a salvarsi. Soprattutto fu criticata la frase, che la Chiesa universale sarebbe nel suo mistero essenziale una realtà che ontologicamente e temporalmente precede le singole Chiese particolari. Questo nel testo era brevemente fondato con il richiamo al fatto che secondo i Padri l'una e singola Chiesa precede la creazione e partorisce le Chiese particolari (cfr. n. 9). I Padri continuano così una teologia rabbinica, che aveva concepito come preesistenti la *Torah* ed Israele: la creazione sarebbe stata concepita, perché in essa vi fosse uno spazio per la volontà di Dio; questa volontà però aveva bisogno di un popolo, che vive per la volontà di Dio e ne fa la luce del mondo. Poiché i Padri erano convinti dell'identità ultima fra Chiesa ed Israele, essi non potevano vedere nella Chiesa qualcosa di casuale sorto all'ultima ora, ma riconoscevano in questa riunione dei popoli sotto la volontà di Dio la teleologia interna della creazione. A partire dalla cristologia l'immagine si allarga e si approfondisce: la storia – di nuovo in relazione con l'Antico Testamento – viene spiegata come storia d'amore fra Dio e l'uomo. Dio trova e si prepara la sposa del Figlio, l'unica sposa, che è l'unica Chiesa. A partire dalla parola della Genesi, che uomo e donna diverranno «due in una carne sola» (*Gen* 2, 24), l'immagine della sposa si fuse con l'idea della Chiesa come corpo di Cristo, metafora che a sua volta deriva dalla liturgia eucaristica. L'unico corpo di Cristo viene preparato; Cristo e la Chiesa saranno «due in una sola carne», un corpo, e così «Dio sarà tutto in tutti». Questa precedenza ontologica della Chiesa universale, dell'unica Chiesa e dell'unico corpo, dell'unica sposa, rispetto alle realizzazioni empiriche concrete nelle singole Chiese particolari mi sembra così evidente, che mi riesce difficile comprendere le obiezioni ad essa. Mi sembrano in realtà essere possibili solo se non si vuole e non si riesce più a vedere la grande Chiesa ideata da Dio – forse per disperazione a motivo della sua insufficienza terrena –; essa appare ora come una fantasticheria teologica, e rimane quindi solo l'immagine empirica delle Chiese nella loro relazione reciproca e nella loro conflittualità. Questo però significa che la Chiesa come tema teologico viene cancellato. Se si può vedere la Chiesa ormai solo nelle organizzazioni umane, allora in realtà rimane solo desolazione. Ma allora non si è abbandonata solo l'ecclesiologia dei Padri, ma anche quella del Nuovo Testamento e la concezione di Israele dell'Antico Testamento. Nel Nuovo Testamento del resto non è necessario attendere le epistole deutero-paoline e l'Apocalisse per riscontrare la priorità ontologica – riaffermata dalla

Congregazione per la Dottrina della Fede – della Chiesa universale rispetto alle Chiese particolari. Nel cuore delle grandi Lettere paoline, nella Lettera ai Galati, l'Apostolo ci parla della Gerusalemme celeste e non come di una grandezza escatologica, ma come una realtà che ci precede: «Questa Gerusalemme è la nostra madre» (Gal 4,26). Al riguardo H. Schlier rileva che per Paolo, come per la tradizione giudaica cui si ispira, la Gerusalemme di lassù è il nuovo eone. Per l'Apostolo però questo nuovo eone è già presente «nella Chiesa cristiana. Questa è per lui la Gerusalemme celeste nei suoi figli».

Se la priorità ontologica dell'unica Chiesa non si può seriamente negare, nondimeno la questione riguardante la precedenza temporale è senza dubbio già più difficile. La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede rimanda qui all'immagine lucana della nascita della Chiesa a Pentecoste per opera dello Spirito Santo. Non si vuol qui discutere la questione della storicità di questo racconto. Ciò che conta è l'affermazione teologica, che sta a cuore a Luca. La Congregazione per la Dottrina della Fede richiama l'attenzione sul fatto che la Chiesa ha inizio nella comunità dei 120 radunata intorno a Maria, soprattutto nella rinnovata comunità dei Dodici, che non sono membri di una Chiesa locale, ma sono gli Apostoli, che porteranno il Vangelo ai confini della terra. Per chiarire ulteriormente si può aggiungere che essi nel loro numero di dodici sono allo stesso tempo l'antico ed il nuovo Israele, l'unico Israele di Dio, che ora – come fin dall'inizio era contenuto fondamentalmente nel concetto di Popolo di Dio – si estende a tutte le nazioni e fonda in tutti i popoli l'unico Popolo di Dio.

Catholica: non Urbs sed Orbis

Questo riferimento viene rafforzato da due ulteriori elementi: la Chiesa in questa ora della sua nascita parla già in tutte le lingue. I Padri della Chiesa hanno giustamente interpretato questo racconto del miracolo delle lingue come un anticipo della *Catholica* – la Chiesa fin dal primo istante è orientata “*kat' holon*” – abbraccia tutto l'universo. A ciò fa da corrispettivo il fatto che Luca descriva la schiera degli ascoltatori come pellegrini provenienti da tutta quanta la terra, sulla base di una tavola di dodici popoli, il cui significato è quello di alludere alla onnicomprensività dell'uditorio; Luca ha arricchito questa tavola dei popoli ellenistica con un tredicesimo nome: i romani, con cui senza dubbio voleva sottolineare ancora una volta l'idea dell'*Orbis*. Non si rende del tutto esattamente il senso del testo della Congregazione per la Dottrina della Fede, quando al riguardo Walter Kasper dice che la comunità originaria di Gerusalemme sarebbe stata di fatto Chiesa universale e Chiesa locale allo stesso tempo e poi continua: «Certamente questo rappresenta un'elaborazione lucana; infatti dal punto di vista storico esistevano presumibilmente sin dall'inizio più comunità, accanto alla comunità di Gerusalemme anche comunità in Galilea». Qui non si tratta della questione per noi ultimamente insolubile, quando esattamente e dove per la prima volta sono sorte delle comunità cristiane, ma dell'inizio interiore della Chiesa nel tempo, che Luca vuol descrivere e che egli al di là di ogni rilevamento empirico riconduce alla forza dello Spirito Santo. Soprattutto però non si rende giustizia al racconto lucano, se si dice che la “comunità originaria di Gerusalemme” sarebbe stata allo stesso tempo Chiesa universale e Chiesa locale. La realtà prima nel racconto di San Luca non è una comunità originaria gerosolimitana, ma la realtà prima è che nei Dodici l'antico Israele, che è unico, diviene quello nuovo e che ora questo unico Israele di Dio per mezzo del miracolo delle lingue, ancora prima di divenire la rappresentazione di una Chiesa locale gerosolimitana, si mostra come una unità che abbraccia tutti i tempi e tutti i luoghi. Nei pellegrini presenti, che provengono da tutti i popoli, essa coinvolge subito anche tutti i popoli del mondo. Forse non è necessario sopravvalutare la questione della precedenza temporale della Chiesa universale, che Luca nel suo racconto propone chiaramente. Importante resta nondimeno che la Chiesa

nei Dodici viene generata dall'unico Spirito fin dall'inizio per tutti i popoli e pertanto anche sin dal primo istante è orientata ad esprimersi in tutte le culture e proprio così ad essere l'unico Popolo di Dio: non una comunità locale che si allarga lentamente, ma il lievito che è sempre orientato all'insieme e quindi porta in sé una universalità sin dal primo istante.

La resistenza contro le affermazioni della precedenza della Chiesa universale rispetto alle Chiese particolari è teologicamente difficile da comprendere o addirittura incomprensibile. Comprensibile diviene solo a partire da un sospetto che sinteticamente è stato così formulato: «Totalmente problematica diventa la formula se l'unica Chiesa universale viene tacitamente identificata con la Chiesa romana, *de facto* con il Papa e la Curia. Se questo avviene, allora la Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede non può essere intesa come un aiuto alla chiarificazione della ecclesiologia di comunione, ma deve essere compresa come il suo abbandono e come il tentativo di una restaurazione del centralismo romano». In questo testo l'identificazione della Chiesa universale con il Papa e la Curia viene dapprima introdotta come ipotesi, come pericolo, ma poi sembra di fatto essere attribuita alla Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, che così viene ad apparire come restaurazione teologica e quindi come distacco dal Concilio Vaticano II. Questo salto interpretativo sorprende, ma rappresenta senza dubbio un sospetto largamente diffuso, esso dà voce ad un'accusa che si ode tutt'intorno, ed esprime bene anche una crescente incapacità a rappresentarsi sotto la Chiesa universale, sotto la Chiesa una, santa, cattolica qualcosa di concreto. Come unico elemento configurabile restano il Papa e la Curia, e se si dà ad essi una classificazione troppo alta dal punto di vista teologico, è comprensibile che ci si senta minacciati.

Così ci si trova qui molto concretamente, dopo quello che solo apparentemente è un *excursus*, di fronte alla questione dell'interpretazione del Concilio. La domanda, che ora ci si pone, è la seguente: «Quale idea di Chiesa universale ha propriamente il Concilio?». Non si può dire in verità che la Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede «identifichi tacitamente la Chiesa universale con la Chiesa romana, *de facto* con il Papa e la Curia». Questa tentazione insorge se in precedenza si era già identificato la Chiesa locale di Gerusalemme e la Chiesa universale, cioè se si è ridotto il concetto di Chiesa alle comunità che appaiono empiricamente e la sua profondità teologica è stata persa di vista. È proficuo ritornare con questi interrogativi al testo stesso del Concilio. Subito la prima frase della Costituzione sulla Chiesa chiarisce che il Concilio non considera la Chiesa come una realtà chiusa in se stessa, ma la vede a partire da Cristo: «Cristo è la luce delle genti e questo sacro Concilio, adunato nello Spirito Santo, ardentemente desidera che la luce di Cristo riflessa sul volto della Chiesa, illumini tutti gli uomini...» (*Lumen gentium*, 1). Sullo sfondo riconosciamo l'immagine presente nella teologia dei Padri, che vede nella Chiesa la luna, la quale non ha da se stessa luce propria, ma rimanda la luce del sole Cristo. L'ecclesiologia si manifesta come dipendente dalla cristologia, ad essa legata. Poiché però nessuno può parlare correttamente di Cristo, del Figlio, senza allo stesso tempo parlare del Padre e poiché non si può parlare correttamente di Padre e Figlio senza mettersi in ascolto dello Spirito Santo, la visione cristologica della Chiesa si allarga necessariamente in una ecclesiologia trinitaria (cfr. *Lumen gentium*, 2-4). Il discorso sulla Chiesa è un discorso su Dio, e solo così è corretto. In questa *ouverture* trinitaria, che offre la chiave per la giusta lettura dell'intero testo, noi apprendiamo che cosa è la Chiesa una, santa a partire dalle e in tutte le concrete realizzazioni storiche, che cosa significa "Chiesa universale". Questo si chiarifica ulteriormente quando successivamente viene mostrato il dinamismo interiore della Chiesa verso il Regno di Dio. Proprio perché la Chiesa è da comprendersi teologicamente, essa autotrascende sempre se stessa; essa è il raduno per il Regno di Dio, irruzione in esso. Vengono poi presentate brevemente le diverse immagini della Chiesa che rappresentano tutte l'unica Chiesa, sia che si parli della sposa, che della casa di Dio, della sua famiglia, del tempio, della città santa, della nostra madre, della Gerusalemme di lassù o del gregge di Dio, ecc. Alla fine ciò si con-

cretizza ulteriormente. Riceviamo una risposta molto pratica alla domanda: «Che cosa è questo, quest'unica Chiesa universale che precede ontologicamente e temporalmente le Chiese locali? Dov'è? Dove possiamo vederla agire?». La Costituzione risponde parlandoci dei Sacramenti. Vi è innanzi tutto il Battesimo: esso è un evento trinitario, cioè totalmente teologico, molto più che una socializzazione legata alla Chiesa locale, come oggi è purtroppo così spesso travisato. Il Battesimo non deriva dalla singola comunità, ma in esso si apre a noi la porta all'unica Chiesa, esso è la presenza dell'unica Chiesa, e può scaturire solo a partire da essa – dalla Gerusalemme di lassù, dalla nuova madre. Al riguardo il noto ecumenista Vinzenz Pfnür ha detto recentemente al riguardo: il Battesimo è essere inseriti «nell'unico corpo di Cristo aperto per noi sulla croce (cfr. Ef 2, 16), nel quale essi... vengono battezzati per mezzo dell'unico Spirito (I Cor 12, 13), ciò che è essenzialmente di più che non l'annuncio battesimale in uso in molti luoghi: abbiamo accolto nella nostra comunità...».

