I COMPENDI

Antonio Miralles

IL MATRIMONIO

Teologia e vita

SAN PAOLO

ANTONIO MIRALLES, nato in Spagna nel 1941, dottore in teologia (Pontificia Università Lateranense, Roma) e laureato in fisica (Università Complutense, Madrid), è professore ordinario di teologia sacramentaria nella Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Romano della Santa Croce e consultore delle Congregazioni per la Dottrina della Fede e per il Clero. Le sue pubblicazioni, per la maggior parte articoli monografici in riviste specializzate, vanno dalla teologia fondamentale, dove spicca il suo libro sul *Concetto di Tradizione in Martín Pérez de Ayal*, alla teologia storica, ma soprattutto sono numerose nell'ambito della teologia dei sacramenti.

ANTONIO MIRALLES

IL MATRIMONIO

Teologia e vita

SAN PAOLO

Imprimatur
Vicariato di Roma
Luigi Moretti, Segretario Generale
29 maggio 1995

© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 1996
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AAS	*Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, Typis Vaticanis, 1909ss.
Acta Synodalia	*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.
CCC	*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.
CCEO	*Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, promulgato da Giovanni Paolo II, 18 ottobre 1990, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 12: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1990: Testo ufficiale latino e versione italiana*, Edb, Bologna 1992.
CCL	*Corpus Christianorum. Series Latina*, Brepols, Turnhout 1953ss.
CIC	*Codice di Diritto Canonico*, promulgato da Giovanni Paolo II, 25 gennaio 1983, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 8: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1.1.1982 - 25.1.1983: Testo ufficiale latino e versione italiana autorizzata*, Edb, Bologna 1984.
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Academia Litterarum Vindobonensis (Academia Scientiarum Austriaca), Wien 1866ss.
DV	Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione « Donum vitae » sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione (22 febbraio 1987)*, (« Documenti e Studi », 12), Libreria Editrice Vaticana 1990, pp. 16-87.

Dz.-Sch.	H. Denzinger - A. Schönmetzer (a cura di), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona-Freiburg Br.-Roma 1976[36].
FC	Giovanni Paolo II, Esort. Ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, Edizioni Paoline, Milano 1981[19].
GE	Concilio Vaticano II, Dichiarazione *Gravissimum educationis*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Edb, Roma 1981[12], pp. 450-475.
GS	Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Edb, Roma 1981[12], pp. 772-965.
HV	Paolo VI, Enc. *Humanae vitae*, 25 luglio 1968, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1968-1970. Testo ufficiale e versione italiana*, Edb, Bologna 1985[13], pp. 280-319.
LG	Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Edb, Roma 1981[12], pp. 120-263.
Mansi	J. D. Mansi - L. Petit - J. B. Martin, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1960-1961, riproduzione anastatica dell'edizione presso H. Welter, Paris 1901-1927.
PG	J.-P. Migne (a cura di), *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857ss.
PL	J.-P. Migne (a cura di), *Patrologiae Cursus completus. Series Latina*, Paris 1844s.
SC	*Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris 1946ss.
S. Th.	San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, testo della edizione critica leonina, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1965[3].

INTRODUZIONE

Questo è un libro sul matrimonio. Il lettore che apre il libro per leggere l'introduzione ha già visto il titolo della copertina; ciò significa che si è sentito attratto dall'argomento ed è almeno un po' incuriosito su come esso vi si trovi svolto. Non occorre perciò parlare dell'importanza del tema, ma chiarire immediatamente che il libro intende offrire una trattazione il più possibile completa della teologia del matrimonio, non solo sotto il profilo speculativo, al fine di una migliore comprensione di esso, ma anche sotto il profilo pratico di quell'aspetto dell'agire umano che è la vita coniugale. Si tratta perciò di un'esposizione dogmatica e morale del matrimonio.

Tra i sette sacramenti della Chiesa, il matrimonio presenta la peculiarità di essere il sacramento di una realtà già esistente dall'origine del genere umano, una realtà che risulta confermata e potenziata in tutti i suoi valori umani mediante l'elevazione a sacramento. In quanto realtà umana, naturale, esso interessa la teologia, dal momento che dalla rivelazione data da Dio riceviamo una risposta sull'origine, la natura, la finalità, il senso, le esigenze del matrimonio. È questo il contenuto della prima parte: il matrimonio in quanto istituto naturale. Questa stessa realtà riguarda pure altre scienze umane, il cui discorso percorre quindi un tratto di strada in comune con la teologia, ma il mezzo di trasporto — la metodologia — è ben diverso. La teologia è scienza della fede: da essa parte e da essa trae continuamente luce; essa ha interessi specifici quali lo studio della rivelazione biblica, l'esame della tradizione viva della Chiesa e l'ascolto del suo ma-

gistero, i quali solo marginalmente attirano l'attenzione di quelle altre scienze umane. Nella prima parte, senza tralasciare il discorso razionale, si svilupperà dunque una trattazione prettamente teologica, non di filosofia sociale.

Nelle altre parti, dalla seconda alla quinta, viene considerato il matrimonio nella sua realtà di sacramento della Chiesa. Nella seconda in maniera diretta, ossia il matrimonio dei cristiani come sacramento e il significato di questa verità. La terza parte riesamina le due proprietà del matrimonio — essere monogamico e indissolubile — considerate precedentemente sia come proprietà native (prima parte) sia in quanto perfezionate dall'elevazione a sacramento (seconda parte), ma considerate ora nella loro realizzazione storica. La quarta parte è dedicata allo studio della celebrazione del matrimonio, incluso anche quanto concerne i soggetti che si sposano, la loro preparazione e le condizioni che devono aversi per una valida, degna e feconda celebrazione. Infine, nella quinta parte, è trattato il compito della trasmissione della vita umana, unitamente sia allo studio morale della vita sessuale nell'ambito del matrimonio sia a quello della cura dei figli.

Il metodo della teologia dogmatica e morale, benché privilegi il momento sistematico, deve concedere particolare attenzione ai temi biblici — la sacra Scrittura è l'anima della teologia — alla viva tradizione della Chiesa — come traspare dalla sua dottrina, vita e culto — e alla stessa storia della teologia. A questo punto le citazioni, i richiami bibliografici e i riferimenti ad aspetti controversi diventano necessariamente numerosi. Tutto ciò è stato riportato nelle note, perché il testo risulti più scorrevole.

La lettura del libro consente dunque diversi livelli di studio: da quello di chi bada prevalentemente all'acquisizione dei punti dottrinali e pratici, tralasciando la verifica dei dati, fino allo studio più approfondito che tiene accurato conto di tutta l'informazione offerta dalle note. Perciò, sebbene il miglior augurio di ogni autore sia quello di entrare in dialogo con un pubblico più vasto possibile, è chiaro che il libro potrà interessare soprattutto studenti e specialisti di teologia, studiosi di altre scienze in dialogo con essa, nonché lettori desiderosi di accrescere la loro cultura dottrinale riguar-

do a un argomento che per nessun cristiano risulta indifferente.

La bibliografia sul matrimonio, quale realtà umana e cristiana, è ingente, anche limitatamente a quella degli ultimi decenni. Non mi pare utile offrire al lettore un elenco troppo prolisso di titoli di libri e articoli. Gli specialisti e coloro che desiderano intraprendere un lavoro di ricerca possono giovarsi del magnifico strumento bibliografico costituito dai quattro volumi di Sacramenta. Bibliographia internationalis, *curato da M. Zitnik. Vi troveranno la raccolta pressoché esauriente delle pubblicazioni fino al 1988, e in minor misura fino al 1990, col vantaggio di poterle cercare servendosi di un ottimo indice tematico. Per gli anni successivi l'elenco bibliografico annuale delle* Ephemerides Theologicae Lovanienses *consente di completare l'informazione necessaria.*

Nondimeno mi è parso utile fornire una certa selezione bibliografica, oltre agli abbondanti riferimenti delle note in calce. Il lettore la troverà alla fine del libro, prima dell'indice dei nomi, per quanto riguarda le opere generali, e dopo il testo dei singoli capitoli, in riferimento a ogni argomento specifico. Il criterio di selezione è in buona misura soggettivo, dal momento che si tratta delle pubblicazioni che mi sono state di maggior aiuto per l'approfondimento dei temi e per la stesura del testo. Si tratta perciò di una selezione bibliografica che possiede una certa omogeneità di pensiero.

La presente opera viene presentata ai lettori con l'auspicio che possa costituire un effettivo, benché modesto, contributo per la conoscenza del tesoro della verità cristiana sulla famiglia e, più specificamente, sul matrimonio che ne costituisce il fondamento. Esso si inserisce nel richiamo fatto dal Papa nella sua lettera apostolica circa la preparazione del Giubileo dell'anno 2000: « Nel concilio Vaticano II la Chiesa ha riconosciuto come uno dei suoi compiti quello di valorizzare la dignità del matrimonio e della famiglia » (n. 28).

PARTE I

IL MATRIMONIO IN QUANTO ISTITUTO NATURALE

1

ORIGINE DEL MATRIMONIO NEL DISEGNO PRIMORDIALE DIVINO

Se ci interroghiamo sull'origine dell'istituto matrimoniale, troviamo una risposta inequivoca da parte del Magistero della Chiesa: Dio stesso è l'autore del matrimonio. Da questa verità prende le mosse la costituzione pastorale *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II nella sua esposizione dottrinale sul matrimonio e la famiglia: « L'intima comunità di vita e d'amore coniugale, *fondata dal Creatore* e strutturata con leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale. E così, è dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, che nasce, anche davanti alla società, l'istituto (del matrimonio) che *ha stabilità per ordinamento divino*; questo vincolo sacro in vista del bene sia dei coniugi e della prole che della società, non dipende dall'arbitrio dell'uomo. Perché *è Dio stesso l'autore del matrimonio*, dotato da molteplici valori e fini » (GS, n. 48a; il corsivo è nostro).

Il matrimonio non è il frutto di un'evoluzione sociale più o meno primitiva e ancor di meno esso è un'imposizione convenzionale della società: né la società lo crea né gli sposi lo istituiscono a loro gradimento. Gli sposi esercitano la loro capacità decisionale e attuano la loro volontà nell'instaurazione della comunità coniugale, vincolandosi mutuamente e dando luogo a una comunità personale, a un vincolo reciproco; esso tuttavia non ha in loro la sua origine, bensì in Dio, secondo il Suo disegno originale, quello manifestato al momento della creazione dei nostri progenitori.