L'unità della Chiesa nell'*extra nos* dei Sacramenti

Membra di questo unico corpo noi diveniamo nel Battesimo «ciò che non va scambiato con l'appartenenza ad una Chiesa locale. Di ciò fa parte l'unica sposa e l'unico episcopato..., al quale con Cipriano si partecipa solo nella comunione dei Vescovi». Nel Battesimo la Chiesa universale precede continuamente la Chiesa locale e la costituisce. A partire di qui la Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla "*communio*" può dire che nella Chiesa non vi sono stranieri: ognuno è ovunque a casa sua e non solo ospite. È sempre l'unica Chiesa, l'unica e la medesima. Chi è battezzato a Berlino, è nella Chiesa a Roma o a New York o a Kinshasa o a Bangalore o in qualunque altro posto, altrettanto a casa sua come nella Chiesa in cui è stato battezzato. Non deve registrarsi di nuovo, è l'unica Chiesa. Il Battesimo viene da essa e partorisce in essa. Chi parla del Battesimo parla, tratta di per se stesso anche della Parola di Dio, che per la Chiesa intera è solo una e continuamente la precede in tutti i luoghi, la convoca e la edifica. Questa Parola è sopra la Chiesa, e nondimeno è in essa, affidata ad essa come soggetto vivo. La Parola di Dio ha bisogno, per essere presente in modo efficace nella storia, di questo soggetto, ma questo soggetto da parte sua non sussiste senza la forza vivificante della Parola, che innanzi tutto la rende soggetto. Quando parliamo della Parola di Dio, intendiamo anche il *Credo*, che sta al centro dell'evento battesimale; esso è la modalità, con cui la Chiesa accoglie la Parola e se la appropria, in qualche modo Parola e risposta allo stesso tempo. Anche qui la Chiesa universale è presente, l'unica Chiesa in modo assai concreto e qui percepibile.

Il testo conciliare passa dal Battesimo all'Eucaristia, nella quale Cristo dona il suo corpo e ci rende così suo corpo. Questo corpo è unico, e così nuovamente l'Eucaristia per ogni Chiesa locale è il luogo dell'inserimento nell'unico Cristo, il divenire una cosa sola di tutti i comunicandi nella "*communio*" universale, che unisce cielo e terra, vivi e morti, passato, presente e futuro e apre all'eternità. L'Eucaristia non nasce dalla Chiesa locale e non finisce in essa. Essa manifesta continuamente che Cristo dall'esterno attraverso le nostre porte chiuse viene a noi; essa viene continuamente a noi a partire dall'esterno, dal totale, unico corpo di Cristo e ci conduce entro di esso. Questo "*extra nos*" del Sacramento si rivela anche nel ministero del Vescovo e del presbitero: che l'Eucaristia abbia bisogno del Sacramento del servizio sacerdotale, ha il suo fondamento esattamente nel fatto che la comunità non può darsi essa stessa l'Eucaristia; essa deve riceverla a partire dal Signore per mezzo della mediazione dell'unica Chiesa. La successione apostolica, che costituisce il ministero sacerdotale, implica allo stesso tempo l'aspetto sincronico come quello diacronico del concetto di Chiesa: l'appartenere all'insieme della storia della fede a partire dagli Apostoli e lo stare in comunione con tutti coloro che si lasciano radunare dal Signore nel suo corpo. La Costituzione sulla Chiesa ha notoriamente trattato il ministero episcopale nel terzo capitolo e chiarito il suo significato a partire dal concetto fondamentale del "*colle-*

gium". Questo concetto che appare solo in modo marginale nella tradizione serve a illustrare l'integrità del ministero episcopale. Vescovo non si è come singoli, ma attraverso l'appartenenza ad un corpo, ad un collegio, che a sua volta rappresenta la continuità storica del "*collegium apostolorum*". In questo senso il ministero episcopale deriva dall'unica Chiesa e introduce in essa. Proprio qui diviene visibile che non esiste teologicamente alcuna contrapposizione fra Chiesa locale e Chiesa universale. Il Vescovo rappresenta nella Chiesa locale l'unica Chiesa, ed egli edifica l'unica Chiesa, mentre edifica la Chiesa locale e risveglia i suoi doni particolari per l'utilità di tutto quanto il corpo. Il ministero del Successore di Pietro è un caso particolare del ministero episcopale e connesso in modo particolare con la responsabilità per l'unità di tutta quanta la Chiesa. Ma questo ministero di Pietro e la sua responsabilità non potrebbero neppure esistere, se non esistesse innanzi tutto la Chiesa universale. Si muoverebbe infatti nel vuoto e rappresenterebbe una pretesa assurda. Senza dubbio la retta correlazione di episcopato e primato dovette essere continuamente riscoperta anche attraverso fatica e sofferenze. Ma questa ricerca è impostata in modo corretto solo quando viene considerata a partire dal primato della specifica missione della Chiesa e ad esso in ogni tempo orientata e subordinata: il compito cioè di portare Dio agli uomini, gli uomini a Dio. Lo scopo della Chiesa è il Vangelo, e attorno ad esso tutto in lei deve ruotare.

«*Subsistit*»: caso dell'essere

Vorrei a questo punto interrompere l'analisi del concetto di "*communio*" e prendere ancora posizione almeno brevemente nei confronti del punto più discusso di "*Lumen gentium*": il significato della già menzionata frase di "*Lumen gentium*" n. 8, secondo cui l'unica Chiesa di Cristo, che confessiamo nel Simbolo come l'unica, santa, cattolica ed apostolica, "sussiste" nella Chiesa cattolica, che è guidata da Pietro e dai Vescovi in comunione con lui. La Congregazione per la Dottrina della Fede si vide obbligata nel 1985 a prendere posizione nei confronti di questo testo molto discusso a motivo di un libro di Leonardo Boff, nel quale l'Autore sosteneva la tesi, secondo cui l'unica Chiesa di Cristo come sussiste nella Cattolico-romana, così sussisterebbe anche in altre Chiese cristiane. Superfluo dire che il pronunciamento della Congregazione per la Dottrina della Fede fu sopraffatto da critiche pungenti e poi messo da parte. Nel tentativo di riflettere su dove oggi siamo nella recezione dell'ecclesiologia conciliare, la questione dell'interpretazione del "*subsistit*" è inevitabile, ed al riguardo l'unico pronunciamento ufficiale del Magistero dopo il Concilio su questa parola, cioè la menzionata Notificazione, non può essere trascurato. A distanza di 15 anni emerge con più chiarezza, di quanto non fosse allora, che non si trattava qui tanto di un singolo Autore teologico, ma di una visione di Chiesa che circola con diverse variazioni e che anche oggi è molto attuale. La chiarificazione del 1985 ha presentato estesamente il contesto della tesi di Boff già brevemente riferita. Questi particolari non è necessario che li approfondiamo ulteriormente, perché ci sta a cuore qualcosa di più fondamentale. La tesi, il cui rappresentante allora è stato Boff, si potrebbe caratterizzare come relativismo ecclesio-logico. Essa trova la sua giustificazione nella teoria secondo cui il "Gesù storico" di per sé non avrebbe pensato ad una Chiesa, tanto meno quindi l'avrebbe fondata. La Chiesa come realtà storica sarebbe sorta solo dopo la risurrezione, nel processo di perdita di tensione escatologica, a motivo delle inevitabili necessità sociologiche dell'istituzionalizzazione, ed all'inizio non sarebbe neppure esistita una Chiesa universale "cattolica", ma solo diverse Chiese locali con diverse teologie, diversi ministeri, ecc. Nessuna Chiesa istituzionale potrebbe quindi affermare di essere quell'una Chiesa di Gesù Cristo voluta da Dio stesso; tutte le configurazioni istituzionali sono quindi nate da necessità sociologiche e pertanto come tali sono tutte costruzioni umane, che si possono o addirittura si devono anche nuovamente radicalmente mutare in nuove circostanze. Nella loro qualità teologica si differen-

ziano in modo molto secondario, e pertanto si potrebbe dire che in tutte o in ogni caso almeno in molte sussiste l' "unica Chiesa di Cristo" – a proposito della quale ipotesi sorge naturalmente la domanda con che diritto in una tale visione si possa semplicemente parlare di un' unica Chiesa di Cristo.

La tradizione cattolica invece ha scelto un altro punto di partenza: essa fa fiducia agli Evangelisti, crede ad essi. Allora risulta evidente che Gesù, il quale annunciò il regno di Dio, per la sua realizzazione radunò attorno a sé dei discepoli; Egli donò loro non solo la sua Parola come nuova interpretazione dell' Antico Testamento, ma nel Sacramento dell' ultima Cena fece loro dono di un nuovo centro unificante, per mezzo del quale tutti coloro che si confessano cristiani, in un modo totalmente nuovo divengono una cosa sola con Lui – tanto che Paolo poté designare questa comunione come l' essere un solo corpo con Cristo, come l' unità di un solo corpo nello Spirito. Allora risulta evidente che la promessa dello Spirito Santo non era un vago annuncio, ma intendeva la realtà di Pentecoste – il fatto dunque che la Chiesa non fu pensata e fatta da uomini, ma fu creata per mezzo dello Spirito, è e rimane creatura dello Spirito Santo.

Allora però istituzione e Spirito stanno nella Chiesa in una relazione ben diversa da quella che le menzionate correnti di pensiero vorrebbero suggerirci. Allora l' istituzione non è semplicemente una struttura che si può mutare o demolire a piacere, che non avrebbe niente a che vedere con la realtà della fede come tale. Allora questa forma di corporeità appartiene alla Chiesa stessa. La Chiesa di Cristo non è nascosta in modo inafferrabile dietro le molteplici configurazioni umane, ma esiste realmente, come Chiesa vera e propria, che si manifesta nella professione di fede, nei Sacramenti e nella successione apostolica.

Il Vaticano II con la formula del "*subsistit*" – conformemente alla tradizione cattolica – voleva quindi dire esattamente il contrario del "relativismo ecclesiologico": la Chiesa di Gesù Cristo esiste realmente. Egli stesso l' ha voluta, e lo Spirito Santo la crea continuamente a partire dalla Pentecoste pur di fronte ad ogni fallimento umano e la sostiene nella sua identità essenziale. L' istituzione non è una inevitabile, ma teologicamente irrilevante o addirittura dannosa exteriorità, ma appartiene nel suo nucleo essenziale alla concretezza dell' Incarnazione. Il Signore mantiene la sua parola: «Le porte degli inferi non prevarranno contro di essa».

A questo punto diviene necessario indagare un po' più accuratamente circa la parola "*subsistit*". Il Concilio si differenzia con questa espressione dalla formula di Pio XII, che nella sua Enciclica "*Mystici corporis Christi*" aveva detto: la Chiesa cattolica «è» (*est*) corpo mistico di Cristo. Nella differenza fra "*subsistit*" e "*est*" si nasconde tutto quanto il problema ecumenico. La parola "*subsistit*" deriva dall' antica filosofia ulteriormente sviluppata nella scolastica. Ad essa corrisponde la parola greca "*hypostasis*", che nella cristologia ha un ruolo centrale, per descrivere l' unione di natura divina ed umana nella persona di Cristo. "*Subsistere*" è un caso speciale di "*esse*". È l' essere nella forma di un soggetto a sé stante. Qui si tratta proprio di questo. Il Concilio vuol dirci che la Chiesa di Gesù Cristo come soggetto concreto in questo mondo può essere incontrata nella Chiesa cattolica. Ciò può avvenire solo una volta e la concezione secondo cui il "*subsistit*" sarebbe da moltiplicare non coglie proprio ciò che si intendeva dire. Con la parola "*subsistit*" il Concilio voleva esprimere la singolarità e la non moltiplicabilità della Chiesa cattolica: esiste la Chiesa come soggetto nella realtà storica.

La differenza fra "*subsistit*" e "*est*" rinchiude però il dramma della divisione ecclesiale. Benché la Chiesa sia soltanto una e sussista in un unico soggetto, anche al di fuori di questo soggetto esistono realtà ecclesiali – vere Chiese locali e diverse comunità ecclesiali. Poiché il peccato è una contraddizione, questa differenza fra "*subsistit*" e "*est*" non si può ultimamente dal punto di vista logico pienamente risolvere. Nel paradosso della differenza fra singolarità e concretezza della Chiesa da una parte ed esistenza di una realtà ecclesiale al di fuori dell' unico soggetto dall' altra si rispecchia la contraddittorietà del peccato umano,

la contraddittorietà della divisione. Tale divisione è qualcosa di totalmente altro dalla sopra descritta dialettica relativistica, nella quale la divisione dei cristiani perde il suo aspetto doloroso ed in realtà non è una frattura, ma solo il manifestarsi delle molteplici variazioni di un unico tema, nel quale tutte le variazioni in qualche modo hanno ragione ed in qualche modo non ce l'hanno. Una necessità intrinseca per la ricerca dell'unità in realtà allora non esiste, perché in verità comunque l'unica Chiesa è ovunque e da nessuna parte. Il cristianesimo quindi in realtà esisterebbe solo nella dialettica correlazione di variazioni contrapposte. L'ecumenismo consiste nel fatto che tutti in qualche modo si riconoscono reciprocamente, perché tutti sarebbero solo frammenti della realtà cristiana. L'ecumenismo sarebbe quindi il rassegnarsi ad una dialettica relativistica, perché il Gesù storico appartiene al passato e la verità rimane comunque nascosta.

La visione del Concilio è tutt'altra: che nella Chiesa cattolica sia presente il "*subsistit*" dell'unico soggetto Chiesa, non è affatto merito dei cattolici, ma solo opera di Dio, che Egli fa perdurare malgrado il continuo demerito dei soggetti umani. Essi non possono gloriarsene, ma solo ammirare la fedeltà di Dio vergognandosi dei loro propri peccati e allo stesso tempo pieni di gratitudine. Ma l'effetto dei loro propri peccati si può vedere: tutto il mondo vede lo spettacolo delle comunità cristiane divise e contrapposte, che rivendicano reciprocamente le loro pretese di verità e così apparentemente vanificano la preghiera di Cristo alla vigilia della sua passione. Mentre la divisione come realtà storica è percepibile ad ognuno, la sussistenza dell'unica Chiesa nella figura concreta della Chiesa cattolica si può percepire come tale solo nella fede.

Poiché il Concilio Vaticano II ha avvertito questo paradosso, proprio per questo ha proclamato come un dovere l'ecumenismo quale ricerca della vera unità e l'ha affidato alla Chiesa del futuro.

Maria: figura di volta dell'ecclesiologia

Arrivo alla conclusione. Chi vuol comprendere l'orientamento dell'ecclesiologia conciliare, non può tralasciare i capitoli 4-7 della Costituzione, nei quali si parla dei laici, della vocazione universale alla santità, dei religiosi e dell'orientamento escatologico della Chiesa. In questi capitoli torna ancora una volta in primo piano lo scopo intrinseco della Chiesa, ciò che è più essenziale alla sua esistenza: si tratta cioè della santità, della conformità a Dio – che nel mondo vi sia spazio per Dio, che Egli possa abitare in esso e così il mondo divenga il suo "regno". Santità è qualcosa di più che una qualità morale. Essa è il dimorare di Dio con gli uomini, degli uomini con Dio, la "tenda" di Dio fra di noi ed in mezzo a noi (Gv 1,14). Si tratta della nuova nascita – non da carne e sangue, ma da Dio (Gv 1,13). L'orientamento alla santità è identico con l'orientamento escatologico, e di fatto ora esso a partire dal messaggio di Gesù è fondamentale per la Chiesa. La Chiesa esiste, perché divenga dimora di Dio nel mondo e così sia "santità": per questo si dovrebbe competere nella Chiesa, non su un più o un meno in diritti di precedenza, sull'occupazione dei primi posti. Tutto questo è poi ancora una volta ripreso e sintetizzato nell'ultimo capitolo della Costituzione sulla Chiesa, che tratta della Madre del Signore.

A prima vista l'inserimento della mariologia nell'ecclesiologia, che il Concilio ha intrapreso, potrebbe apparire piuttosto casuale. È vero dal punto di vista storico che di fatto una maggioranza assai ridotta di Padri decise per questo inserimento. Ma da un punto di vista più interiore questa decisione corrisponde perfettamente all'orientamento dell'insieme della Costituzione: solo se si è compresa questa correlazione, si è compresa rettamente l'immagine della Chiesa, che il Concilio voleva tracciare. In questa decisione sono state messe a frutto le ricerche di H. Rahner, A. Müller, R. Laurentin e Karl Delahaye, grazie ai quali mariologia ed ecclesiologia sono state allo stesso tempo rinnovate e approfondite. Soprattutto Hugo Rahner ha mostrato in modo grandioso, a partire dalle fonti, che tutta quanta la mario-

logia è stata pensata e impostata dai Padri prima di tutto come ecclesiologia: la Chiesa è vergine e madre, essa è concepita senza peccato e porta il peso della storia, essa soffre e nondimeno è già ora assunta in cielo. Molto lentamente si rivela nel corso dello sviluppo successivo che la Chiesa è anticipata in Maria, in Maria è personificata e che viceversa Maria non sta come individuo isolato chiuso in se stesso, ma porta in sé tutto quanto il mistero della Chiesa. La persona non è chiusa individualisticamente e la comunità non è compresa collettivisticamente in modo impersonale; entrambe si sovrappongono l'una all'altra in modo inseparabile. Questo vale già per la donna dell'Apocalisse, così come appare nel capitolo 12: non è corretto limitare questa figura esclusivamente in modo individualistico a Maria, perché in lei è insieme contemplato tutto quanto il Popolo di Dio, l'antico ed il nuovo Israele, che soffre e nella sofferenza è fecondo; ma non è neppure corretto escludere da questa immagine Maria, la madre del Redentore. Così nella sovrapposizione fra persona e comunità, come la troviamo in questo testo, già è anticipato l'intreccio di Maria e Chiesa, che poi è stato lentamente sviluppato nella teologia dei Padri e finalmente ripreso dal Concilio. Che più tardi entrambe si siano separate, che Maria sia stata vista come un individuo ricolmato di privilegi e perciò da noi infinitamente lontano, la Chiesa a sua volta in modo impersonale e puramente istituzionale, ha danneggiato in eguale misura sia la mariologia che l'ecclesiologia. Operano qui le divisioni, che il pensiero occidentale ha particolarmente attuato e che peraltro hanno i loro buoni motivi. Ma se vogliamo comprendere rettamente la Chiesa e Maria, dobbiamo saper ritornare a prima di queste divisioni, per comprendere la natura sovraindividuale della persona e sovraistituzionale della comunità proprio là, ove persona e comunità vengono ricondotte alle loro origini a partire dalla forza del Signore, del nuovo Adamo. La visione mariana della Chiesa e la visione ecclesiale, storico-salvifica di Maria ci riconducono ultimamente a Cristo e al Dio trinitario, perché qui si manifesta ciò che significa santità, cosa è la dimora di Dio nell'uomo e nel mondo, cosa dobbiamo intendere con tensione "escatologica" della Chiesa. Così solo il capitolo di Maria porta a compimento l'ecclesiologia conciliare e ci riporta al suo punto di partenza cristologico e trinitario.

Per dare un assaggio della teologia dei Padri, vorrei a conclusione proporre un testo di Sant'Ambrogio, scelto da Hugo Rahner: «Così dunque state saldi sul terreno del vostro cuore!... Che cosa significa stare, l'Apostolo ce lo ha insegnato, Mosè lo ha scritto: "Il luogo, sul quale tu stai, è terra santa". Nessuno sta, se non colui che sta saldo nella fede... ed ancora una parola sta scritta: "Tu però sta' saldo con me". Tu stai saldo con me, se tu stai nella Chiesa. La Chiesa è la terra santa, sulla quale noi dobbiamo stare... Sta' dunque saldo, sta' nella Chiesa. Sta' saldo colà, ove io ti voglio apparire, là io resto presso di te. Ove è la Chiesa, là è il luogo saldo del tuo cuore. Sulla Chiesa si appoggiano i fondamenti della tua anima. Infatti nella Chiesa io ti sono apparso come una volta nel rovelo ardente. Il rovelo sei tu, io sono il fuoco. Fuoco nel rovelo io sono nella tua carne. Fuoco io sono, per illuminarti; per bruciare le spine dei tuoi peccati, per donarti il favore della mia grazia».

✠ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefetto della Congregazione
per la Dottrina della Fede

La difesa della vita nel contesto delle politiche e delle normative internazionali

Pubblichiamo, in traduzione italiana, il testo della relazione introduttiva e fondamentale tenuta alla VI Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita.

Ripercorrendo l'evolversi del dibattito nelle sedi internazionali in questi ultimi cinque anni, appare quanto l'*Evangelium vitae*¹ sia stata attuale. L'Enciclica presentava autorevolmente la posizione della Chiesa su una serie di attentati alla vita umana, specie al suo inizio e al suo termine, che assumono un carattere nuovo in quanto aspirano a essere riconosciuti come diritti². E in effetti, negli anni seguenti, i momenti fondamentali della vita umana, come pure la sua trasmissione, sono stati presenti come forse mai prima non solo nella ricerca scientifica, ma anche nella formulazione delle politiche e nella produzione di strumenti giuridici internazionali.

Per avere un quadro adeguato, si deve premettere una distinzione fondamentale. Da una parte, vi sono le linee di tendenza emerse nelle Conferenze globali organizzate dalle Nazioni Unite, che sono piuttosto di natura "politica", e però informano l'azione degli Organismi Internazionali del sistema delle Nazioni Unite. Dall'altra parte, c'è il livello normativo, proprio delle Convenzioni, le quali obbligano gli Stati, spesso limitandosi a singole questioni.

* * *

La difesa della vita alle Conferenze globali (Il Cairo e Beijing)

Dopo la caduta della contrapposizione ideologica tra i blocchi, pareva possibile, all'inizio degli anni '90, elaborare un consenso mondiale sui principali problemi dell'umanità. Si ebbe così una serie di Conferenze globali organizzate dalle Nazioni Unite, le quali – è giusto darne atto – hanno contribuito a mettere a fuoco le necessità e le prospettive dell'umanità e a definire in modo più equilibrato lo sviluppo, che non è solo economico, ma sostenibile, umano e sociale [*«Place people at the centre of development and direct our economies to meet human needs more effectively»*]³. Per quanto riguarda la difesa della vita umana, il clima culturale era allora segnato da due elementi: innanzi tutto, da previsioni apocalittiche di una crescita demografica superiore alle risorse del pianeta, e, in secondo luogo, da un'ideologia di femminismo radicale che reclamava la possibilità, per la donna, a disporre in modo totale del proprio corpo, ivi compreso un figlio non ancora generato.

In questo contesto, l'*International Conference on Population and Development*, al Cairo (5-13 settembre 1994), pose l'accento non sullo sviluppo, bensì sul controllo della popolazione, e vide una forte spinta a porre al centro la «salute riproduttiva delle donne»⁴. Così, l'aborto venne considerato come una dimensione della politica demografica e come un servizio sanitario (*«reproductive health service»*). D'altra parte, però, nonostante forti pressioni, anche per l'impegno deciso della Delegazione della Santa Sede, fu riaffermato il principio ottenuto a Città del Messico nel 1984 e cioè che in nessun caso l'aborto potesse

¹ Di seguito citata come *EV*.

² *EV*, 11.

³ *Copenhagen Declaration on Social Development* (12 marzo 1995), n. 26 a.

⁴ «*Women's reproductive health*».

essere considerato un mezzo di pianificazione familiare⁵, e non fu proclamato il cosiddetto "diritto all'aborto". Questi punti furono mantenuti anche un anno dopo, alla *Fourth World Conference on Women* (Beijing, 4-15 settembre 1995), dove le pressioni già attive al Cairo tornarono ancora più forti, diffondendo nei documenti finali il linguaggio su cui la Santa Sede aveva posto nel 1994 le proprie serie riserve. Una valutazione equilibrata di questi grandi incontri internazionali deve tener comunque presente che altre conclusioni – come quelle del Vertice Mondiale sullo Sviluppo Sociale di Copenaghen, nel 1995, o del Vertice Mondiale sulla Sicurezza Alimentare a Rom, nel 1996 – sono risultate, specie sui temi sociali, decisamente più vicine alle posizioni della Santa Sede. Le tendenze presenti al Cairo ed a Beijing sono riaffiorate al momento in cui le Nazioni Unite hanno voluto dare una valutazione, a distanza di cinque anni, dell'attuazione del Programma d'Azione del Cairo. Si voleva introdurre la nuova espressione equivoca "contraccezione d'emergenza" (*emergency contraception*) che copre la realtà di un aborto precoce, indotto con pillole. La Santa Sede, con l'appoggio dell'Argentina, del Nicaragua e di alcuni altri Paesi riuscì a non far approvare questa espressione⁶. La Santa Sede, inoltre, ha denunciato la tendenza ad accettare un esercizio della sessualità fuori dal matrimonio, anche per gli adolescenti, e a considerare l'aborto come una dimensione delle politiche demografiche e come un metodo di scelta⁷.

Anche in vista dell'azione nella società in difesa della vita umana, ci chiediamo: «Qual è il peso delle conclusioni di questi incontri mondiali?». Ricordiamo che esse non sono testi normativi per gli Stati, ma stabiliscono, per consenso, principi generali che hanno soltanto valore orientativo ("*soft law*"). Questi principi sono intesi a creare o confermare tendenze, che influenzano poi le decisioni politiche dei singoli Paesi. Inoltre, questi principi possono divenire condizioni per gli aiuti multilaterali o anche bilaterali ai Paesi poveri.

È da notare però che si è di fronte a tendenze che non si decidono su di un solo termine o un solo paragrafo; mentre in sede di verifica "Cairo + 5" l'espressione "*emergency contraception*" non era approvata, negli stessi giorni la pillola abortiva RU486 veniva liberalizzata, con il nome di Mifegyne, in alcuni Stati europei⁸. E questo grave fatto può essere visto nella linea dell'altra affermazione del Programma di Azione della Conferenza del Cairo «nei casi in cui l'aborto non è proibito dalla legge, esso dovrebbe essere praticato in condizioni di sicurezza» (n. 8.25)⁹. Come sapete, la "pillola del giorno dopo" è distribuita, da parecchie settimane, nelle scuole in Francia e, in via sperimentale, nelle farmacie di Londra.