1.1 Dio creatore della prima coppia coniugale

L'esistenza del disegno originale divino sul matrimonio è messa in luce da Cristo quando si appella al « principio » per rispondere alla domanda rivoltagli dai farisei sulla causa sufficiente di divorzio: « Non avete letto che il Creatore da principio *li creò maschio e femmina*? (...) Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così » (Mt 19,4.8). Per indicare com'era il matrimonio in principio il Signore cita due versetti del libro della Genesi:

Gn 1,27 (in Mt 19,4): « Li creò maschio e femmina ». Alcune versioni aramaiche della Genesi pongono in evidenza che Dio è l'autore del matrimonio, traducendo Gn 1,27: « Li creò maschio e il suo coniuge »[1]; la creazione dell'uomo maschio e femmina è considerata direttamente come creazione della coppia coniugale.

Gn 2,24 (in Mt 19,5): « Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola ». L'unione dell'uomo con sua moglie (*uxori suae*: sua moglie, non con un'altra donna) è attribuita a Dio da Gesù stesso: « Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi » (Mt 19,6)[2].

Quanto il capitolo 2 della Genesi narra intorno alla comparsa della prima creatura umana di genere femminile presenta come disposta da Dio medesimo l'attrazione dei sessi, e quindi l'amore coniugale[3]. Secondo il racconto genesiaco, è Jhwh a donare all'uomo primordiale la sua compagna, e questa viene da lui riconosciuta come colei che più gli è con-

[1] Cfr. A. Díez Macho, *La sexualidad en el Targum*, in J. M. Casciaro e altri (a cura di), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, p. 470.

[2] Nel linguaggio aramaico di Gesù il verbo corrispondente a « congiungere », oltre al significato generico, serviva anche a indicare l'attività divina di fare i matrimoni, di congiungere in matrimonio: cfr. A. Tosato, *La concezione giudaica del matrimonio al tempo di Gesù*, in « Lateranum », 42 (1976), p. 31.

[3] Cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Ldc, Torino-Leumann 1984, pp. 563-573.

sanguinea e parente: « Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa » (Gn 2,23). L'uomo esprime così la sua ammirazione davanti alla donna con la quale può stabilire una relazione personale a lui confacente; e non è opera sua ma di Dio [4]. È l'« aiuto che gli sia simile » (v. 18), di cui ha bisogno Adamo [5]. L'ottiene infatti grazie alla formazione di un altro essere umano, diverso e complementare, altrettanto spirituale e intelligente, degno quindi di amore e in grado di ricambiarlo realizzando così una vera e profonda comunione affettiva.

« La si chiamerà donna (*ishshah*), perché dall'uomo (*ish*) è stata tolta » (v. 23). Adamo riconosce subito qualcosa di sé nella donna che Dio gli presenta, e per questo la proclama *ishshah*, una sorta di *ish* in versione femminile. In questo modo il racconto biblico proclama la comunanza di natura che esiste tra i due primi progenitori umani e quindi la loro perfetta parità sul piano dell'intelligenza e della spiritualità.

Secondo Gn 2,22 (« Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo »), la donna rappresenta un dono particolare di Dio al primo uomo. Nel progetto divino la prima creatura femminile partecipa della medesima dignità e superiorità di Adamo sul resto del creato.

La cornice di questi versetti di Gn 2 è eminentemente matrimoniale. Dio presenta la sposa ad Adamo, che l'accetta con gioia e i due danno inizio alla loro convivenza coniugale. Non si tratta di un uomo e di una donna in genere, bensì del primo marito e della prima moglie [6]. Anche l'espressione « carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa », alla luce di altri passi biblici, rivela una relazione interpersonale, anzi serve a introdurre un accordo tra persone. Con essa Adamo esprime l'accordo con il quale s'impegnano reciprocamente tutti e due [7].

[4] Cfr. M. Gilbert, *Une seule chair (Gn 2,24)*, in « Nouvelle Revue Théologique », 100 (1978), p. 69.

[5] « E il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile" » (Gn 2,18).

[6] Questo è precisato dai LXX con l'aggiunta di un pronome possessivo: « Fu presa dal *suo* uomo » (v. 23). Così anche il Pentateuco samaritano, il *Targum Onkelos* e la *Vetus Latina*.

[7] Cfr. M. Gilbert, *Une seule chair (Gn 2,24)*, *art. cit.*, pp. 67-71.

Il v. 24 trasferisce il discorso dalla prima coppia alle coppie umane lungo i tempi, quelle che, a differenza dei progenitori, avrebbero appunto avuto un padre e una madre: « Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne ». Quanto sarebbe avvenuto più tardi, sarebbe stato solo conseguenza (« Per questo ») di quello che si era verificato alle origini. I discendenti (maschi e femmine) della coppia primordiale avrebbero ripetuto il suo stesso destino rivivendo in qualche modo, attraverso il loro amore coniugale, la misteriosa vicenda dei primi esseri umani. La prima coppia di marito e moglie con la loro vicenda primordiale fissa così in qualche modo il destino e il comportamento della loro intera discendenza. Essa appare come il prototipo del matrimonio, rispondente a un preciso volere divino. Le parole di Gesù, richiamandosi al principio, dimostrano che l'ordinamento primigenio, pur legato allo stato dell'uomo prima della caduta originale, non ha perduto il suo vigore.

L'espressione « una sola carne » è propria di questo passo biblico. In altri contesti veterotestamentari la carne (*basar*) non indica mai l'unione carnale degli sposi. Qui sembra esprimere innanzi tutto l'unità della coppia, nella quale la congiunzione sessuale non è esclusa ma non è posta neanche in primo piano [8].

La fecondità inoltre viene presentata dalle prime pagine bibliche come un dono di Dio, elargito da Lui fin dalle origini e concesso al coniugio in forza della sua stessa istituzione primordiale. « Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra" » (Gn 1,27-28). L'insegnamento vivo e colorito del capitolo 2 della Genesi coincide con quello del capitolo 1. Ai primordi Dio crea l'uomo diversificato come maschio e femmina; a Dio creatore viene ricollegata l'esistenza dei due sessi e quindi l'istituzione correlativa del matrimonio, con particolare riferimento al dono della fecondità. La sessualità dunque è presentata come un valore buono e sano

[8] *Ibid.*, pp. 75-78.

in sé, proprio perché dono generoso di Jhwh al matrimonio.

Il racconto genesiaco risulta del tutto originale rispetto alle idee sul coniugio e sulla fecondità dei popoli circostanti, sebbene la forma letteraria possa presentare analogie con racconti popolari dei paesi vicini a Israele. Presso quei popoli l'archetipo del matrimonio umano era quello di una coppia divina, o di una coppia formata da un dio e da una donna terrena; alla rievocazione rituale di quella vicenda originale era connessa la garanzia di fecondità e di prosperità. Al contrario, in Israele l'archetipo del matrimonio era costituito da una coppia semplicemente umana, formata da Dio e sottoposta alla sua provvidenza.

Tutto ciò può essere sintetizzato dalle parole del *Catechismo della Chiesa Cattolica*: « Che l'uomo e la donna siano creati l'uno per l'altro, lo afferma la Sacra Scrittura: "Non è bene che l'uomo sia solo". La donna, "carne della sua carne", cioè suo "vis-à-vis", sua eguale, del tutto prossima a lui, gli è donata da Dio come un "aiuto", rappresentando così Dio dal quale viene il nostro aiuto. "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (Gn 2,24). Che ciò significhi un'unità indefettibile delle loro due esistenze, il Signore stesso lo mostra ricordando quale sia stato, "all'origine", il disegno del Creatore: "Così che non sono più due, ma una carne sola" (Mt 19,6) » (n. 1605).

1.2 Dio autore del matrimonio, negli altri libri dell'Antico Testamento

Che Dio sia l'autore del matrimonio è affermato anche nel libro di Tobia, concretamente nella preghiera di Tobia figlio nella camera nuziale. Essa presenta la forma di benedizione (*b^{e}rakâ*)[9]. Dapprima si esprime lode e gratitudine a Dio: « Benedetto sei tu, Dio dei nostri padri, e benedetto per tut-

[9] Cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 18-19.

te le generazioni è il tuo nome! Ti benedicano i cieli e tutte le creature per tutti i secoli! » (Tb 8,5). Si ricordano in seguito i motivi e gli antefatti che giustificano la richiesta di aiuto: « Tu hai creato Adamo e hai creato Eva sua moglie, perché gli fosse di aiuto e di sostegno. Da loro due nacque tutto il genere umano. Tu hai detto: non è cosa buona che l'uomo resti solo; facciamogli un aiuto simile a lui » (v. 6). Viene qui rievocata l'istituzione divina del matrimonio agli stessi primordi umani, così come è riferita nei primi due capitoli della Genesi. Se dunque è stato Dio medesimo a desiderare la vita coniugale, è chiaro che si è, per così dire, impegnato ad aiutare anche i nuovi coniugi attraverso i secoli, accordando loro favore e protezione. Di qui la richiesta o supplica, che costituisce la terza parte della *bᵉrakâ, introdotta con « Ora (Et nunc) »*: « Degnati di aver misericordia di me e di lei e di farci giungere insieme alla vecchiaia » (v. 7) [10].

Il libro di Malachia, in particolare 2,15, ricorda anche la creazione della prima coppia come fondamento dell'istituto matrimoniale e delle sue proprietà. Il versetto è posto nel contesto di condanna dell'infedeltà coniugale e della pratica del ripudio. Il Signore si mostra non benevolo nei confronti degli Israeliti. « Perché? Perché il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentr'essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto » (Ml 2,14). Il matrimonio dunque non è una vicenda privata dei coniugi, perché Dio ne è garante e vindice. A questo punto, nel versetto seguente, s'inserisce il riferimento alla coppia primordiale: « Non fece egli un essere solo dotato di carne e soffio vitale? Che cosa cerca quest'unico essere, se non prole di Dio? Custodite dunque il vostro soffio vitale e nessuno tradisca la donna della sua giovinezza » (v. 15). L'allusione a Gn 2 è indubbia; l'espressione

[10] La richiesta è preceduta come da un inciso riguardante un motivo particolare, connesso alla vicenda di Tobia e Sara: « *Non luxuriae causa accipio hanc sororem meam, sed in veritate* ». Qui « lussuria » sembra designare quanto non è conforme alla Legge ebraica in materia matrimoniale; lo conferma l'espressione *in veritate*, che indica appunto la fedeltà a quelle disposizioni. Dacquino traduce perciò: « Non è violando (la legge) ch'io prendo (quale moglie) questa mia parente, ma restando (ad essa) fedele ».