È da rilevare che le motivazioni addotte per sostenere queste tendenze sono andate mutando. All'inizio – ad es. prima e durante la Conferenza del Cairo – si agitava lo spettro di una crescita incontrollata della popolazione, ma questo timore è stato smentito: mentre le proiezioni demografiche vengono riviste al ribasso, i documenti internazionali associano ora al tema della crescita demografica quello dell'"invecchiamento della popolazione". Ultimamente, si è affermato il cosiddetto "*human rights approach*": tutte queste tematiche vengono cioè viste in termini di diritti umani. Spesso si fa anche appello alla libertà individuale di disporre del proprio corpo, in particolare per gli adolescenti.

⁵ «*In no case should abortion be promoted as a means of family planning*» (ICDP Platform 8.25).

⁶ Essa avrebbe praticamente vanificato la proibizione dell'aborto come metodo di pianificazione familiare, sanzionata al Cairo.

⁷ Cfr. la Dichiarazione interpretativa di S.E. Mons. Renato R. Martino alla Sessione speciale dell'Assemblea Generale ONU (30 giugno - 2 luglio 1999), in *L'Osservatore Romano*, 5-6 luglio 1999, p. 2.

⁸ La pillola, commercializzata in Francia, Gran Bretagna e Svezia, è stata autorizzata il 6 luglio 1999 in Germania ed ha avuto il giorno seguente il "via libera" delle autorità mediche belghe; la ditta produttrice prevede una prossima approvazione in Austria, Danimarca, Spagna, Finlandia e Paesi Bassi.

⁹ «*In circumstances where abortion is not against the law, such abortion should be safe*»; «*Dans les cas où il n'est pas interdit par la loi, l'avortement devrait être pratiqué dans de bonnes conditions de sécurité*».

Linee d'azione dei Comitati delle Convenzioni e delle Agenzie del sistema delle Nazioni Unite

Le conclusioni delle Conferenze globali hanno anche un secondo effetto. Esse costituiscono un orientamento per i Comitati delle Convenzioni e una direttiva per l'azione politica delle Agenzie e degli Organismi Internazionali, in particolare quelli del sistema delle Nazioni Unite, ma anche di altri¹⁰.

Così, il CEDAW, Comitato della Convenzione sull'Eliminazione di Tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne del 1979, che afferma i diritti delle donne in materia di pianificazione familiare¹¹, ha emesso, nel febbraio 1999, una Raccomandazione generale¹², in cui si auspica che le leggi che condannano l'aborto come un crimine, vengano emendate nel senso di togliere le sanzioni a carico delle donne¹³; inoltre, si afferma che uno Stato è tenuto a fornire i servizi di salute riproduttiva anche nel caso in cui i sanitari opponessero obiezione di coscienza¹⁴.

Possiamo dire, poi, che tutto il lavoro per lo sviluppo delle Nazioni Unite porta ora il marchio del Cairo e di Beijing, e le linee operative dei piani d'azione di quelle Conferenze vengono proposte nelle consulenze, nei contratti di collaborazione e nelle varie forme di assistenza sia ai Governi che alle istituzioni non statali: non dobbiamo meravigliarci se vengono proposte, ad es., anche ad Università, case di cura o Diocesi cattoliche: in tal caso, occorre valutare bene sia gli impegni che si assumono, sia l'impatto che l'eventuale intesa con tale Agenzia internazionale avrebbe nel contesto locale.

Sul piano delle Dichiarazioni generali l'*Organizzazione Mondiale della Sanità* (= OMS) ha cercato, almeno fino al 1998, di lasciare spazio alle opinioni contrarie ai concetti di "salute riproduttiva" e "diritti riproduttivi". Ciò ha permesso alla Santa Sede di far valere la propria voce, così che, ad es., il documento con cui l'OMS¹⁵ recepì le conclusioni della Conferenza del Cairo ha evitato alcuni dei punti più conflittuali di quel Rapporto; inoltre, il Comitato di etica sulla clonazione umana e sulla ricerca medica ha raggiunto conclusioni relativamente accettabili. Per quanto riguarda le politiche concrete in campo sanitario, è da tener presente che l'OMS assiste gli Stati nel formulare programmi sanitari nel quadro del consenso mondiale. Molti programmi, poi, sono finanziati da alcuni Stati nonché da fondazioni private. Così, accanto a molti programmi perfettamente condivisibili, vi era e vi è il Programma di ricerca sulla riproduzione umana, che mira a sviluppare la tecnologia della contraccezione e dell'aborto chimico.

È da rilevare però che l'attuale direzione dell'OMS, iniziata nel 1998, ha preso una posizione molto più decisa in favore del controllo delle nascite e della salute riproduttiva. Il livello dichiarativo si è allineato all'orientamento pratico, purtroppo in un senso che la Santa Sede non può condividere. Allo stesso tempo, la necessaria ristrutturazione ha eliminato i settori più in dissenso con la nuova direzione (che erano anche quelli più in sintonia con la sensibilità dell'EV): tra l'altro, è stata congelata, e forse di fatto cancellata,

¹⁰ Gli Organismi Internazionali più influenzati sono, nel sistema dell'ONU, UNICEF, UNFPA, OMS, UNDP e le Commissioni Economiche dell'ONU: CE, CEA, CEPAL, ESCAP. In particolare, l'UNFPA con l'IPPF (*International Planned Parenthood Federation*) ha programmi in 157 Paesi, spingendo a cambiare leggi e ad attuare programmi di pianificazione delle nascite, con la disponibilità di 335 milioni di US \$. Tra quelli non appartenenti al sistema ONU, si segnalano la Banca Mondiale, le Banche regionali per lo sviluppo e l'OCDE.

¹¹ Convenzione citata, artt. 12 e 14.

¹² Relativa all'art. 12 della Convenzione.

¹³ «When possible, legislation criminalizing abortion could be amended to remove punitive provisions imposed on women who undergo abortion»: *Implementation of art. 21 of the Convention... General recommendation on article 12: Women and health* (1 febbraio 1999), n. 31c, p. 14.

¹⁴ «It is discriminatory for a State party to refuse to legally provide for the performance of certain reproductive health services for women. For instance, if health service providers refuse to perform such services based on conscientious objection, measures should be introduced to ensure that women are referred to alternative health providers» (*Ibid.*, n. 11, p. 5).

¹⁵ Cfr. Risoluzione dell'Assemblea OMS WHA 48.10, del 12 maggio 1995.

la creazione di un Comitato etico. Cospicui sono, inoltre, i fondi destinati alla ricerca nel campo della cosiddetta "*reproductive health*"¹⁶.

Fra gli altri Organismi, possiamo ricordare, come particolarmente significativi, UNICEF e UNHCR. Il primo ha iniziato da tempo programmi contraccettivi e di educazione sessuale; come noto, la Santa Sede ha sospeso il proprio contributo simbolico all'UNICEF, di fronte al rifiuto di quest'ultimo di garantire che esso non sarebbe andato a programmi contrari ai principi cattolici.

L'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati provvede alla sopravvivenza di 22,3 milioni di profughi e sfollati ("*refugees, displaced persons and returnees*") in tutto il mondo. Nel novembre 1996, l'UNHCR annunciava di associarsi all'UNFPA per offrire "*emergency reproductive health services*" che includono la cosiddetta "contraccezione post-coitale" o di emergenza e l'assistenza per "*incomplete abortions*" nei campi di rifugiati nella guerra civile in Rwanda. Anche la Federazione Internazionale della Croce Rossa e le "*Red Crescent Societies*" hanno accettato di seguire questo progetto. L'UNHCR ha pubblicato anche il famoso "*Interagency Field Manual*" in cui si sottolinea l'educazione sessuale da dare agli adolescenti come pure i "*reproductive services*". Un esempio recente di queste politiche nei confronti dei profughi è stato l'invio, annunciato dall'UNFPA durante la recente crisi del Kosovo, di "*emergency reproductive health kits*" per 350.000 persone.

Per quanto riguarda i rapporti tra le agenzie internazionali, si passa sempre di più da forme di partenariato per una collaborazione su programmi specifici a tipi di alleanze strategiche dove la *leadership* tecnica di alcune Organizzazioni tende a perdere terreno a beneficio delle potenti agenzie politicamente ed economicamente presenti sul territorio. L'ONUSIDA, il programma delle Nazioni Unite di lotta contro l'AIDS, è emblematico su come questo tipo di collaborazione tra le Organizzazioni e le Agenzie delle Nazioni Unite finisce per svalutare la funzione tecnica di alcune agenzie e favorire "*lobbies*" di varia natura.

* * *

Normative internazionali riguardo ai temi dell'Enciclica

Vogliamo ora passare agli strumenti giuridici normativi che, a livello internazionale, regolano i momenti delicati dell'inizio, della fine e della trasmissione della vita umana. E, mentre prima abbiamo colto delle tendenze, ora conviene esaminare i singoli temi, tenendo presente anche il sorgere di questioni nuove.

Diritto alla vita e aborto¹⁷

È importante ricordare innanzi tutto che gli strumenti giuridici internazionali proclamano solennemente il diritto fondamentale alla vita¹⁸. È da avvertire però, che, sin dai primi dibattiti nelle sedi internazionali dopo la Seconda Guerra Mondiale, le richieste, anche

¹⁶ Nel Progetto di Budget - Programma 2000-2001, il "Programma sistemi sanitari e salute comunitaria" conosce un aumento del 20,37% del suo budget. Esso potrà contare su 145.022.000 US \$, l'ammontare più consistente dopo quello destinato alle malattie trasmissibili. Di questa somma, 21.622.000 \$ provengono dal budget ordinario, mentre 123.400.000 \$ da altri fondi. Si nota che 64.561.000 \$ (circa il 50%) saranno destinati alla salute e ricerca riproduttiva. Gli altri capitoli del programma che beneficeranno del finanziamento sono i sistemi sanitari, la salute e lo sviluppo del bambino e dell'adolescente, la salute della donna. L'indicazione è chiara: incrementare e diffondere idee, iniziative, programmi sulla salute riproduttiva nell'ottica laicista con tutte le conseguenze morali relative alla sessualità e alla famiglia.

¹⁷ Cfr. EV, 13. 17. 58-60.

¹⁸ Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, art. 3: «Everyone has the right to life, liberty and security of person»; Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici, art. 6.1: «Every human being has the inherent right to life. This right shall be protected by law. No one shall be arbitrarily deprived of his life».

numerose e forti, di definire questo diritto nel senso di una interdizione dell'aborto si scontrarono con la resistenza di Paesi anche di tradizione protestante¹⁹.

A livello degli strumenti giuridici delle Nazioni Unite, l'affermazione più forte del diritto alla vita anche del bimbo non nato è contenuta nella *Dichiarazione* e nella *Convenzione sui Diritti del Bambino*²⁰. Il Principio 4 della Dichiarazione, ripreso nel Preambolo della Convenzione, afferma che il bambino ha bisogno di una «appropriata protezione legale, sia prima sia dopo la nascita». Ma anche questa affermazione fu possibile lasciando alle legislazioni nazionali di determinare il momento a partire dal quale c'è l'essere umano.

A livello regionale, possiamo parlare di strumenti giuridici internazionali e di politiche in materia di vita non nata nei Continenti Europeo ed Americano. Per quanto riguarda il Consiglio d'Europa e l'Unione Europea, si dà in pratica purtroppo per scontato che l'accesso all'aborto sia un fatto acquisito, benché la legislazione di alcuni Paesi (Malta e Irlanda) non lo ammetta. Quando si tratta di elaborare strumenti giuridici internazionali che possano toccare questo tema – come la recente *Convenzione sui diritti dell'uomo e la biomedicina*, del Consiglio d'Europa – si utilizzano terminologie che non interferiscano con le legislazioni nazionali, per poter raggiungere il consenso. È da notare poi che in situazioni particolari, come nel conflitto in Kosovo, sia l'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa²¹ sia il Parlamento Europeo²² hanno adottato risoluzioni che affermavano il diritto ad abortire per le donne che avessero subito violenza.

La *Convenzione Americana sui Diritti Umani*²³, entrata in vigore nel 1978 e ratificata da 25 Paesi dell'America e dei Caraibi (sui 34 della regione) è l'unica Convenzione internazionale di diritti dell'uomo che dà riconoscimento giuridico alla vita sin dal concepimento²⁴, e questo impegno risulta chiaro agli Stati membri²⁵. A questa Convenzione, la Santa Sede ha fatto più volte appello nei suoi interventi in sede di Organizzazione degli Stati Americani, o di altre Organizzazioni del cosiddetto "sistema interamericano", e tali interventi hanno costantemente trovato buona accoglienza.

Una questione specifica, nel contesto dell'aborto, è costituita dalla problematica della cosiddetta "gravidanza forzata". Si tratta del caso, particolarmente odioso, in cui una donna, violentata per motivi etnici, sia costretta a dare alla luce il bambino contro la propria volontà. Il termine, in sé ambiguo²⁶, di "*forced pregnancy*", era comparso nei documenti

¹⁹ In particolare, Gran Bretagna e Danimarca.

²⁰ «Whereas the child, by reason of his physical and mental immaturity, needs special safeguards and care, including appropriate legal protection, before as well as after birth» (Preamble of the Declaration of the Rights of the Child, proclaimed by General Assembly resolution 1386 - XIV - 20 novembre 1959); «... He shall be entitled to grow and develop in health; to this end, special care and protection shall be provided both to him and his mother, including adequate pre-natal and post-natal care» (Ibid., Principio 4). Venti anni dopo, nella Convenzione, si richiamò nel Preambolo il Principio 4 della Dichiarazione e si riconobbe all'art. 6 che «every child has the inherent right to life»; ma si formulò nell'art. 1 la definizione «a child means every human being below the age of eighteen year...» ponendo il termine «ad quem», ma non indicando con precisione l'inizio e lasciando l'interpretazione del termine «human being» alle legislazioni nazionali, proprio al fine di rendere «accettabile» il testo anche per quei Paesi che non volevano una proibizione internazionale dell'aborto.

²¹ Seconda parte, aprile 1999.

²² Sessione di marzo 1999.

²³ *Pacto de San José de Costa Rica*, del 22 novembre 1969, entrato in vigore il 18 luglio 1978.

²⁴ Art. 4 § 1: «Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente».

²⁵ Questa è una delle ragioni per cui gli USA non l'hanno ratificato. L'Argentina, nella riforma costituzionale del 22 agosto 1994, all'articolo 22, ha dato gerarchia costituzionale alle Dichiarazioni di Diritti della Convenzione Americana, insieme a quelle dei due Patti sui diritti umani delle Nazioni Unite. Nel 1998, anche il Salvador ha incorporato nella Costituzione le disposizioni della Convenzione Americana.

²⁶ In quanto è difficile vedere come delitto la nascita di un essere umano innocente; si è piuttosto in presenza di una somma di crimini già gravemente sanzionati: la violenza sessuale, il sequestro di persona, ecc.

finali della Conferenza di Vienna, in riferimento diretto a situazioni di conflitto, ed era stato ripreso alle Conferenze del Cairo e di Beijing. Allorché si trattò di istituire il *Tribunale Penale Internazionale*, alla Conferenza Diplomatica di Roma, nell'estate 1998, alcuni Paesi, di fronte agli stupri etnici continuati in Bosnia-Erzegovina, volevano inserire la "gravidanza forzata" come forma specifica nell'elenco dei crimini contro l'umanità. Poiché il termine rischiava di essere interpretato come giustificazione dell'aborto, sia in situazioni di conflitto armato sia come precedente per altre situazioni, la Santa Sede, non avendo ottenuto la cancellazione o la sostituzione del termine, volle che esso fosse chiaramente definito. Così, il crimine è stato ancorato nel diritto internazionale, senza alcun riconoscimento dell'aborto come diritto. Non mancarono resistenze, ma alla fine i delegati definirono la "*forced pregnancy*" come «*The unlawful confinement of a woman forcibly made pregnant, with the intent of affecting the ethnic composition of any population or carrying out other grave violation of international law. This definition shall not in any way be interpreted as affecting national laws relating to pregnancy*».

Sperimentazione sugli embrioni²⁷

La sperimentazione sugli embrioni umani è un punto su cui il dibattito internazionale ha incontrato difficoltà tali da non avere ancora trovato un consenso. A livello mondiale, la Dichiarazione Universale UNESCO sul Genoma Umano e i Diritti dell'Uomo, pur trattando di sperimentazioni sui geni, nonostante le osservazioni fatte presenti, insieme ad altri, anche dalla Santa Sede, tace in merito. Una difficoltà è costituita dalla tendenza avviata dal "Rapporto Warnock" e seguita tra l'altro dalla legislazione inglese, che accetta la sperimentazione sugli embrioni fino al 14° giorno. Questo significa non riconoscere carattere pienamente umano all'embrione sino al completamento del periodo dell'impianto. Per ottenere il consenso inglese, e d'altra parte sentendo l'esigenza di proteggere l'embrione, i negoziatori del testo della *Convenzione sui Diritti dell'Uomo e la Biomedicina*, aperta alla firma dal Consiglio d'Europa ad Oviedo nel 1997, hanno rinviato una trattazione dell'argomento ad un futuro Protocollo addizionale, fissando nell'art. 18 della Convenzione due punti che, pur insufficienti, non sono, in linea di principio, senza valore: [1] qualora la legge consenta la ricerca sugli embrioni, essa deve assicurare all'embrione una protezione adeguata, e [2] è proibita la creazione di embrioni ai fini di ricerca. Sarebbe molto auspicabile che il Protocollo addizionale proponesse un pieno rispetto dell'embrione umano: anche se non accogliesse molte adesioni, costituirebbe un'affermazione di principi chiara nel diritto internazionale.

Genoma umano e clonazione

Accanto alle sperimentazioni sugli embrioni, pare utile accennare a due temi che negli ultimi anni hanno assunto particolare rilievo, e cioè al trattamento del patrimonio genetico umano ed alla clonazione umana.

Di fronte allo sviluppo e alle conquiste scientifiche del Progetto Genoma, si era delineata la prospettiva di una possibile appropriazione e di uno sfruttamento economico dei geni umani in quanto tali. L'allora Direttore Generale dell'UNESCO, Federico Mayor Zaragoza, prese l'iniziativa di uno strumento giuridico che stabilisse principi in questo delicato e ancora inesplorato settore. Nel gennaio 1993 prese l'avvio il processo che portò alla elaborazione, effettuata dal Comitato Consultivo Internazionale di Bioetica, della *Dichiarazione Universale sul Genoma Umano e i Diritti dell'Uomo*. Essa fu adottata

²⁷ Cfr. EV, 63.

dall'UNESCO il 12 novembre 1997 e poi dall'Assemblea Generale delle Nazioni il 9 dicembre 1998²⁸. Questo documento è stato seguito con attenzione, lungo tutto il suo *iter*, dalla Santa Sede²⁹, che ha sostenuto, oltre a vari altri punti, soprattutto la necessità di porre l'accento sulla protezione di ogni singolo essere umano (piuttosto che su quello dell'insieme dei geni dell'umanità), l'interdizione di ogni clonazione umana, l'inadeguatezza del concetto di "patrimonio dell'umanità" per il patrimonio genetico, la necessità della difesa dell'embrione, il controllo degli interessi politici, economici e militari che possono influire sulla ricerca genetica.

La Dichiarazione adottata, oltre a vari principi sul rispetto dei pazienti, proclama il genoma umano, con una formula poco felice, patrimonio dell'umanità (seppure "in senso simbolico"), proibisce di trarre dai geni umani nel loro stato naturale profitto economico³⁰ ed afferma che la donazione di esseri umani – purtroppo soltanto a fini riproduttivi – è contraria alla dignità umana e non dovrebbe essere permessa³¹. Questo rifiuto della clonazione, inizialmente non previsto, fu aggiunto verso la conclusione dell'elaborazione del testo, in seguito al noto esperimento della pecora Dolly.

Mentre la Dichiarazione dell'UNESCO è, per sua natura, una proclamazione di principi (è però previsto un meccanismo per seguirne l'applicazione negli Stati), il primo strumento giuridico vincolante su quest'ultimo tema è stato elaborato dal Consiglio d'Europa: il 12 gennaio 1998, 19 Paesi³² hanno firmato a Parigi un *Protocollo alla Convenzione Europea di Biomedicina che interdice la clonazione di esseri umani*. Esso, prevedendo anche gravi sanzioni penali, interdice «*toute intervention ayant pour but de créer un être humain génétiquement identique à un autre être humain vivant ou mort*», con qualsiasi tecnica ed escludendo deroghe neppure per ragioni di sicurezza pubblica, prevenzione di infrazioni penali, di protezione della salute pubblica o di protezione dei diritti e libertà altrui.

Sia nel caso della Dichiarazione UNESCO sia in quello del Protocollo del Consiglio d'Europa, si deve constatare che il consenso raggiungibile (e non senza fatica) a livello internazionale, anche in un momento in cui l'opinione pubblica era in grande maggioranza sensibile e favorevole a norme precise, è stato per escludere la clonazione umana a fini riproduttivi, ma non quella rivolta ad altri scopi, come ad es. di ricerca o terapeutici.

Questioni di brevettabilità della vita umana

Nell'aprile 1994, con l'entrata in vigore dell'Accordo di Marrakesh, è stata istituita l'Organizzazione Mondiale del Commercio. Dal punto di vista della difesa della vita, può essere importante l'accordo sulla protezione della proprietà intellettuale³³. In base ad esso, gli Stati sono tenuti a concedere brevetti ai prodotti farmaceutici ed alle invenzioni bio-

²⁸ 85ª sessione plenaria, Risoluzione 53/152 del 9 dicembre 1998.

²⁹ Oltre che dalla Conferenza Episcopale Francese, che pubblicò una interessante e tempestiva presa di posizione.

³⁰ Cfr. art. 4: «*Le génome humain en son état naturel ne peut donner lieu à des gains pécuniaires*».

³¹ Cfr. art. 11: «*Des pratiques qui sont contraires à la dignité humaine, telles que le clonage à des fins de reproduction d'êtres humains, ne doivent pas être permises*».

³² Danimarca, Estonia, Finlandia, Francia, Grecia, Islanda, Italia, Lettonia, Lussemburgo, Moldavia, Norvegia, Portogallo, Romania, San Marino, Slovenia, Spagna, Svezia, Macedonia e Turchia. L'entrata in vigore è prevista quando almeno 5 Paesi firmatari abbiano ratificato. Il Protocollo è aperto alla firma dei 41 Stati membri del Consiglio d'Europa e di altri che hanno partecipato alla sua elaborazione, come Australia, Canada, Giappone, Santa Sede e Stati Uniti.

³³ Si tratta del cosiddetto accordo ADPIC/TRIPS' (*Aspects des droits de propriété intellectuelle qui touchent au commerce / Trade related aspects of intellectual property rights*), che stabilisce un regime comune di protezione della proprietà intellettuale.

tecnologiche. Tuttavia, uno Stato può escludere dal regime di brevettabilità quelle invenzioni che esso ritiene inammissibili per motivi morali o di ordine pubblico e buon costume³⁴. Com'è noto, il brevetto conferisce al titolare il monopolio dello sfruttamento di un'invenzione per 20 anni. Se un prodotto o un'invenzione sono esclusi dal brevetto, possono essere sfruttati, ma in regime di libera concorrenza; cioè, chiunque è libero di "copiare". Attualmente, le ricerche biotecnologiche richiedono investimenti enormi, per cui il monopolio dello sfruttamento commerciale è condizione *sine qua non* per il lancio di un prodotto (altrimenti, esso non sarebbe remunerativo). Per questo, se uno Stato escludesse il brevetto per un genere di prodotti, le Società produttrici non lo immetterebbero su quel mercato. Questa norma appare importante, specie di fronte a possibili prodotti e procedimenti ottenuti con l'impiego di feti abortivi, embrioni o mediante clonazione umana.

Tuttavia, non è escluso che i produttori, che premono per espandere il mercato, insistano per ottenere brevetti, e si prospetti un cambiamento delle norme. Per tale eventualità è importante la Direttiva Europea 98/44/CE, del 6 luglio 1998, sulla protezione giuridica delle invenzioni biotecnologiche³⁵. Questa direttiva di per sé obbliga soltanto gli Stati membri dell'Unione Europea; tuttavia essa fornisce una serie di definizioni sostanziali sulla brevettabilità, con cui dovranno confrontarsi e armonizzarsi gli Stati membri dell'Organizzazione Mondiale del Commercio OMC/WTO (162 Paesi), e che costituirà un orientamento dottrinale e *de iure condendo* per gli altri Stati e anche per l'eventuale armonizzazione giuridica all'interno dei diversi blocchi economico-commerciali in costituzione (MERCOSUR, APEC, ecc.)³⁶. La direttiva europea fissa il principio che è proibito brevettare il corpo umano, le sue parti e le cellule umane germinali; essa vieta inoltre la brevettabilità dell'embrione umano, dei metodi di clonazione umana e quella dei procedimenti di modificazione dell'identità genetica germinale dell'essere umano³⁷. È proibita, inoltre, la brevettabilità dell'utilizzo di embrioni umani a fini industriali o commerciali. Questo testo dell'Unione Europea è importante in quanto colma un vuoto giuridico; il rispetto di questi principi dipenderà però anche dall'interpretazione giurisprudenziale e dalla volontà politica dei Paesi europei nei futuri negoziati a livello mondiale.

Pena di morte

Com'è noto, sulla pena capitale le posizioni, tradizionalmente, si dividono: mentre alcuni Stati considerano a ragione come una conquista della civiltà giuridica l'abolizione della pena di morte, altri invece ritengono quest'ultima una misura efficace ed esemplare. Quando l'Enciclica annovera «tra i segni di speranza» la «sempre più diffusa avversione dell'opinione pubblica alla pena di morte»³⁸, ed afferma che «il problema va inquadrato nell'ottica di una giustizia penale (...) sempre più conforme alla dignità dell'uomo», può richiamarsi a fatti giuridici precisi. In sede di Consiglio d'Europa, il *Protocollo N. 6 della Convenzione europea sui diritti dell'uomo, concernente la pena di morte*, del 28 aprile 1984,

³⁴ *Accord de Marrakech instituant l'Organisation Mondiale du Commerce* (Marrakech, 15 aprile 1994) - *Annexe 1c: Accord sur les aspects des droits de propriété intellectuelle qui touchent au Commerce* (ADPIC), artt. 27 e 73.