« unico essere » [11] riecheggia quella di Gn 2,24: « I due saranno una sola carne ». Inoltre l'infedeltà coniugale non soltanto viola un patto sociale e giuridico, ma qualcosa di intrinseco all'uomo, il proprio soffio vitale [12].

1.3 L'atteggiamento di Gesù riguardo al matrimonio

Se si deve affermare in generale che Gesù Cristo compie e completa la rivelazione « con tutta la sua presenza e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere » [13], ciò vale in modo particolare per quanto riguarda l'insegnamento di Gesù circa il matrimonio. Egli, come abbiamo visto, con le sue parole si appella al « principio » per affermare l'originale indissolubilità dell'unione coniugale e per attribuirla a Dio stesso. Ma anche la sua presenza alle nozze di Cana, benché il vangelo non riferisca in quella occasione alcuna sua parola sul matrimonio, costituisce un insegnamento altrettanto eloquente. « Tre giorni dopo, ci fu uno sposalizio a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù. Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli » (Gv 2,1-2). Presso gli Ebrei la celebrazione del matrimonio avveniva nell'ambito familiare e si protraeva per diversi giorni. La presenza di Gesù alla festa delle nozze ha senz'altro un significato di approvazione del matrimonio [14]. Sant'Agostino commenta giustamente che Gesù con la sua presenza volle confermare ciò che Egli stesso aveva fatto, vale a dire il matrimonio, dando risposta in anticipo agli errori di coloro che, nel contesto di una dottrina dualista, avrebbero condan-

[11] Sulla lettura e interpretazione della parola ebraica *'èhâd*, « uno », cfr. M. Gilbert, *Une seule chair (Gn 2,24), art. cit.*, pp. 79-80.

[12] Cfr. S. Ausín, *La sexualidad en los libros proféticos*, in J. M. Casciaro e altri (a cura di), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, *op. cit.*, 102-104.

[13] Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 4a.

[14] Il brano evangelico è inoltre carico di un significato messianico in riferimento alle nozze del regno di Dio, ma non è ora il momento di farne l'esposizione.

nato le nozze, attribuendole al principio del male [15]. Sant'Agostino ricorda la risposta di Gesù ai farisei, sopra analizzata (cfr. 1.I.1): « Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi » (Mt 19,6); e conclude che la fede cattolica insegna che è Dio stesso ad aver fatto le nozze, mentre il divorzio è opera del diavolo.

Assieme a questi due passi evangelici, particolarmente chiari, sono da ricordare tutti gli altri passi in cui si manifesta l'atteggiamento positivo di Gesù riguardo al matrimonio e alla vita coniugale attraverso paragoni e parabole — sulla realtà del parto (cfr. Gv 16,21), sulle nozze (cfr. Mt 22,1-14; 25,1-13), sullo sposo (Mc 2,19-20) — e che appare ben lontano dalla disistima del coniugio, della donna e dei figli (cfr. Mt 19,13-15), caratteristica di una mentalità pessimista nei confronti della condizione umana e del corpo, molto diffusa in quell'epoca in ambito sia giudaico sia ellenistico [16].

1.4 Bontà del matrimonio e sua origine in Dio: epoca patristica

I Padri e gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli attribuiscono il matrimonio a Dio come suo autore soprattutto in un triplice contesto: *a*) difesa del matrimonio contro gli errori di stampo dualistico; *b*) bontà del matrimonio in rapporto all'ideale della verginità; *c*) insegnamento sulla monogamia e l'inseparabilità coniugale.

In 1Tm 4,2-3 vi è già un riferimento « a spiriti menzogneri

[15] « Quod Dominus inuitatus uenit ad nuptias, etiam excepta mystica significatione, confirmare uoluit quod ipse fecit. Futuri enim erant, de quibus dixit apostolus, prohibentes nubere, et dicentes quod malum essent nuptiae, et quod diabolus eas fecisset, cum idem Dominus dicat in euangelio, interrogatus utrum liceat homini dimittere uxorem suam ex qualibet causa, non licere excepta causa fornicationis. In qua responsione, si meministis, hoc ait: *Quod Deus coniunxit, homo non separet*. Et qui bene eruditi sunt in fide catholica, nouerunt quod Deus fecerit nuptias, et sicut coniunctio a Deo, ita diuortium a diabolo sit »: Sant'Agostino, *In Iohannis Euangelium*, tr. IX, 2: R. Willems (a cura di), CCL 36, p. 91.

[16] Cfr. R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 432-433.

e a dottrine diaboliche » (v. 2), che tra altri errori condannano il matrimonio: « Costoro vieteranno il matrimonio » (v. 3). Quale sia la ragione che li spingeva a un simile errore, se il dualismo oppure un rigorismo ascetico, è difficile da stabilire. Posteriormente, nell'era postapostolica e nei secoli successivi, la base dualistica di siffatto errore presso molti eretici gnostici e manichei è più sicuramente dimostrata.

Sant'Ireneo di Lione si riferisce ai seguaci degli eretici Saturnino e Marcione. Quella gente, a cui dà il nome di encratiti, proclamavano l'astinenza dal contrarre matrimonio, opponendosi a Dio, che aveva creato all'inizio l'uomo e la donna per la propagazione del genere umano [17].

Il fenomeno dell'encratismo, nei primi secoli del cristianesimo, è piuttosto complesso; si sviluppò prevalentemente tra gruppi eretici e settari, ma esercitò il suo influsso anche all'interno della Chiesa. Non si manifestava soltanto rispetto al matrimonio, ma in genere lo si può considerare un fenomeno di ascetismo esasperato unito a un rifiuto totale del mondo [18]. Gli studiosi si dividono sull'individuazione degli elementi culturali e religiosi che ne spiegano l'apparizione nell'ambito cristiano. Alcuni ne individuano la radice nel giudaismo, soprattutto nella comunità del Qumran [19], altri nella gnosi ellenistica [20]. In realtà si tratta di due aree culturali tra loro comunicanti, e gli influssi dell'una e dell'altra conducono l'encratismo a giustificare la rinuncia al matrimonio non per il Regno di Dio, guardando « in avanti », ma guardando « indietro », alle origini, sia ai progenitori (Adamo ed Eva),

[17] « Ut exempli gratia dicamus [*sta parlando di coloro che ispirandosi a eretici hanno dato luogo ad altre sette*], a Saturnino et Marcione qui vocantur Continentes (*enkrateïs*) abstinentiam a nuptiis adnuntiauerunt, frustrantes antiquam plasmationem Dei (*agamían ekêruxan, athetoûntes tên archaían plásin toû theoû*) et oblique accusantes eum qui et masculum et feminam ad generationem hominum fecit, et eorum quae dicuntur apud eos animalia abstinentiam induxerunt, ingrati exsistentes ei qui omnia fecit Deus »: Sant'Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, I, 28, 1: A. Rousseau - L. Doutreleau (a cura di), SC 264, p. 354.

[18] P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and sexual renunciation in early Christianity*, Columbia Univ., New York 1988, pp. 83-102.

[19] Cfr. P. F. Beatrice, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, in R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, *op. cit.*, pp. 3-68.

[20] Cfr. H. Strathmann, *Askese*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. I, Hiersemann, Stuttgart 1950, coll. 760-762.

i quali avrebbero dato origine a una condotta sessuale deviata, da interrompere mediante l'ascesi come ritorno alla vita paradisiaca (ascesi giudeo-cristiana), sia all'origine stessa del mondo materiale il quale sarebbe estraneo rispetto a Dio e allo spirito umano (ascesi ellenistica e gnostica) [21].

Clemente Alessandrino dedica tutto il libro III degli *Stromata* alla difesa delle nozze e dell'uso del matrimonio contro coloro che li respingevano a motivo dei loro errori dualistici e contro coloro che sceglievano la continenza disprezzando il matrimonio. Nel capitolo 3 Clemente si riferisce ai marcioniti, i quali sostenevano che la natura è cattiva, a causa della materia, essendo stata creata dal demiurgo giusto e rigido, opposto al Dio buono; perciò si astenevano dalle nozze, per non popolare il mondo fatto da un simile creatore [22]. Clemente, invece, non solo difende la bontà del matrimonio ma manifesta anche un alto concetto della paternità umana, come collaborazione con Dio, il quale è il vero Padre [23]. A conclusione del libro, afferma che coloro che scelgono la continenza fanno questa scelta non per odio alla creazione, ma rendendo grazie per il dono ricevuto e non disprezzando gli sposati; come il mondo è creato, così è creato anche lo stato di coloro che praticano la continenza [24].

[21] Cfr. R. Cantalamessa, *Bilancio di una ricerca*, in R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, *op. cit.*, pp. 433-434.

[22] « I discepoli di Marcione sostengono che la natura è cattiva perché proviene da una materia cattiva e da un demiurgo giusto; e proprio in virtù di questo principio, non volendo "popolare" il mondo creato dal demiurgo, vogliono che ci si astenga dal matrimonio. Si contrappongono così al loro creatore, nella loro tensione verso il Dio buono che li ha chiamati, non verso il dio che secondo loro ha tutt'altro carattere. Non vogliono quindi lasciare quaggiù niente di loro proprio e praticano la continenza non per deliberato proposito, ma per l'odio contro il Creatore, ostinati a non fare uso delle sue creature »: Clemente Alessandrino, *Stromata*, III, c. 3: PG 8, 1114-1115; la traduzione italiana è presa da *Stromati. Note di vera filosofia*, Introduzione, traduzione e note di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano 1985, pp. 362-363.

[23] Commentando il versetto di Mt 23,9: « Non chiamate nessuno sulla terra vostro padre », scrive: « Non crediate che colui che vi ha prodotto nella procreazione carnale sia causa del vostro essere: è con-causa di generazione, o meglio, ministro di generazione »: *ibid.*, cap. 12: Pini, p. 411. Sulla dignità del matrimonio presso Clemente Alessandrino, cfr. J.-P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Beauchesne, Paris 1970, pp. 83-88.

[24] « (...) con pietà, ringraziando per la grazia loro concessa e senza odio per la creazione né disprezzo per le persone sposate. Poiché creato è il mondo, e creato

San Girolamo, che aveva esaltato grandemente la verginità, si difende contro Gioviniano, il quale sosteneva la superiorità del matrimonio sulla verginità e lo aveva accusato di disprezzare il matrimonio; egli dice che non lo disprezza, al contrario di Marcione, i manichei e gli encratiti [25].

Sant'Agostino — l'abbiamo visto sopra nel testo in cui commenta le nozze di Cana (cfr. 1.3) — spiega che Dio è l'autore del matrimonio. Come san Girolamo, anche lui entra in polemica con Gioviniano, scrivendo a tal riguardo due opere, *De bono coniugali* e *De sancta virginitate*. Come prima cosa, per impedire ogni tergiversazione manichea, difende la bontà del matrimonio dalla sua origine, affermando che esso è il primo naturale legame della società umana [26]. È un bene non solo a motivo della procreazione dei figli, ma anche perché stringe una società naturale fra i due sessi [27].

Nella sua controversia contro le idee pelagiane di Giulia-

è lo stato di "eunuco", ed entrambi [i gruppi che li scelgono] rendano grazie per la posizione in cui furono collocati »: Clemente Alessandrino, *Stromata*, III, c. 18: PG 8, 1207-1210; Pini, p. 424.

[25] « Neque nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes nuptiis detrahimus. Nec Tatiani principis encratitarum errore decepti omnem coitum spurcum putamus »: San Girolamo, *Adversus Iovinianum*, I, 3: PL 23, 213.

[26] « Ciascun uomo è parte del genere umano; la sua natura è qualcosa di sociale e anche la forza dell'amicizia è un grande bene che egli possiede come innato. Per questa ragione Dio volle dare origine a tutti gli uomini da un unico individuo, in modo che nella loro società fossero stretti non solo dall'appartenenza al medesimo genere, ma anche dal vincolo della parentela. Pertanto il primo naturale legame della società umana è quello fra uomo e donna. E Dio non produsse neppure ciascuno dei due separatamente, congiungendoli poi come stranieri, ma creò l'una dall'altro e il fianco dell'uomo, da cui la donna fu estratta e formata, sta ad indicare la forza della loro congiunzione. Fianco a fianco infatti si uniscono coloro che camminano insieme e che insieme guardano alla stessa meta »: *De bono coniugali*, 1,1: I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 187; la traduzione italiana è tratta da *Opere di Sant'Agostino*, vol. VII/1, a cura di M. Palmieri, Città Nuova, Roma 1978, p. 11.

[27] « Se dunque il matrimonio è un bene, come viene confermato anche nel Vangelo, quando il Signore proibisce di ripudiare la moglie, se non per fornicazione, e quando accoglie l'invito a partecipare a una cerimonia nuziale, ciò che giustamente si ricerca è per quali motivi sia un bene. E mi sembra che sia tale non solo per la procreazione dei figli, ma anche perché stringe una società naturale fra i due sessi »: *De bono coniugali*, 3,3: I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 190: *Opere di Sant'Agostino*, vol. VII/1, a cura di M. Palmieri, *op. cit.*, p. 15. Sulla bontà del matrimonio secondo sant'Agostino, cfr. P. Langa, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Estudio teológico de S. Ildefonso, Toledo 1984, pp. 171-177; A. Trapé, *Sant'Agostino. Matrimonio e verginità. Introduzione generale* (*Opere di Sant'Agostino*, vol. VII/1), Città Nuova, Roma 1978, pp. XIX-XXIX.

no di Eclana, sant'Agostino dovette pure difendersi dall'accusa di condannare il matrimonio. Egli scrisse il primo libro *De nuptiis et concupiscentia* proprio per distinguere la bontà del matrimonio dal male della concupiscenza carnale provocata dal peccato. Se l'uomo non avesse peccato non esisterebbe la concupiscenza carnale; il matrimonio, invece, esisterebbe ugualmente, ma la generazione dei figli avverrebbe senza il morbo della concupiscenza [28].

Parimenti la più antica formula di benedizione nuziale della liturgia cristiana, conservata nel *Sacramentario Veronense*, chiamato anche *Leoniano*, che ci fa conoscere la liturgia romana del secolo V [29], dà testimonianza della fede della Chiesa in Dio autore del matrimonio. Essa presenta la stessa struttura della benedizione che abbiamo trovato in Tb 8,5-7; gli antefatti si riferiscono per l'appunto all'istituzione del matrimonio narrata nei primi due capitoli della Genesi [30].

Anche la difesa della monogamia e dell'inseparabilità coniugale porta i Padri e gli scrittori ecclesiastici a ricordare l'istituzione del matrimonio da parte di Dio agli albori del

[28] « (...) mi vanno calunniando, non so se per slealtà o per ignoranza, come se condannassi il matrimonio e come se dicessi che l'opera di Dio, cioè l'uomo che da esso nasce, sia opera del diavolo. (...) Ecco dunque lo scopo di questo libro: distinguere, per quanto Dio si degnerà di aiutarmi, dalla bontà del matrimonio il male della concupiscenza carnale, a causa della quale l'uomo, che per essa nasce contrae il peccato originale. Questa vergognosa concupiscenza (...) non esisterebbe neppure se l'uomo non avesse peccato, giacché la generazione dei figli nel corpo di quella vita avverrebbe senza questo morbo, senza del quale ora, nel corpo di questa morte, non può avvenire »: *De nuptiis et concupiscentia*, 1,1, 1: C. F. Urba - I. Zycha (a cura), CSEL 42, p. 212; la traduzione italiana è tratta da *Opere di Sant'Agostino*, vol. VII/1, a cura di N. Cipriani, Città Nuova, Roma 1978, pp. 399-401.

[29] Sebbene il codice della biblioteca capitolare di Verona rappresenti una raccolta di preghiere liturgiche redatta, secondo il parere della maggioranza degli esperti, nel secolo VI o nei primi decenni del VII, per l'antichità del materiale raccolto essa ci fa conoscere la liturgia romana del secolo V.

[30] « Pater (...) qui Adae comitem tuis manibus addedisti, cuius ex ossibus ossa crescentia parem formam admirabili diuersitate signarent: hinc ad totius multitudinis incrementum coniugalis tori iussa consortia quo totum inter se saeculum colligarent humani generis, foedera nexuerunt. Sic enim tibi placitum necessario ut quia longe esset infirmius quod homini similem, quam quod tibi Deo feceras, additus fortiori sexus infirmior unum efficeret ex duobus et pari pignore suboles mixta manaret: dum per ordinem flueret digesta posteritas ac priores ventura sequerentur nec ullum sibi finem in tam brevi termino quamuis esset caduca posteritas »: *Sacramentarium Veronense*, a cura di L. Eizenhöfer - P. Siffrin - L. C. Mohlberg, Herder, Roma 1978[3], p. 141, nn. 1106-7.

genere umano. Origene, commentando la dottrina del Signore in Mt 19 contro il ripudio, scrive che è proprio Dio che congiunse insieme i due in una unica realtà; e poiché Dio li unì insieme, vi è una grazia in coloro che sono uniti da Dio [31].

San Giovanni Crisostomo commenta anche Mt 19,4-6, sottolineando il fatto che Cristo insegna la monogamia e l'inseparabilità dei coniugi richiamandosi sia al modo in cui Dio creò il primo uomo e la prima donna sia al suo precetto: « E i due saranno una carne sola ». È stato Dio a stabilire le leggi fondamentali del matrimonio [32].

Il Papa san Leone Magno, per risolvere il caso delle donne che erano passate ad altre nozze, credendo che i mariti fossero morti in battaglia, mentre erano stati solo prigionieri e dopo un certo tempo erano tornati in libertà, fa appello al fatto che è Dio ad aver unito la moglie al marito, e ciò che Egli ha congiunto, l'uomo non lo separi; pertanto quelle donne dovranno tornare ai loro legittimi mariti [33].

1.5 Difesa della bontà del matrimonio da parte dei concili

Gli errori di coloro che respingevano o disprezzavano il matrimonio furono condannati da diversi concili. Così, ad esem-

[31] « Ac Deus quidem is est qui duo in unum (*eis hèn*) compegit (*suzeúxas*), ut ex quo mulier viro nupsit, duo amplius non sint; et quoniam coniunctionis auctor est Deus (*ho theòs sunezeúxe*), propterea iis inest gratia (*chárisma*) qui a Deo coniuncti sunt (*hupò theoũ sunezeugménois*) »: Origene, *Commentarium in Evangelium secundum Matthaeum*, t. XIV, 16: PG 13, 1230.

[32] « Animadverte autem illum [Cristo] non a creatione solum illud [l'insegnamento sull'inseparabilità] affirmare, sed et a praecepto eius. Non enim dixit, ipsum fecisse unum tantum hominem unamque mulierem; sed etiam praecepisse, ut unus uni copularetur. Si voluisset autem hanc dimitti, aliam duci, cum unum hominem fecit, multas fecisset mulieres. Nunc autem et ex modo creationis et ex forma legis ostendit, unum debere semper cum una habitare, neque umquam separari. Et vide quomodo dicat: *Qui fecit a principio, masculum et feminam fecit eos*: hoc est, ex una radice facti sunt, et in unum corpus convenerunt. *Erunt* enim, inquit, *duo in carne una*. Deinde ostendens tremendum esse hanc legem accusare, ipsamque legem statuens, non dixit, Ne disiungatis igitur, ne separetis: sed quid? *Quod Deus coniunxit, homo non separet*. Si Moysem opponas, ego tibi Moysis Dominum afferam »: Giovanni Crisostomo, *Commentarium in Matthaeum*, hom. 62,1: PG 58, 597.

[33] Cfr. Ep. *Regressus ad nos*, 21-3-458, c. 1: Dz.-Sch., n. 311.

pio, nel concilio di Gangra (di data incerta, tra il 340 e il 370)[34], nel nord-est dell'Anatolia, furono condannati i seguaci di Eustazio, che combattevano le nozze e toglievano ogni speranza ai coniugati[35]. Il primo dei canoni promulgati anatematizza chi aborrisce i coniugati, come se non potessero entrare nel regno di Dio[36]. Viene anche anatematizzato chi ha scelto la verginità o il celibato non per la bellezza e la santità di questo dono ma per aborrimento del matrimonio[37].