³⁵ Direttiva 98/44/CE del Parlamento Europeo e del Consiglio del 6 luglio 1998 sulla *Protezione giuridica delle invenzioni biotecnologiche*, in *Gazzetta Ufficiale della Comunità Europea*, serie L n. 213, 30 luglio 1998, p. 13. Gli Stati membri dell'Unione Europea devono adeguare le rispettive normative nazionali alla Direttiva entro il 30 luglio 2000.

³⁶ Sarebbe un esempio di come il livello regionale può influenzare positivamente sul livello universale.

³⁷ Direttiva 98/44/CE, art. 6 § 2.

³⁸ EV, 27.

sancì nel suo articolo 1 che «la pena di morte è abolita. Nessuno può essere condannato a una tale pena né eseguirla» ammettendo eccezioni soltanto per il tempo di guerra o di pericolo imminente di conflitto³⁹. Questa tendenza è andata, nell'ambito europeo, rafforzandosi: l'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa, nell'ottobre 1994, ha adottato una Raccomandazione che chiede l'abolizione totale della pena di morte in tutti gli Stati membri, respingendo a larghissima maggioranza un emendamento che intendeva salvaguardare il diritto degli Stati nei casi di alto tradimento e spionaggio. Eguale tendenza si registrava anche presso l'Unione Europea: il Parlamento Europeo, nel marzo 1992, ha adottato una Risoluzione che propone l'abolizione della pena capitale in tutti i Paesi del mondo. I Paesi dell'Unione Europea sono impegnati a negare l'estradizione agli imputati che potrebbero essere condannati a morte. Inoltre, l'impegno per l'abolizione della pena di morte in tutto il mondo pone questo punto come condizione per i negoziati con gli altri Paesi.

La presa di posizione dell'EV⁴⁰ ha attirato l'attenzione anche a livello internazionale. Com'è noto, l'Enciclica afferma che «alla misura estrema della soppressione del reo» non si deve giungere «se non in casi di assoluta necessità, quando cioè la difesa della società non fosse possibile altrimenti», rilevando anche che «oggi, però, a seguito dell'organizzazione sempre più adeguata dell'istituzione penale, questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti»⁴¹.

Nel giugno seguente alla pubblicazione dell'Enciclica, il Parlamento Europeo ha chiesto agli Stati Uniti di rinunciare all'applicazione della pena capitale. Nel maggio 1999, lo stesso Parlamento di Strasburgo ha reiterato la richiesta che la questione della moratoria universale delle esecuzioni fosse inclusa nella successiva Assemblea Generale ONU.

Significativo appare il seguito a livello delle Nazioni Unite. Nel maggio 1996 – a poco più di un anno dalla pubblicazione dell'Enciclica – la 5ª sessione della Commissione delle Nazioni Unite per la Prevenzione del Crimine e la Giustizia Penale⁴² prese in esame il tema, ed il Rapporto del Segretario Generale dedicò un intero numero⁴³ alla posizione espressa da Giovanni Paolo II nell'EV. Nel Gruppo di lavoro sull'argomento, il III, l'Austria, con Germania e Italia, presentò un progetto di risoluzione⁴⁴, che però si scontrò con l'opposizione dei Paesi islamici, per i quali era questione di diritto divino, ed altri Paesi, come Tunisia e Giappone. Come compromesso finale, la risoluzione adottata affermò: «*takes note with appreciation of the continuing process toward worldwide abolition of the death penalty*». D'altro canto, però, la proposta di una moratoria delle esecuzioni capitali, presentata all'Assemblea Generale nel novembre 1999, fu rinviata di fronte alla forte opposizione da parte di molti Paesi.

È importante rilevare che i Tribunali internazionali per il Rwanda e per l'ex-Jugoslavia non hanno previsto la pena capitale. Questo è particolarmente significativo nel caso del Rwanda: un imputato processato nel Paese africano è passibile di morte, mentre non lo è qualora venga condannato dal Tribunale internazionale. La Conferenza Diplomatica di Roma, che ha istituito il Tribunale Penale Internazionale, non ha previsto, fra le pene, quella capitale.

³⁹ Protocollo N. 6, *cit.*, art. 2; gli Stati devono dare comunicazione al Segretario Generale del Consiglio d'Europa circa la propria legislazione. Ai Paesi che hanno aderito in seguito al Consiglio, viene chiesto di conformare le proprie norme in senso abolizionista [nel 1995, l'Ucraina ha affermato che avrebbe rispettato una moratoria delle esecuzioni fino all'abolizione della pena capitale entro tre anni].

⁴⁰ Cfr. EV, 27. 55-56.

⁴¹ EV, 56.

⁴² Vienna, 21-31 maggio 1996.

⁴³ Doc. E/CN. 15/1996/19, n. 42, p. 11.

⁴⁴ Doc. E/CN. 15/1996/L. 17.

Eutanasia

Il dibattito intorno alla "morte dolce", affrontato talora con definizioni non adeguate alla realtà scientifica né ai termini della questione etica, era iniziato prima della pubblicazione dell'*EV*. Si può rilevare che a livello internazionale – sul tema, il dibattito si è sinora limitato alle istituzioni europee – quando si è trattato di votare per strumenti giuridici, ha sinora prevalso la difesa della vita.

In sede di Parlamento Europeo, ancora nel 1991, una Risoluzione sull'assistenza ai morenti, che di fatto ammetteva l'eutanasia ed era stata approvata dalla Commissione per l'ambiente, la sanità e la protezione dei consumatori, non fu presentata in plenaria, anche per l'interessamento degli Episcopati europei e dei parlamentari sensibili alla posizione cattolica. Lo stesso Parlamento, nel 1996⁴⁵, ha adottato una Risoluzione sugli attacchi contro il diritto alla vita dei portatori di *handicap*: in essa, si rifiuta energicamente la tesi secondo cui i minorati, i pazienti in stato di "coma vigile" ed i neonati non abbiano un diritto illimitato alla vita, afferma che il diritto alla vita è accordato ad ogni uomo indipendentemente dalla salute, dal sesso, dalla razza e dall'età, e si pronuncia contro l'eutanasia attiva dei pazienti in coma vigile e dei neonati con *handicap*⁴⁶.

L'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa, nel giugno 1999, ha approvato una Raccomandazione a favore del mantenimento del divieto assoluto di porre intenzionalmente fine alla vita dei malati terminali e dei moribondi. Tutti gli Stati membri sono invitati ad adottare le misure legislative necessarie per la protezione giuridica e sociale dei malati terminali; a tutti devono essere assicurate le cure palliative anche a domicilio, e la disponibilità di antidolorifici, anche nel caso in cui essi possano avere, come effetto secondario, un peggioramento delle condizioni del malato. Questa presa di posizione ha quindi respinto la tesi del "diritto alla morte" sostenuta da molte Organizzazioni, e potrebbe riaprire il dibattito in Olanda e Svizzera, dove l'eutanasia è praticata nel quadro di una stretta regolamentazione, e influire in quelli, come Belgio e Lussemburgo, dove sono stati ultimamente presentati progetti di legge sul tema.

Conclusione

In questo momento, le politiche e le norme internazionali sulla vita umana presentano un quadro frastagliato, una scacchiera complessa, con elementi fissati in tempi di sensibilità diverse, e ancora in movimento. Se tuttavia vogliamo coglierne la "logica", per così dire, possiamo rilevare che:

a) si ha una buona tutela della vita dell'uomo nato, anche nei confronti degli interessi della ricerca scientifica e, almeno sinora, anche della volontà soggettiva: l'idea dell'eutanasia non è accettata. In questo senso, si può notare una non-accettazione, almeno a livello globale, della pena di morte;

b) qualora vi sia un interesse di un individuo nato contro la vita di un essere umano non nato (feto o embrione), quest'ultima viene sacrificata (cfr. per l'aborto, la procreazione assistita, l'utilizzo degli embrioni sopranumerari ed anche la clonazione a fini terapeutici);

c) l'interesse della ricerca scientifica tende a prevalere sul rispetto della vita non nata;

d) si hanno isolati limiti fermi: il rifiuto della clonazione a fini riproduttivi, e, in Europa, il rifiuto della creazione di embrioni a scopi di ricerca.

In questo insieme, che si afferma in un quadro di positivismo giuridico, è facile notare incoerenze e contraddizioni vistose. In vista dell'azione a favore della vita, mi pare utile tener presente che, in realtà, queste politiche internazionali sono la conseguenza ed il rifles-

⁴⁵ Sessione del 20-24 maggio 1996.

⁴⁶ È da notare, tuttavia, che non si tratta del diritto alla vita dei bambini non nati.

so di correnti di pensiero – che potremmo chiamare edonistiche e neo-malthusiane – forti nei Paesi sviluppati, associate ad interessi economici e politici veri o presunti. Il consenso politico raggiunto ad una Conferenza mondiale oppure l'applicazione di una Convenzione possono avere un notevole influsso a livello nazionale; ma a loro volta sono condizionati dall'opinione pubblica, che può essere influenzata da quanto si opera dal basso. D'altra parte, gli strumenti giuridici internazionali, pur con i loro limiti, contengono principi ai quali possono fare appello i cittadini per richiedere agli Stati una maggiore protezione della vita umana. Inoltre, lo spazio per un'azione "dal basso", ispirata dalla carità, appare ampio. Si può fare molto per la vita e per creare un'opinione pubblica più aperta alla speranza, prima che il problema arrivi a livello di dibattito mondiale. E si può agire a molti livelli, da quello nazionale fino a quello locale: dall'attenzione alla concessione di brevetti, a misure pratiche di solidarietà alle madri che hanno difficoltà ad accogliere una vita che nasce, all'insistenza per il diritto all'obiezione di coscienza senza discriminazione per gli operatori sanitari, all'impegno per una ricerca scientifica che rispetti la vita.

✠ **Jean-Louis Tauran**
Arcivescovo tit. di Telepte
Segretario
per i Rapporti con gli Stati
della Segreteria di Stato

Da *L'Osservatore Romano*, 13 febbraio 2000

III Incontro degli Istituti Superiori di Studi sul Matrimonio e la Famiglia e dei Centri di Bioetica

Accogliere e proteggere la vita dal concepimento sino alla morte naturale

Nel V anniversario della pubblicazione dell'Enciclica *Evangelium vitae*, si è tenuto a Roma il III Incontro degli Istituti Superiori di Studi sul Matrimonio e la Famiglia e dei Centri di Bioetica. Al termine dei lavori, i partecipanti hanno ritenuto opportuno sintetizzare le conclusioni principali formulando le seguenti "raccomandazioni".

Noi Direttori o Delegati degli Istituti Superiori di Studi sul Matrimonio e la Famiglia e dei Centri di Bioetica, convocati a Roma dal Pontificio Consiglio per la Famiglia, in collaborazione con il Pontificio Consiglio per la Pastorale degli Operatori Sanitari e la Pontificia Accademia per la Vita, nei giorni 15-17 febbraio 2000, formuliamo le raccomandazioni riportate di seguito.

1. Il nesso esistente fra *vita umana*, *matrimonio* e *famiglia* è stato affrontato da una prospettiva multidisciplinare, facendo emergere la questione centrale del *rispetto per la vita* con le sue implicazioni antropologiche ed etiche. *Il matrimonio* e *la famiglia* sono il luogo naturale per eccellenza in cui la vita umana nasce, si sviluppa, viene accolta, e quindi l'ambito principale di formazione della personalità e di socializzazione. Il matrimonio, la famiglia e l'etica della vita umana sono unite da un intimo nesso. Tale vincolo interpella anche, e in modo particolare, la *bioetica*.

2. I rapidi cambiamenti che coinvolgono la società e i costumi preoccupano molto i nostri Istituti e i nostri Centri. Spesso la *persona umana* viene considerata non come soggetto, ma come semplice oggetto. Un'antropologia inadeguata tende a dissociare dualisticamente le necessità materiali da quelle spirituali, come se fra di esse non vi fosse una profonda unità. Non è quindi rara un'approssimazione prammatica, utilitaristica, edonistica, favorita dal relativismo e dal soggettivismo, riguardo al rispetto della vita umana, al matrimonio e alla famiglia. Si percepiscono spesso le carenze di un'antropologia senza una base realmente ontologica. Questa impostazione non si armonizza con le aspirazioni profonde al bene e alla verità dell'essere umano, messe in evidenza da Giovanni Paolo II nelle Encicliche *Veritatis splendor* (1993) e *Fides et ratio* (1998).

3. La vita umana nasce e si sviluppa, secondo il piano del Creatore, nel contesto della famiglia fondata sul matrimonio. Da prospettive diverse, i nostri Istituti riconoscono nel *matrimonio* una struttura naturale di donazione interpersonale, di per sé orientata alla trasmissione della vita umana, come pure alla sua cura, amore e prima socializzazione. Il matrimonio costituisce pertanto un bene primario comune a tutta l'umanità. Le delicate questioni bioetiche riguardanti la vita umana nel contesto del matrimonio e della famiglia si radicano nella struttura stessa, razionale e sociale, della persona umana. Il dialogo antropologico e la ricerca del consenso nell'investigazione razionale della verità morale devono fondarsi sul rispetto della vita umana, esigenza intrinseca dell'operato umano, e del riconoscimento del matrimonio in quanto istituzione naturale. Pertanto, eccellente piattaforma di dialogo, di incontro e di consenso è un'etica ispirata da una retta percezione del *significato antropologico della vita umana*, saldo fondamento ontologico per il dibattito attorno ai diritti naturali.