Un simile errore era sostenuto dai seguaci di Priscilliano in Spagna e fu condannato dal concilio di Toledo dell'anno 447[38]; anche dal concilio di Braga dell'anno 551[39].

Nel secolo XII riapparvero in Occidente, con nuova forza, gli errori dualistici che, come quelli dei primi secoli, respingevano il matrimonio, togliendo ai coniugati la speranza di salvezza. Questo errore fu condannato dal concilio di Tolosa (a. 1119), presieduto da Callisto II, e con le stesse parole dal concilio Lateranense II (a. 1139)[40].

Nella professione di fede del concilio Lateranense IV (a. 1215), nella parte dedicata ai sacramenti, si professa che non solo le vergini e coloro che vivono in continenza, ma anche

[34] Cfr. Ch. de Clercq, *Gangra, Concilio di*, in P. Palazzini (a cura di), *Dizionario dei Concili*, vol. II, Città Nuova, Roma 1964, p. 100.

[35] « (...) in eo quod vetant nuptias et dicunt quia nullus qui nuptiarum coniugio [est] spem possit a Deo habere, multae mulieres maritatae seductae recesserunt a suis viris et viri a mulieribus »: Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, *Fonti*, t. I, 2: *Les canons des Synodes Particuliers*, P. P. Joannou (a cura di), Grottaferrata (Roma) 1962, p. 86.

[36] « Si quis vituperat nuptias, et dormientem cum viro suo fidelem et religiosam abominatur aut culpabiles aestimat velut qui in regnum dei introire non possint, anathema sit »: can. 1, p. 89.

[37] « Si quis virginitatem custodiens, continentiae studet et velut exhorrens a nuptiis temperet, nec propter hoc quod bonum et sanctum est, nomen virginitatis assumat, anathema sit »: can. 9, p. 93.

[38] « Si quis (...) crediderit, coniugia hominum, quae secundum legem divinam licita habentur, exsecrabilia esse, an. s. »: can. 16, Dz.-Sch., n. 206.

[39] « Si quis coniugia humana damnat et procreationem nascentium perhorrescit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, an. s. »: can. 11, Dz.-Sch. 461.

[40] « Eos autem, qui religiositatis speciem simulantes, (...) legitimarum damnant foedera nuptiarum, tamquam haereticos ab Ecclesia Dei pellimus et damnamus »: Conc. Lateranense II, can. 23, Dz.-Sch., n. 718.

i coniugati, che piacciono a Dio con retta fede e buona condotta, meritano di raggiungere la beatitudine eterna [41].

Bibliografia

Adinolfi M., *L'uomo e la donna in Gn 1-3*, in G. De Gennaro (a cura di), *L'antropologia biblica*, Edn, Napoli 1981, pp. 101-139; Broudéhoux J.-P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie* (« Théologie historique », 11), Beauchesne, Paris 1970; Cantalamessa R. (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976; Casciaro J. M. e altri (a cura di), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989; Dacquino P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Ldc, Torino-Leumann 1984; Gilbert M., *Une seule chair (Gn 2,24)*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 100 (1978), pp. 66-89; Langa P., *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Estudio teológico de S. Ildefonso, Toledo 1984; Tosato A., *La concezione giudaica del matrimonio al tempo di Gesù*, in *Lateranum*, 42 (1976), pp. 5-33; Trapé A., *Sant'Agostino. Matrimonio e verginità. Introduzione generale* (*Opere di Sant'Agostino*, vol. VII/1), Città Nuova, Roma 1978, pp. IX-XCVIII.

[41] « Non solum autem virgines et continentes, verum etiam coniugati, per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo, ad aeternam merentur beatitudinem pervenire »: cap. 1 *De fide catholica*, Dz.-Sch., n. 802.

2

CONTENUTO DEL DISEGNO ORIGINALE DIVINO SUL MATRIMONIO

L'originale disegno divino sul matrimonio, la cui esistenza abbiamo finora esaminato, ne determina la natura, i fini e le proprietà. Non è un disegno generico, dai tratti confusi, irriconoscibili; al contrario, come dimostra l'appellarsi di Gesù « al principio » per difendere l'indissolubilità quale proprietà essenziale del matrimonio (cfr. Mt 19,4-8), la creazione della prima coppia coniugale definisce lo statuto delle unioni coniugali lungo la storia umana. Perciò, dal momento che il matrimonio è riconducibile a uno specifico disegno di Dio in quanto suo autore, ne studiamo adesso il contenuto.

Iniziamo con l'esame della natura del matrimonio in quanto realtà stabile, cioè uomo e donna uniti coniugalmente. Il primo punto da considerare è proprio quello dell'unità che marito e moglie formano; esamineremo poi in che modo viene costituita, inizia cioè a esistere. In seguito lo studio riguarderà i fini a cui è il matrimonio ordinato, i beni e le proprietà.

2.1 Natura dell'unità che marito e moglie formano

Il semplice stare insieme di un uomo e di una donna non fa di essi una coppia coniugale, in modo che esista il matrimonio. Il matrimonio implica un'unione stabile tra i due e non è sufficiente un rapporto episodico, pur intimo, com'è il caso dell'unione fornicaria. Marito e moglie formano un'unità a due, la cui natura conviene ora esaminare accurata-

mente, benché l'esperienza della vita famigliare e sociale ne fornisca una prima conoscenza intuitiva.

Che specie di unità formano gli sposi? Vi sono molti generi di unioni tra persone umane: tra colleghi di lavoro, tra soci negli affari, tra amici, tra fratelli e sorelle ecc. L'unità che gli sposi creano tra loro nel costituire la comunità coniugale è descritta dalla Sacra Scrittura con una formula assai espressiva: essi formano « una sola carne », *una caro* (Gn 2,24; Mt 19,6). Come si è visto sopra (cfr. 1.1.1), tale espressione non sta a indicare l'unione carnale degli sposi, pur non escludendola, ma richiama soprattutto il legame che li unisce, il quale è profondamente radicato nella loro natura corporea e al contempo spirituale.

L'essere *una caro* risulta, sì, da una decisione libera degli sposi, ma fa riferimento alla natura, poiché affonda le sue radici nella naturale complementarità tra i due. L'unione coniugale o matrimonio ha la sua origine nella natura umana e si costituisce in conformità ad essa [1]. Sono questi i due aspetti — natura e libertà — che è necessario analizzare per meglio cogliere l'essenza del matrimonio in quanto unità di uomo e donna.

2.1.1 Complementarità tra uomo e donna come base naturale dell'unità coniugale

L'uomo e la donna sono naturalmente complementari, in quanto, pur essendo pienamente l'uno e l'altra persone umane, persone di natura umana completa, non possiedono allo stesso modo determinati aspetti accidentali della natura umana, concretamente la mascolinità e la femminilità. Proprio attraverso la sessualità la persona umana sperimenta di non bastare a se stessa, di essere orientata a un'altra persona dell'altro sesso che le sia di aiuto e di complemento, come anch'egli o ella lo è rispetto all'altra persona [2]; perciò l'uomo

[1] Cfr. J. Hervada, *Consideraciones sobre la noción de matrimonio*, in « Persona y Derecho », 10 (1983), p. 264.

[2] Cfr. W. E. May, *Marriage and the Complementarity of Male and Female*, in « Anthropotes », 8 (1992), pp. 41-60.

si sente inclinato a unirsi, in relazione intimamente personale, con la persona dell'altro sesso, in quanto sono sessualmente differenziati, ossia in quanto uomo e donna. Tale unione a cui la natura inclina è il matrimonio. Uomini e donne possono anche essere uniti come persone in rapporti di lavoro, di amicizia ecc., che non riguardano la loro differenziazione sessuale. Nessuna di tali unioni è il matrimonio [3].

La relazione coniugale è personale, ma, benché affondi le sue radici nella natura umana e si possa parlare di unità tra i due fondata nella natura, le loro persone non si disperdono nella relazione, come fossero esseri incompleti che raggiungerebbero la loro compiutezza solo nella mutua fusione [4]. Tuttavia nell'ordine della natura, per quanto riguarda la modalità sessuale, essi costituiscono un unico principio generativo, come è particolarmente evidenziato nel figlio, che ne è il frutto. Non c'è modo di scindere in lui ciò che ha ricevuto dal padre da ciò che ha ricevuto dalla madre; l'unità del figlio rispecchia l'unità dei suoi genitori.

L'unità coniugale è fondata sulla complementarità. Al contrario la coincidenza di interessi, di gusti, perfino di valori è alla base di tanti rapporti di amicizia, ma non è caratteristica dell'unione tra i coniugi, i quali spesso dimostrano una notevole diversità di gusti e interessi, pur mantenendo un'ottima relazione di coppia. Anzi la ricerca dell'uniformità tra marito e moglie in ambiti non coniugali rischia di trasformarsi in imposizione unilaterale di uno dei due sull'altro e di disturbare più che favorire l'armonia tra loro.

La complementarità, legata alla diversità sessuale, appare orientata, in primo luogo, alla trasmissione della vita. È questa una realtà praticamente intuitiva e, inoltre, risulta ben evidenziata nel capitolo primo del libro della Genesi, in cui la creazione dell'uomo come maschio e femmina a immagine di Dio è messa in rapporto alla generazione di nuove vite: « Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate

[3] Cfr. Hervada, *Consideraciones sobre la noción de matrimonio*, *art. cit.*, p. 272.
[4] Cfr. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Piemme, Roma 1983, pp. 145-147.

fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra" » (Gn 1,27-28).

La benedizione di Dio, nelle prime parole, sembra identica a quella elargita agli animali marini e agli uccelli (« Dio li benedisse: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra" »: Gn 1,22); vi è però una differenza fondamentale: nel caso dell'uomo essa è legata al fatto di essere creato a immagine di Dio. Ciò significa che la trasmissione della vita umana avviene a un livello superiore rispetto a quanto accade nello stadio inferiore di vita proprio degli animali. Ciò è maggiormente evidenziato dal parallelismo tra i versetti 1 e 3 del capitolo 5 della Genesi: « Questo è il libro della genealogia di Adamo. Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò uomini quando furono creati. Adamo aveva centotrenta anni quando generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Set » (Gn 5,1-3).

Dio crea l'uomo a sua immagine (v. 1) e l'uomo deve anche generare figli a sua immagine, a sua somiglianza (v. 3); dunque in maniera conforme all'immagine di Dio, che porta in sé. Infatti la vita umana, nel suo sviluppo, richiede non solo le cure fisiche, ma anche l'educazione, che necessita dell'ambito familiare, in cui la persona umana è amata ed è stimata nella sua dignità personale, quale immagine di Dio.

La naturale complementarità tra uomo e donna, sebbene appaia immediatamente orientata alla trasmissione della vita, a differenza di quella degli animali, va ben al di là dell'atto generativo; implica infatti, quale caratteristica derivata dal loro essere a immagine di Dio, la capacità e l'inclinazione a stabilire rapporti di comunione personale[5]. È complementarità fondata sull'uguaglianza di natura, composta da materia e spirito; entrambi sono persone, sono stati creati a immagine di Dio e hanno pari dignità. Il racconto della

[5] « Ma Dio non creò l'uomo lasciandolo solo, fin da principio "uomo e donna li creò" (Gn 1,27) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone. L'uomo, infatti, per la sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti » (GS, n. 12d).

formazione della prima donna è estremamente espressivo al riguardo. Quando Dio donò la donna ad Adamo, questi la riconobbe come colei che più gli era consanguinea e parente: « Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa » (Gn 2,23). Era l'aiuto simile a lui, di cui aveva bisogno e che non aveva trovato tra gli altri esseri viventi [6]. « Così esclamando, egli [Adamo] sembra dire: ecco *un corpo che esprime la "persona"*! » [7]. Con la prima donna poteva stabilire una comunione personale affettiva, perché lei partecipava della stessa dignità e superiorità dell'uomo sugli altri esseri viventi.

Il v. 24 trasferisce il discorso dalla prima coppia alle coppie umane lungo i tempi: « Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne ». Il legame coniugale, con l'attrazione sessuale ivi implicata, si manifesta come oggetto di un'inclinazione naturale che diviene perfino più forte dell'altra, anch'essa naturale, di rimanere coi propri genitori. La prima coppia di marito e moglie con la loro vicenda primordiale fissa così in qualche modo il destino e il comportamento della loro intera discendenza. Infatti Gesù richiamandosi « al principio » mostra che il racconto della Genesi non ha solo un valore narrativo, ma anche normativo.

2.1.2 L'opera della libertà nella costituzione dell'unità coniugale

Nella costituzione dell'unità coniugale sulla base della complementarità tra uomo e donna agisce la decisione libera dei due che si sposano, dando origine alla coppia vincolata. La naturale inclinazione dell'uomo e della donna a unirsi coniugalmente non dà sufficientemente ragione della comunione

[6] « E il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile" (...). Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile » (Gn 2,18.20).

[7] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, p. 75.

di vita che esiste tra di loro. Vi giuoca un ruolo determinante la libera scelta che ognuno fa dell'altro per costituire l'unione coniugale. È coniugale, infatti, l'unione che risulta da una decisione libera, per mezzo della quale il marito può affermare davvero che la moglie è *sua* e la moglie può dire parimenti che il marito è *suo*; essi sono cioè reciprocamente vincolati da un legame che, oltre a dover essere vincolo d'amore, è anche vincolo di giustizia [8].

L'unione tra marito e moglie, dal momento che implica un reciproco dono delle loro persone, deve scaturire dall'amore, riproducendo la gioia e la stima manifestate da Adamo nei confronti di Eva e viceversa. È un dono che presenta caratteri di totalità, comprendendo gli aspetti più intimi della persona, e solo l'amore può far sì che esso rispetti la loro qualità di soggetti e non sia spersonalizzante, come se fosse un dono di oggetti di uso e di fruizione.

Il legame di tale unione è anche vincolo di giustizia, poiché vi è un reciproco trasferimento di potestà, di diritti e doveri vicendevoli. « La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie » (1Cor 7,4).

Come spiega Giovanni Paolo II, le succitate parole di Gn 2,24 che segnalano al tempo stesso, nella creazione dell'uomo e della donna come sessualmente differenziati e reciprocamente ordinati uno all'altro, il fondamento dell'unità che formano, essendo divenuti « una sola carne », indicano altresì che l'unione deriva da una scelta: « La stessa formulazione di Gn 2,24 indica non solo che gli esseri umani creati come uomo e donna sono stati creati per l'unità, ma pure che proprio questa *unità, attraverso la quale diventano "una sola carne"*, ha fin dall'inizio *un carattere di unione che deriva da una scelta.* Leggiamo infatti: "l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie". Se l'uomo appartiene "per natura" al padre e alla madre in forza della generazione, "si unisce" invece alla moglie (o al marito) per scelta » [9]. Il fi-

[8] Cfr. P.-J. Viladrich, *Agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, Eunsa, Pamplona 1984, pp. 153-161.

[9] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, p. 63.

glio è naturalmente legato ai suoi genitori, indipendentemente dalla sua volontà: è un legame fondato solo nella natura, non derivante dalla libertà; l'unione coniugale è invece anch'essa radicata nella natura, ma stabilita dalla libertà.

L'intreccio tra natura e libertà spiega perché l'unione coniugale sia così forte e intima, come avremo modo di approfondire più avanti. È la volontà ad attuarla e la natura a renderla salda. Ciò che è coniugale nell'uomo e nella donna fa riferimento alla relazione di complementarità e di unità tra i sessi: essa non è inventata dagli sposi, ma scaturisce dalla natura umana, per cui l'unione stabilita dal loro libero consenso li fa diventare « una sola carne ». E poiché essa implica dono delle persone, non può presentare un carattere mutevole e provvisorio.

Alcuni Padri della Chiesa e scrittori ecclesiastici dei primi secoli ricorrevano a tale unità dei coniugi (una sola carne), per mostrare che dissolvere il matrimonio sarebbe come tagliare in due, rompere la carne di un corpo, qualcosa di perversamente antinaturale. Così si esprime sant'Ambrogio [10] e in modo simile san Giovanni Crisostomo: « Come è una malvagità (*enagés*) tagliare la carne [cioè mutilarsi], così è anche iniquo (*paránomon*) separare da sé la moglie » [11]. Lattanzio, agli inizi del secolo IV, commentando Mt 5,32, che vieta il ripudio della moglie e il successivo matrimonio, dichiara: « Dio non ha voluto che il corpo (= quello costituito dai due sposi) fosse diviso e disgiunto » [12]. « La legge divina talmente congiunge con pari diritto entrambi in matrimonio, ossia in un unico corpo, da essere ritenuto adultero chiunque disperde il corpo » [13].

[10] « Ergo qui dimittit uxorem carnem suam scindit, diuidit corpus »: Sant'Ambrogio, *Exp. in Luc.*, VIII, 7: M. Adriaen (a cura di), CCL 14, p. 300.

[11] *Commentarium in Matthaeum*, hom. 62, 2: PG 58, 597.

[12] « Sed tamen ne quis divina praecepta circumscribere se putet posse, addunt illa, ut omnis calumnia, et occasio fraudis removeatur, adulterum esse, qui a marito dimissam duxerit, et eum qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat; dissociari enim corpus et distrahi Deus noluit »: *Divinae institutiones*, VI, 23: PL 6, 720.

[13] « Sed divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari iure coniungit, ut adulter habeatur, quisquis compagem corporis in diversa distraxerit »: *ibid.*, col. 719.

Con molto vigore esprimeva san Paolo la forza naturale dell'unità coniugale: « I mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura » (Ef 5,28-29).

2.1.3 Definizione di matrimonio

Le considerazioni finora fatte consentono di formulare una definizione del matrimonio in quanto realtà stabile, vale a dire quale unione permanente tra marito e moglie (matrimonio *in facto esse*) [14].

L'unione tra i coniugi è una relazione reciproca in senso proprio, un vincolo tra i due che li lega formalmente, ed esso è il matrimonio come realtà stabile. Il soggetto di tale relazione sono i due coniugi, e da questo punto di vista la relazione è duplice, poiché ciò che esiste come realtà sussistente è la coppia vincolata; il vincolo non esiste fuori dei soggetti; ma dal punto di vista del fondamento della relazione, questa è unica, perché il fondamento è unico, comune ai due. Infatti, come spiega san Tommaso, l'unione coniugale è *adunatio*, unione in ordine a un fine comune, a un fine che richiede l'opera comune dei due sposi, per l'appunto quella in cui marito e moglie sono essenzialmente complementari: la trasmissione della vita umana e anche la comunanza di vita domestica, il *consortium omnis vitae* di cui parlavano i giureconsulti romani [15], ossia una vita di coppia che esige la compartecipazione di entrambi gli sposi.

Il vincolo, cioè il matrimonio *in facto esse*, precede sia l'unione affettiva coniugale [16] sia l'unione corporale (il coito) ed è separabile da esse. L'amore che ha portato, di regola, a vincolarsi coniugalmente diviene da quel momento amore

[14] Più avanti studieremo il momento formativo (matrimonio *in fieri*) di tale realtà permanente.

[15] Cfr. *Digesto* XXIII, 2, 1.

[16] Ovviamente può e dev'essere preceduto dall'unione affettiva propria del fidanzamento, ma essa non è ancora coniugale, non è amore vincolato e dovuto, amore ordinato alla procreazione ed educazione dei figli e alla vita di coppia.

dovuto, amore che va curato e favorito; esso costituisce un'unione delle volontà, le quali possono mutare, mentre il vincolo, la relazione tra i due resta immutabile. Anche l'unione sessuale diviene umana e legittima come conseguenza della costituzione del vincolo coniugale, ma esso non dipende dall'effettiva realizzazione di quella [17]. Insomma, il coniugio non consiste nella condotta coniugale, nell'agire come sposi, ma è l'essere marito e moglie a esigere da loro e a legittimare una condotta coniugale.

A questo punto possiamo analizzare e comprendere la definizione classica di matrimonio *in facto esse* [18]: *Matrimonium est viri et mulieris maritalis coniunctio inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens* [19]. Questa definizione, raccolta nel Decreto di Graziano [20] e poi nelle Sentenze di Pietro Lombardo (lib. IV, dist. 27), per cui diventò comune nelle scuole, si trova già in molti dei suoi elementi nelle Istituzioni di Giustiniano [21].