4. L'assenza di una riflessione adeguata sui fondamenti porta spesso ad affrontare i problemi etici riguardanti la vita umana e la famiglia da una prospettiva eccessivamente fondata sul consenso, senza riferimento alla verità. Così la verità, il bene e la giustizia appaiono come questioni opinabili lasciate alla decisione personale, soggetta alla trattativa e all'opinione maggioritaria. La verità morale, universale e accessibile all'uomo, non viene riconosciuta come criterio stabile e oggettivo dei *principi etici fondamentali* e dei giudizi. Il consenso degenera a volte nella prepotenza della decisione maggioritaria.

5. Visto il contesto pluralistico della società contemporanea e la necessità di tendere a un'incidenza del pensiero cristiano nel campo etico, giuridico e politico, è necessario approfondire il *momento argomentativo della problematica della vita umana, del matrimonio e della famiglia*. È opportuno che il dialogo in questo ambito con tutti gli uomini di buona volontà si realizzi a partire da un'antropologia adeguata, capace di percepire quella "grammatica" etica inscritta dal Creatore nel cuore umano¹. Questa sarà una valida piattaforma nella promozione e nella difesa della dignità della vita umana e dei diritti naturali di ogni persona umana dal momento del concepimento fino alla morte naturale.

6. L'antropologia filosofica e teologica, di conseguenza, è al centro dei nostri programmi formativi: l'accento posto sulla priorità dell'essere sul pensiero, la comprensione della persona come soggetto sussistente nella sua dimensione spirituale e materiale, e la persona come fine dell'agire e non come mezzo per raggiungere un altro fine². La soggettività dell'uomo non si limita alla sua coscienza e alla sua libertà, ma riguarda tutta la persona nella sua unità di corpo e di spirito.

Sia gli Istituti di Studi sul Matrimonio e la Famiglia sia i Centri di Bioetica beneficiano enormemente di una interrelazione pluridisciplinare, organica e completa riguardo ai problemi etici della persona, al matrimonio e alla famiglia, dove le conoscenze teologiche e filosofiche s'integrano adeguatamente. *Gesù Cristo*, che «manifestò con opere e parole il Padre suo» (*Dei Verbum*, 17), è la chiave ultima di interpretazione della realtà che permette una comprensione unitaria delle nostre discipline. Solo alla luce del mistero del Verbo incarnato si chiarisce veramente il mistero dell'uomo (*Gaudium et spes*, 22). Una corretta integrazione degli aspetti teologici, filosofici e delle scienze particolari eviterà sia un razionalismo che escluda il sapere teologico sia un ontologismo fideista incapace di rispettare la retta autonomia dei diversi ambiti del sapere umano. Gli Istituti per la Famiglia e i Centri di Bioetica raccomandano di approfondire sempre più i ricchi insegnamenti contenuti nei documenti del *Magistero della Chiesa*, soprattutto la dottrina sull'antropologia della persona, la dignità della vita, il matrimonio e la famiglia e le corrispondenti implicazioni etiche.

7. Nell'ultimo quarto di secolo, in alcuni Paesi appartenenti alla cultura occidentale, il matrimonio e la famiglia, culla della vita umana, sono stati oggetto di una strana convergenza ideologica nella trasformazione del diritto familiare. I due esempi più chiari di questa trasformazione sono la legislazione abortista e la liberalizzazione dei motivi di divorzio. Le attuali *politiche familiari* sono state condizionate da una serie di tendenze: la posizione del femminismo più radicale, il crescente dominio tecnico della fertilità umana, la presenza della donna nel mondo del lavoro, le forme organizzate di rivendicazione dell'omosessualità, il fenomeno della famiglia monoparentale per scelta, le "unioni di fatto", la notevole diminuzione del tasso di fecondità nei Paesi occidentali con il conseguente invecchiamento della popolazione. Il risultato di tutto ciò è l'apparente paradosso di una sorta di "neutralità" delle leggi di fronte al matrimonio, unita a una peculiare evoluzione del diritto. Quest'ultimo, condizionato dalla politica, ha modificato il suo fine, che non è più costituito

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea Generale dell'O.N.U.*, 5 ottobre 1995.

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle Famiglie Gratissimam sane* (2 febbraio 1994), n. 12.

dalla tutela e dalla promozione del matrimonio e della famiglia, ma solo ed esclusivamente dagli aspetti individuali della persona. Questo contesto sociale e ideologico frena i giovani dal formare una famiglia, sebbene la considerino la principale istituzione sociale.

8. L'assenza di un'antropologia con un'adeguata base ontologica rende possibile la promozione ideologica di una *terminologia ambigua ed equivoca*, che viene poi introdotta in testi legislativi con la conseguente confusione semantica e il disprezzo dei valori sociali. Ad esempio, si parla di "modelli di famiglia", "pre-embrione", "progetti riproduttivi", "riduzione embrionale", "salute riproduttiva", "suicidio assistito", "diritti procreativi", "vita indegna", "procreazione assistita", "vita ingiusta" (*wrongful life*), "qualità di vita", "libertà sessuale" e "morte degna", in maniera impropria e inadeguata per l'etica, in base a diverse connotazioni ideologiche implicite. È anche necessario tener conto della grave omissione, o dell'utilizzazione spesso ambigua o equivoca, di termini fondamentali come "matrimonio" o "famiglia", persino in documenti internazionali.

Raccomandiamo di rivolgere un'attenzione particolare all'aspetto semantico in questo sforzo di presenza efficace negli ambiti della riflessione e della decisione, sia per evitare equivoci rispetto al significato delle espressioni utilizzate, sia per opporsi a indebite esclusioni, in testi nazionali e internazionali, di termini che designano realtà importanti come "matrimonio", "amore coniugale" o "procreazione" in decisioni di particolare importanza sociale. Gli Istituti di Studi sul Matrimonio e la Famiglia e i Centri di Bioetica possono contribuire enormemente a creare un ambiente sensibile e favorevole alla vita umana in quegli ambiti che hanno responsabilità nelle strutture legali. Il loro contributo, nel contesto che corrisponde loro, nell'articolazione dei diritti fondamentali della persona e della famiglia, così come li ha presentanti la Santa Sede nella *Carta dei Diritti della Famiglia*, ha un valore eccezionale.

9. La *sessualità* tende a presentarsi come una semplice opzione pratica, più che come una dimensione dell'essere della persona umana, con i suoi significati unitivo e procreativo (Enciclica *Humanae vitae*, 12). La sua realizzazione, nell'agire, più che come dono fra due persone, la cui espressione istituzionalizzata è il matrimonio, viene concepita in termini di opzione fra diverse possibilità di condotta sessuale. Questa concezione errata della sessualità e delle complementarietà uomo-donna si manifesta spesso in proposte educative che si basano sulla sola informazione indifferenziata e non sulla formazione della persona alla virtù e al dono di sé. È necessario tener conto del fatto che la retta formazione del desiderio sessuale comporta l'unificazione, nel bambino, di pulsioni parziali, che permettono di superare determinati stadi di evoluzione della personalità. La mancanza di attenzione, l'indifferenza o addirittura il favorire passioni disordinate in questi stadi iniziali dello sviluppo della personalità possono essere alla base di successivi problemi d'identità sessuale. Da qui l'importanza di una delicata attenzione agli aspetti educativi della sessualità, nell'ambito sia privato sia pubblico.

La *formazione dell'identità sessuale* può risultare gravemente compromessa da determinate applicazioni di un certo atteggiamento ideologico volte a rivendicare il genere sessuale ("*gender*") che, negando la complementarietà, frutto della sapienza del Creatore, fra uomo e donna, ordinata al reciproco dono e alla procreazione dei figli, tende a ridurre, in modo erroneo, il matrimonio a una fra le tante forme di condotta sessuale. In tal senso il matrimonio sarebbe un mero modello di comportamento apparso in un momento della storia, culturalmente condizionato, ma oggi in disuso a motivo di un'"inevitabile" evoluzione dei costumi. Raccomandiamo pertanto di prestare un'attenzione particolare per far sì che l'etica della sessualità presupponga una riflessione profonda sulla verità della persona umana e sulla condizione del matrimonio quale culla della vita e cellula primaria di tutta la società umana.

10. La recente *incorporazione della donna nella vita sociale* è uno degli eventi storici più rilevanti nella progressiva presa di coscienza storica delle implicazioni della dignità umana. La diversità complementare fra uomo e donna è, senza alcun dubbio, una ricchezza dell'umanità. In tal senso, il contributo della prospettiva femminile all'antropologia, la bioetica e le scienze del matrimonio e della famiglia non possono che apportare beneficio all'essere umano. Gli sforzi per spingere sempre più l'uomo a concretizzare a diversi livelli (psicologico, sociale, morale, giuridico) la sua piena partecipazione alla maternità della donna, nel modo specificatamente maschile della paternità, s'inscrivono nel processo di promozione della dignità della donna. Paternità e maternità acquisiscono quindi maggiore importanza nella dinamica storica della presa di coscienza del significato della *genitorialità* e della «*genealogia della persona*»³, di modo che si veda nel figlio il frutto incarnato dell'amore umano, dono dell'azione creatrice di Dio in intima cooperazione con entrambi i coniugi.

11. È necessario riaffermare che *siamo a favore della vita umana*. La vita umana è un bene prezioso che nasce in seno a un'istituzione la cui vocazione è orientata alla vita, ossia il matrimonio, che si realizza nella famiglia. Questo orientamento alla vita è iscritto nella stessa complementarità sessuale fra uomo e donna, espressa nel linguaggio del corpo. Pertanto tutto ciò che si oppone alla vita umana, la distrugge, la mina, la ostacola è un male. I nostri studi e le nostre ricerche non possono prescindere da ciò. Dalla prospettiva di una sana antropologia che tiene conto delle grandi capacità e delle risorse della persona umana, del suo ingegno nella ricerca di nuove soluzioni, della bontà insondabile che si manifesta nel disegno di Dio Creatore per la vita umana, i *problemi demografici*, relazionati alla paternità-maternità, sono un invito alla riflessione e alla ricerca. Il fenomeno (che è emerso negli ultimi anni, anche se già previsto da decenni da vari autori) della diminuzione della fertilità in alcuni Paesi dell'Occidente industrializzato non è estraneo all'insensato atteggiamento, da parte di alcune istituzioni di questi Paesi, relativo all'assenza di politiche familiari vere, degne di questo nome. Le nostre istituzioni possono e devono svolgere un ruolo di orientamento e di promozione dei valori sociali della vita umana, sia rispetto alle istituzioni ufficiali sia nei mezzi di comunicazione (mediante iniziative audaci e opportune) nell'attuale congiuntura demografica.

12. Constatiamo che sono sempre più i coniugi che scoprono *metodi naturali di regolazione della fertilità* sia nel Terzo Mondo sia nell'Occidente industrializzato. Dobbiamo tuttavia deplorare il diffondersi della mentalità a favore dei contraccettivi, soprattutto laddove le risorse non sono scarse. La decisione etica di continenza periodica deve fondarsi su un giudizio morale sereno e obiettivo, che parta da principi morali che rispettino la verità della persona umana, la dignità della donna, la dignità della vita umana che nasce, e i significati unitivo e procreativo della sessualità matrimoniale. In tal senso le nostre istituzioni possono contribuire a vincere l'egoismo e la mancanza di generosità, presente, in modo più o meno consapevole, in un atteggiamento psicologico contrario alla vita, incrementato da una «cultura della morte». I recenti progressi nei metodi naturali, che fanno dei ricorsi ad essi delle realtà effettive, come pure la loro sempre maggiore incidenza sugli ambiti educativi (facoltà di medicina, infermeria, ecc.) permettono di intravedere, a medio termine, un promettente progresso nella cultura della vita.

13. L'intimo nesso esistente fra questioni bioetiche e scienze del matrimonio e della famiglia, che si sta manifestando con sempre maggior chiarezza in questi Incontri, ci spinge a raccomandare alle nostre istituzioni una *maggiore conoscenza e relazioni reciproche*. La presenza degli Istituti Superiori e dei Centri risulta opportuna in altri *ambiti formativi*

³ Lettera alle Famiglie *Gratissimam sane*, cit., n. 9.

(Università, Facoltà, Centri di studi), come pure nei *mezzi di comunicazione sociale*, al fine di accrescere la sensibilità e l'informazione (soprattutto dei professionisti) sui problemi concernenti lo stretto vincolo vita-famiglia.

14. Condividiamo un'etica della persona dove è il più debole, il nascituro, il disabile, l'anziano, il malato terminale, ad avere la priorità. Lo abbiamo imparato da Cristo che ha rivelato nella sua pienezza la dignità dei piccoli, degli esclusi dalla società e di quanti soffrono. Infine, raccomandiamo a tutti gli Istituti di Studi sul Matrimonio e la Famiglia e i Centri di Bioetica, di tener conto del fatto che la ricerca sulla vita umana non può essere estranea a una prospettiva di *solidarietà* e di *comunione*, né dissociarsi a una visione coerente e unificata della *persona*, del *matrimonio* e della *famiglia*.

Autonomia del paziente e responsabilità del medico a proposito della "carta dell'autodeterminazione"

La condizione di malattia grave in fase critica, in prossimità della morte, rappresenta per il paziente, per il medico e per i parenti del malato un momento carico di particolare responsabilità.

Tale responsabilità è relativa al valore della vita che giunge a compimento e della dignità della persona; interpella la coscienza del malato stesso nella misura in cui è nelle condizioni di poterla esercitare, ma anche il dovere morale e deontologico del medico nello sforzo attento e premuroso di ricercare il vero bene del paziente nelle condizioni concrete e irripetibili, che non possono sempre essere standardizzate, né possono essere previste e preordinate unilateralmente.

Le ricerche confermano, infatti, che le volontà anticipate ed espresse nelle cosiddette "carte di autodeterminazione" non corrispondono sempre allo stato d'animo del paziente quando egli si trova in fase critica e nella situazione di sofferenza o incertezza. In questa fase egli intende soprattutto essere aiutato (e ne ha in ogni caso diritto) con le risorse dell'assistenza e della solidarietà, in un dialogo per quanto possibile continuo e corresponsabile, nel rispetto della vita che è un bene intangibile e della dignità della persona che vive un momento ricco di trascendente valore. L'assistenza al morente deve essere eticamente impostata evitando ogni forma di accanimento terapeutico e quegli interventi che sono manifestamente privi di significato terapeutico o di sollievo del morente; deve fare ricorso agli interventi che abbiano una proporzionata validità in ordine al sostegno congruo della vita, alla terapia del dolore ed alla palliazione dei sintomi della sofferenza, al conforto spirituale, anche religioso, e alle cure ordinarie (alimentazione, idratazione, igiene, ecc.).

Gli interventi straordinari o ad alto rischio, che non garantiscono un vero bene del paziente, possono essere scelti con la corresponsabile volontà del paziente o di chi lo rappresenta legittimamente, dopo una corretta informazione, ma non possono essere imposti, neppure in nome di una sperimentazione promettente per altri pazienti.

Il medico, in particolare, per la "posizione di garanzia" che riveste in relazione alla salute del malato (cioè per quegli obblighi propri della professione la cui violazione può costituire motivo per denunce penali e citazioni in sede civile) ha una responsabilità che né i familiari, né il fiduciario, né i genitori nel caso del soggetto minore, possono annullare.

In ogni caso l'intangibilità della vita e la dignità della persona non consentono a nessuno, né al medico né al paziente stesso né ai familiari e neppure alla società, di suggerire o accettare scelte di eutanasia o di suicidio assistito.

Diversi Autori hanno invocato il cosiddetto "principio di autonomia" per giustificare queste scelte eutanasiche e suicidiarie. Orbene, questo principio di autonomia, se non è autenticato ed elevato al livello di responsabilità e di rispetto del bene vero e dell'intangibile valore della vita umana, non soltanto non è conforme all'etica degna della persona umana, ma può semplicemente comportare l'abbandono del paziente da parte del medico e l'aggravio della solitudine del morente, accanto al quale si devono esprimere la cura, il sollievo, l'aiuto proporzionato e il conforto spirituale da parte dei sanitari e dei familiari.

Il principio di autonomia, infatti, non può avere un valore assoluto, ma va sempre inquadrato all'interno di una determinata prospettiva etica; occorre, cioè, chiedersi sempre: «Autonomia per che cosa e in vista di che cosa?».

Assunta da un punto di vista puramente formale, l'invocata autonomia dice solo che ogni persona è libera e che, essendo essa consapevole e responsabile, le va riconosciuto il diritto di agire secondo criteri e principi in coscienza ritenuti giusti. Ma, proprio perché for-

male e vuoto, questo principio non prescrive da solo una particolare visione etica, neppure quella favorevole all'eutanasia. Anzi, qualora fosse assolutizzato, esso, consentendo tutte le scelte, potrebbe sortire esiti conflittuali, contraddittori o, addirittura, lesivi dell'altrui libertà ed autonomia. E, di fatto, esso viene normalmente più o meno delimitato da chi lo propone come principio guida delle decisioni mediche; e le limitazioni cui viene sottoposto, provengono, più o meno esplicitamente, da una qualche prospettiva etica. Ne segue che sarà proprio sul piano dell'etica che anche il discorso sull'autonomia andrà adeguatamente contestualizzato e reso concreto. Il rischio di un esclusivo richiamo a tale principio pecca, infatti, assai spesso di astrattezza e dimentica le situazioni effettive in cui molte volte la scelta eutanasi viene invocata come "rimedio" estremo.

Quanti fanno riferimento al criterio formale dell'autonomia, per sostenere le disposizioni eutanasiche contenute nelle carte di autodeterminazione, vi associano in realtà contenuti etici e antropologici secondo i quali la vita sarebbe comunque disponibile e sopprimibile quando la sua qualità sia decaduta in modo ritenuto inaccettabile.

Ma tale concezione non discende in sé dal principio di autonomia, bensì dalla concezione del bene e del male che si possiede e dalla conseguente visione della vita umana, del suo significato e del suo destino.

Una concezione razionalmente argomentata, invece, e non solo fondata sulla Rivelazione, è in grado di attribuire alla vita umana un valore che, pur non rendendola un bene assoluto, non ne consente la disponibilità per una decisione dell'uomo stesso, qualunque ne siano i motivi. L'autonomia e la libertà, dunque, non possono progettare quanto è male e quanto confligge con la dignità della persona umana.

Si tratterà allora, come si diceva sopra, di venire incontro alle esigenze del malato accrescendo le cure palliative, oggi disponibili e sempre più efficaci, ed evitando ogni forma di accanimento terapeutico e di sia pur larvata strumentalizzazione dell'azione terapeutica a fini di mera ricerca e sperimentazione.

Inoltre, una mentalità favorevole all'eutanasia, qualora si diffondesse, assurgendo ad opinione comune, attenuerebbe la tendenza alla solidarietà, sempre più esile nella società contemporanea, giacché potrebbe suggerire scorciatoie meno impegnative e gravose sul piano personale e meno onerose per il complessivo bilancio della società. Il malato si avvertirebbe sempre più come un peso per gli altri e in questa prospettiva, in condizioni di obiettiva inferiorità e fragilità anche psicologica, oltre che fisica, potrebbe essere indotto ad invocare l'abbreviazione della sua esistenza. Proprio questo rischio si vuole evitare con un forte richiamo alla solidarietà, che, mettendo l'uomo al centro dell'attenzione, ne salvaguardi la dignità e, insieme, lo accolga e lo accompagni nel momento estremo e più arduo della sua vita.

In definitiva, pur riconoscendo la legittimità etica e giuridica che ogni persona, in pieno possesso delle sue facoltà mentali, possa far conoscere, anche attraverso un documento scritto, le proprie volontà in merito agli interventi medici da attuare nella fase finale della propria vita, espressione di una sua personale e responsabile riflessione sulla propria morte, riteniamo di poter affermare che lo strumento della carta dell'autodeterminazione, così come viene proposta:

1. è inutile se l'obiettivo è quello di evitare l'accanimento terapeutico. Le garanzie e misure che si vogliono difendere o promuovere con una carta di autodeterminazione possono e debbono essere promosse in altri modi, soprattutto attraverso un lavoro educativo del personale sanitario e della popolazione in genere, a partire da una corretta impostazione dell'etica degli interventi medici. La deontologia professionale e l'etica hanno da sempre richiamato gli operatori sanitari a non attuare interventi sproporzionati che prolungano penosamente il processo del morire. E questo nei confronti di tutti i pazienti, sia quelli che lo hanno esplicitamente lasciato scritto sia per coloro che non hanno voluto o potuto farlo;

2. spesso è *ambigua* quanto alle indicazioni sugli interventi che vengono richiesti di essere sospesi o non iniziati. La complessità delle singole situazioni cliniche può trasformare facilmente, infatti, tali omissioni richieste in vere e proprie condotte eutanasiche, per cui la carta di autodeterminazione diventa uno strumento dal quale sarebbe meglio prescindere. Le disposizioni anticipate potrebbero essere uno strumento valido solo nelle situazioni in cui per la rischiosità e gravosità degli interventi, segnati da un risultato non certo, sia necessario conoscere la reale volontà del paziente in quanto, come si è detto, si giustificano solo se richiesti ed accettati, non potendo essere imposti;

3. è *inattuale* quando si riferisce a situazioni che sono state considerate in senso astratto dal paziente molto tempo prima di trovarsi nella situazione reale che gli operatori sanitari sono chiamati a gestire e che potrebbe avere evoluzioni molto diverse da quelle ipotizzate, senza contare che nel frattempo nuove possibilità terapeutiche potrebbero aver modificato quelle informazioni che hanno fatto orientare il paziente in un certo modo. Rimane sempre, comunque, l'incertezza che nella situazione concreta, quando il paziente non è più in grado di esprimere il proprio consenso, quello che lui abbia potuto decidere prima sia effettivamente quello che egli potrebbe realmente volere e non può più far sapere.

Dunque, l'eventuale ricorso ad una carta dell'autodeterminazione dovrebbe rimanere sempre nell'ambito di una procedura di comunicazione interpersonale, e non elevata al rango di documento di valenza giuridica, imposto al personale sanitario.

Il medico deve sempre essere responsabile in prima persona delle proprie azioni, per le quali dovrà considerare la propria coscienza, guidata dai suoi doveri professionali, giuridici e deontologici nell'attenta considerazione della volontà espressa preventivamente ma anche dei bisogni oggettivi attuali di ognuno dei suoi pazienti.

**Centro di Bioetica
Università Cattolica del Sacro Cuore**

SEZIONE SERVIZI GENERALI

Cancelleria - tel. 011/51 56 201 - fax 011/51 56 209

ore 9-12

Archivio Arcivescovile - tel. 011/51 56 271: ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Disciplina dei Sacramenti - tel. 011/51 56 203 - fax 011/51 56 209

ore 9-12 (escluso mercoledì) su appuntamento

Ufficio per le Cause dei Santi - tel. 011/51 56 296 (ab. 011/967 61 45)

su appuntamento

Ufficio per la Fraternità tra il Clero - tel. 011/51 56 295 (ab. 0335/632 35 90)

ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per l'Amministrazione dei Beni Ecclesiastici - tel. 011/51 56 360 - fax 011/51 56 369

ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio dell'Avvocatura - tel. 011/51 56 210 - fax 011/51 56 209

ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per le Confraternite - tel. 011/51 56 210 - fax 011/51 56 209

ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche Episcopali - tel. 011/51 56 286

ore 9-12 (escluso sabato)

SEZIONE SERVIZI PASTORALI

Ufficio Catechistico - tel. 011/51 56 310 - fax 011/51 56 319

ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)

Ufficio Missionario - tel. 011/51 56 220 - fax 011/51 56 229

ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio Liturgico - tel. 011/51 56 280 - fax 011/51 56 289

ore 9-12 - 15-18

Ufficio per il Servizio della Carità - tel. 011/53 71 87 - 53 06 26 - fax 011/53 71 32

via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12,30 - 14,30-17,30 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale dei Giovani - tel. 011/51 56 350

ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale della Famiglia - tel. 011/51 56 340 - fax 011/51 56 349

ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale degli Anziani e Pensionati - tel. 011/51 56 335

ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale della Sanità - tel. 011/53 87 96 - 53 90 52

via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale Sociale e del Lavoro - tel. 011/562 52 11 - 562 58 13 - fax 011/562 59 22

via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12,30 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale dell'Educazione Cattolica, della Cultura, della Scuola e dell'Università - tel. 011/51 56 230 - fax 011/51 56 239

ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale delle Comunicazioni Sociali - tel. 011/51 56 300 - fax 011/51 56 309

ore 10,30-13 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale del Turismo, Tempo Libero e Sport - tel. 011/51 56 330

martedì-giovedì-venerdì ore 9-12

RIVISTA DIOCESANA TORINESE (= RDTò)

Ufficiale per gli Atti dell'Arcivescovo e della Curia Metropolitana

Abbonamento annuale per il 2000 L. 80.000 - Una copia L. 8.000

Anno LXXVII - N. 2 - Febbraio 2000

Direttore responsabile: Maggiorino Maitan

Registrazione Tribunale di Torino n. 3359 del 21-1-1984

Redazione: Cancelleria della Curia Metropolitana
via dell'Arcivescovado n. 12 - 10121 Torino

Amministrazione: Opera Diocesana Buona Stampa - corso Matteotti n. 11 - 10121 Torino
Conto Corrente Postale 10532109 - Tel. 011/54 54 97 - 011/53 13 26 (+ fax)

Tipolitografia Edigraph s.n.c. - via Conceria n. 12 - 10023 Chieri (TO)

Sped. A.P. - 45% - Art. 2 Comma 20/B Legge 662/96 - Conto n. 265/A - Torino - 6/2000

Spedito: Luglio 2000