L'unione (*coniunctio*) indica il genere a cui appartiene il matrimonio, cioè il vincolo o relazione reciproca. Si aggiunge *maritalis* per indicare la specie di relazione: non una qualsiasi relazione, bensì quella ordinata alla generazione e alla educazione della prole e che comporta e mantiene una comunanza [22] indivisibile di vita (*individuam vitae consuetu-*

[17] « In matrimonio est aliqua coniunctio secundum quam dicitur maritus et uxor. Et talis coniunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium. Coniunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur »: san Tommaso, *S. Th.* Suppl. q. 44, a. 1 c.

[18] Cfr. san Tommaso, *S. Th.* Suppl. q. 44, a. 1; *Catechismus Romanus*, p. II, cap. 8, n. 4; J. Gaudemet, *La définition romano-canonique du mariage*, in *Speculum Iuris et Ecclesiarum*, Festschrift für W. M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien 1967, pp. 107-114; O. Robleda, *Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico*, in « Apollinaris », 50 (1977), pp. 172-193.

[19] *Catechismus Romanus*, p. II, cap. 8, n. 3.

[20] Cfr. A. Stankiewicz, *De origine definitionis matrimonii in Decreto Gratiani*, in « Periodica », 71 (1982), pp. 211-229.

[21] « Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuam consuetudinem vitae continens »: *Institutiones*, I, 9, in J. Gaudemet, *La définition romano-canonique du mariage*, *op. cit.*, p. 107. Questa definizione deriva da quella attribuita a Modestino nel *Digesto* (XXIII, 2,1): « Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio »: *ibidem*.

[22] Sebbene, presa la definizione isolatamente, *consuetudo* sarebbe da tradurre come « familiarità, rapporto intimo »; tuttavia essa corrisponde al vocabolo *consortium* (comunanza) della definizione del Modestino (cfr. J. Gaudemet, *La définition romano-canonique du mariage*, *op. cit.*, p. 109).

dinem retinens). Con ciò viene indicata anche la stabilità del vincolo. *Inter legitimas personas* determina più accuratamente i soggetti della relazione di reciproca appartenenza coniugale (*viri et mulieris*), vale a dire uomo e donna che siano abili secondo le leggi per stabilire una tale unione; il che significa che il matrimonio ha una dimensione sociale ed è regolato dalla legge [23].

Continua tuttora a essere valida la definizione classica di matrimonio? Il matrimonio certamente è lo stesso oggi e otto, venti o più secoli fa; ma le definizioni che ne vengono fornite possono essere più o meno perfette, vale a dire più o meno aderenti alla realtà definita e più o meno intelligibili. L'esame delle formulazioni sulla natura del matrimonio *in facto esse* date dal concilio Vaticano II e dal Codice di Diritto Canonico possono aiutare a valutare meglio la definizione classica ed eventualmente a riformularla.

La costituzione conciliare *Gaudium et spes* descrive il matrimonio come « intima comunità di vita e di amore coniugale » (GS, n. 48a). Il Codice di Diritto Canonico, sempre in riferimento al matrimonio *in facto esse*, lo descrive come « comunità (*consortium*) di tutta la vita tra l'uomo e la donna, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole » (CIC, can. 1055 § 1).

« Comunità tra l'uomo e la donna » [24] è equivalente a « unione dell'uomo e della donna » della definizione classica: « unione » indica direttamente la relazione o vincolo, cioè la formalità; mentre « comunità » indica l'insieme delle due persone unite, i soggetti della relazione. La differenza tra la definizione classica e le altre formulazioni non sta dunque nel modo di enunciare il genere prossimo della relazione tra l'uomo e la donna, bensì nel modo di esprimere la differenza specifica nell'ambito del genere.

Tutte e tre le formule esprimono la comunanza di vita. Secondo la definizione classica essa è specificata dalla stabilità

[23] San Tommaso, *S. Th.* Suppl. q. 44, a. 3, commenta questa definizione, considerandola adeguata.

[24] Sul significato di *consortium* nel CIC come società o comunità, cfr. J. Huber, *Coniunctio, Communio, Consortium. Observationes ad terminologiam notionis matrimonii*, in « Periodica », 75 (1986), pp. 403-408.

e dall'ordinazione alla generazione ed educazione dei figli. Nella formula conciliare, i tratti specifici della comunità di vita tra l'uomo e la donna sono l'intimità e l'amore coniugale; in quella codiciale i tratti specifici sono il comprendere tutta la vita e l'essere ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione della prole.

Nel dire comunità *di tutta la vita* si esprime efficacemente la stabilità [25] nonché l'intimità e l'esclusività del rapporto a due. Con questa espressione si designa una vita di coppia che esige la compartecipazione di entrambi gli sposi avente carattere di totalità, in quanto comprende un comune progetto di vita, di aspirazioni, di desideri ecc., ma soprattutto perché raggiunge la sfera intima della sessualità e perché si distende lungo l'arco dell'intera esistenza. Altre relazioni personali di amicizia, di impegno sociale, di interesse culturale ecc., potranno raggiungere alti livelli d'intensità, tuttavia non possono mai costituire una comunità *di tutta la vita*, perché sempre vi resterà escluso il reciproco dono della mascolinità e della femminilità. Perciò la formula « comunità di tutta la vita » è da inserire in un'adeguata definizione di matrimonio; d'altronde essa si trovava già nella succitata definizione attribuita al Modestino.

Che la comunità di vita sia caratterizzata dall'amore esprime in sintesi ciò che è stato detto sopra sull'opera della libertà nella costituzione dell'unità coniugale. Tale unione, poiché implica un reciproco dono degli sposi, deve scaturire dall'amore. È un dono totale che comprende gli aspetti più intimi della persona, e solo l'amore può far sì che esso rispetti la loro qualità di soggetti e non sia spersonalizzante, come se fosse un dono di oggetti solo da usare e fruire. Perciò la comunità coniugale è essenzialmente ordinata al bene degli sposi; dire ciò sottintende che essa è una comunità fondata e vivificata dall'amore.

Possiamo concludere che la definizione che si trae dal can. 1055 § 1 del Codice di Diritto Canonico, sebbene equivalente a quella classica, risulta più adeguata a esprimere la natura del matrimonio *in facto esse*.

[25] La stabilità non si trova nella formula conciliare, perché la si enuncia poche righe sotto affermando che il matrimonio è *institutum ordinatione divina firmum*.

2.2 L'amore coniugale

L'esame dell'unità tra marito e moglie ci ha condotto a scoprire il ruolo rilevante dell'amore tra i due; tanto rilevante che la loro unione può essere descritta in breve come comunità di amore coniugale, avente cioè una vitalità che le deriva dall'amore, il quale ne è come l'anima. La gioia di Adamo di fronte ad Eva, che riceveva quale dono di Dio, stava a indicare che essi formavano una comunione realmente proporzionata alla loro dignità di persone, vivificata dall'affetto reciproco e che era per loro sorgente di intima felicità. Non è difficile essere convinti che l'amore sia l'anima della comunità coniugale; e che ciò diventi realtà costituisce la più intima e autentica aspirazione di ogni coppia di sposi. Tuttavia di fronte all'interrogativo di cosa sia l'amore coniugale, la risposta non è altrettanto scontata; anzi non pochi ne hanno un'idea parziale e riduttiva, perfino deformata, e ne subiscono i contraccolpi nella loro condotta morale.

Non è facile comprendere bene cosa sia l'amore. Esso s'impone alla nostra attenzione come realtà universale e quotidiana che tocca da vicino, in un modo o nell'altro, tutti gli uomini. Ma proprio perciò diviene assai difficile concettualizzarlo, dal momento che è in qualche modo inafferrabile, come l'aria tra le mani. Lo stesso vocabolo « amore » si è caricato di così svariati significati da aver assunto persino un carattere di equivocità.

Possiamo tralasciare ora le considerazioni generiche sull'amore come primo movimento o impulso verso qualcosa in quanto ha ragione di bene e circoscrivere la nostra attenzione all'amore coniugale. Esso appartiene alla sfera dell'umano, anzi è una realtà che coinvolge la persona interamente, dall'ambito corporeo ed emozionale fino agli strati più elevati della vita intellettuale e volitiva. Occorre perciò distinguerlo bene dagli impulsi, reazioni e stati emozionali, simpatie ecc., che possono precederlo e accompagnarlo, ma che non ne determinano l'essenza.

L'amore tra i coniugi, essendo una realtà umana così ricca di contenuto, interessa a numerose scienze umane, in mo-

do particolare alla psicologia, all'etica e al diritto. Per uno studio teologico, e limitatamente alla sua natura al fine di comprendere meglio cosa sia il matrimonio, tralasciando per ora altri aspetti che concernono la sua dinamica e sviluppo[26], è utile partire dalla descrizione data dal concilio Vaticano II, che dedica un intero numero della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, il 49, all'amore coniugale. Nel primo capoverso se ne descrive così la natura: « Proprio perché eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con una disposizione della volontà (*voluntatis affectu*), quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona, e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità le espressioni del corpo e dell'animo e di nobilitarle come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale » (GS, n. 49a).

2.2.1 Amore radicato nella volontà

Nella descrizione del Concilio, l'amore è considerato come appartenente alla volontà e se ne sottolinea il carattere eminentemente umano. È diretto da persona a persona con *affectus voluntatis*. Non c'è un'espressione equivalente ad *affectus voluntatis*, che non significa « affetto », ma si riferisce piuttosto agli atti amorosi della volontà.

L'amore coniugale è radicato nella volontà. La sua radice non è, pertanto, la sensualità e neanche il sentimento, sebbene non sia esclusa l'emotività, la quale, anzi, può manifestarsi fenomenologicamente prioritaria e permeare tutti i rapporti tra l'uomo e la donna; ma solo l'intervento della volontà fa sì che essi raggiungano la loro dimensione autenticamente umana.

L'uomo e la donna sperimentano facilmente l'attrazione reciproca come frutto della tendenza sessuale. È un'attrazione provvista di una componente sensuale sulla quale si innesta l'attrazione emotiva destata non solo dal valore sessuale in senso genitale ma dall'intera mascolinità e femminilità, che non restano limitate agli aspetti corporali ma penetrano nel-

[26] Cfr. 2.4.2; 6.3.2; 7.3.1; 15.1-2.

l'interiorità dell'uomo e della donna. Si genera in questo modo uno stato affettivo tra i due frutto di una conoscenza tuttora però parziale; esso non è ancora l'amore pienamente umano [27].

L'amore è umano quando la persona è considerata e amata in tutti i suoi valori, come valore in sé in cui sono integrati tutti i valori parziali, anche quelli che destano l'attrazione a livello sensuale ed affettivo [28]. L'amore diviene allora benevolente.

È già classica la distinzione tra amore di benevolenza e amore di concupiscenza [29]. Quest'ultimo non va identificato con la concupiscenza quale brama di possesso disordinato di un bene sensibile. Vi è amore di concupiscenza quando si desidera un bene non in sé ma per un altro, se stessi oppure altri. Tale amore pone in evidenza la limitatezza del soggetto che ha bisogno di altri esseri per il suo completamento e perfezione. L'amore invece è di benevolenza quando si vuole il bene della persona amata. Questo è l'amore più autentico, poiché la persona viene riconosciuta come un bene in sé, non un semplice bene relativo in vista di un altro.

Questi due amori si distinguono ma non necessariamente si contrappongono. Riferiti all'uomo e alla donna, entrambi sono presenti. Vi è quello di concupiscenza, poiché l'uomo e la donna si completano a vicenda; ma non deve prevalere sull'amore di benevolenza, perché, se così fosse, la persona umana risulterebbe declassata alla qualità di semplice oggetto o mezzo di uso e godimento da parte di un altro e le verrebbe negata la sua dignità di persona, soggetto di conoscenza e di amore, « la sola creatura in terra che Dio abbia voluto per se stessa » [30].

[27] Cfr. K. Wojtyla, *Amore e responsabilità. Studio di Morale sessuale* (traduzione di A. Berti Milanoli), Marietti, Torino 1969, pp. 64-65.

[28] Cfr. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, *op. cit.*, p. 220; G. Pianazzi, *L'amore coniugale. Sue componenti e sua collocazione nei confronti della carità e dell'amicizia*, in A. M. Triacca - G. Pianazzi (a cura di), *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, Las, Roma 1976, pp. 284-291.

[29] Cfr. san Tommaso, *S. Th.* I-II, q. 26, a. 4 c.; K. Wojtyla, *Amore e responsabilità. Studio di Morale sessuale*, *op. cit.*, pp. 70-74.

[30] GS, n. 24c. Questa verità è ampiamente esposta da san Tommaso nella *Summa contra gentiles*, III, cc. 111 e 112.

L'amore di benevolenza non può che essere amore della volontà. Con essa entriamo nell'ambito dell'agire libero e diviene possibile il riconoscimento del valore della persona amata. La raffigurazione classica dell'amore con gli occhi bendati, sebbene presenti qualche elemento di verità, in fondo è fallace, poiché ne elimina la dimensione più umana. L'amore diretto da persona a persona è volontario, libero, nasce da una conoscenza non parziale, bensì totale. Solo con l'intelletto è possibile raggiungere e svelare i valori più profondi della persona, non solo quelli capaci di destare emozioni e di attirare i sensi, ma anche quelli in cui è maggiormente radicata la sua dignità. Tuttavia non è la misura della conoscenza a determinare interamente l'intensità dell'amore, in quanto esso riguarda la persona amata così com'è in se stessa, a differenza della conoscenza, la quale, pur riguardando l'oggetto reale in sé, è misurata dalla sua interiorizzazione in colui che conosce, ed essa può essere imperfetta, anzi lo è sempre in una certa misura, e più ancora se si tratta della conoscenza di un'altra persona. Perciò può accadere che si ami qualcuno più di quanto lo si conosca. L'amore infatti può raggiungere una perfezione superiore a quella della conoscenza.

L'intervento della volontà fa sì che l'amore sia il frutto di una scelta (*dilectio*), non qualcosa di prevalentemente passivo, subìto, come capitato alla persona e da cui non sia possibile sottrarsi. L'attrazione verso un'altra persona concreta dell'altro sesso, l'emozione davanti alla sua presenza, e più ancora se essa in qualche modo ricambia l'interessamento, precedono l'intervento della volontà e presentano sovente qualcosa di inspiegabile; ma tutto ciò non è ancora l'amore sponsale, né quello tra i coniugi né quello tra coloro che si preparano al matrimonio: è al massimo la simpatia, l'innamoramento nella sua fase iniziale. « La simpatia è un amore puramente affettivo, in cui la decisione volontaria e la scelta non sono ancora entrate in gioco. Tutt'al più, la volontà acconsente alla simpatia e al suo orientamento »[31]. L'amore pienamente umano richiede la scelta, quell'intervento della

[31] K. Wojtyla, *Amore e responsabilità. Studio di Morale sessuale*, *op. cit.*, p. 79.

volontà che si decide a favore dell'altra persona come colui o colei a cui donarsi e a cui dedicare tutte le proprie premure per il suo bene e la sua felicità. Si è sempre responsabili dell'amore verso un'altra persona, non si è mai costretti ad amare. Perciò l'amore illecito — ad esempio l'amore adultero — non diviene mai ineluttabile.

2.2.2 Disposizione stabile della volontà

Nella descrizione della *Gaudium et spes*, l'amore è considerato come abito, disposizione stabile della volontà [32]. L'unione benevolente tra i due sposi emerge sul precario trascorrere del momento presente e resta ancorata a una tendenza salda dell'anima. Come sottolineava san Tommaso, gli abiti sono prerogativa degli uomini, i quali sono dotati d'intelligenza e di dominio sul proprio agire, e quindi liberi; mentre gli animali non hanno abiti in senso proprio [33].

Alle volte si può essere restii ad applicare il termine abito all'amore, come se gli si togliesse spontaneità, incanalando il suo dinamismo nella routine. Se c'è tale prevenzione, forse lo si deve al fatto che l'abito è erroneamente inteso come automatismo e la sua acquisizione come l'addestramento degli animali. Al contrario, se affermiamo che l'amore è un abito, asseriamo che nella volontà dei due innamorati resta impressa la storia del loro amore. Non è vero amore quello che si esaurisce nella transitorietà di un'esperienza fugace.

[32] Così risulta dalla Relazione della Commissione conciliare, che spiegava come il testo doveva essere interpretato: « Proponitur ut dicatur: "amor utpote eminenter humanus" (delendo "utpote *actus*": E/5294), quia amor, de quo hic, non est actus sed habitus (addendo "*eminenter* humanus" vitatur ne amor consideretur ut passio vel "actus hominis": E/5634) et ut clarius dicatur amorem illum ante omnia in voluntate radicari (*cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur*) et totius personae bonum intendere (*totius personae bonum complectitur*), ad vitandam confusionem inter amorem et libidinem (...) Dicendo *voluntatis affectu* non excluditur affectivitas, quae phenomenologice primum locum tenere potest; paulo infra ceteroquin sermo fit de "tenero affectu" »: *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VI, p. 486.

[33] Cfr. *S. Th.* I-II, q. 50, a. 3, ad 2.

2.2.3 Amore di amicizia

La descrizione conciliare dell'amore che unisce gli sposi ne sottolinea un altro tratto essenziale: esso è un amore di amicizia. San Tommaso definiva l'amicizia come amore di mutua benevolenza fondata sulla comunione nel bene [34]. Coloro che si amano, vogliono bene alla persona amata in se stessa, vogliono il suo bene come di essa e nel contempo come proprio bene, poiché l'amicizia quanto più profonda è, tanto più fa della persona amata un altro io: ciò che è suo ha più valore per me e ne provo più interesse che se fosse mio.

Perché vi sia amicizia, la benevolenza deve essere reciproca. Se la persona cui si vuole bene non ricambia l'amore, non si può parlare di amicizia, malgrado vi sia l'amore benevolente dell'altra persona. Con l'amicizia, dai due « io » si genera un « noi ». « È la reciprocità che, nell'amore, decide della nascita di questo "noi". Essa prova che l'amore è maturato, è diventato qualche cosa *tra* le persone, ha creato una comunità, ed è così che si realizza pienamente la sua natura. La reciprocità ne fa parte » [35].

La saldezza e la profondità dell'amicizia dipendono dal bene comune che unisce le due persone amiche, sempre supponendo che si tratti di amore di benevolenza e, dunque, si voglia il bene dell'amico e all'amico. Quanto più intimo e più alto è il bene tanto più intima e profonda è l'amicizia. Possiamo definire amici i colleghi di lavoro, i consoci di un'associazione sportiva, i vicini di casa, ma non lo sono così intimamente come coloro che introduciamo nella nostra casa o che facciamo partecipi dei nostri interessi più intimi o che sono i nostri congiunti.

[34] « Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae: ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione »: *S. Th.* II-II, q. 23, a. 1 c; cfr. M. F. Manzanedo, *La amistad según Santo Tomás*, in « Angelicum », 71 (1994), pp. 371-426.

[35] K. Wojtyla, *Amore e responsabilità. Studio di Morale sessuale*, *op. cit.*, p. 75. Il corsivo è dell'originale.

2.2.4 Amore intimo e totale

Finora tutti i tratti caratteristici dell'amore coniugale messi in rilievo — disposizione abituale radicata nella volontà, che costituisce un'amicizia tra gli sposi — fanno sì che esso sia autenticamente umano, degno della persona umana, ma non sono specifici dell'amore coniugale, dal momento che sono essenziali anche ad altri amori veramente umani: tra genitori e figli, tra fratelli, tra veri amici ecc. L'amore, perché sia specifico dei coniugi, deve essere intimo e totale, comprendente cioè la persona amata in tutta la sua integrità spirituale e corporale che include la mascolinità/femminilità. Per questo la descrizione conciliare dell'amore coniugale afferma che esso « abbraccia il bene di tutta la persona, e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità le espressioni del corpo e dell'animo e di nobilitarle come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale » (GS, n. 49a). Nel menzionare le espressioni del corpo e dell'animo, si rende chiaro che il bene di tutta la persona comprende anche gli aspetti corporali caratteristici del matrimonio. Comunque il capoverso seguente non lascia alcun dubbio su cosa si voglia insegnare, poiché vi si afferma che gli atti di unione sessuale tra i coniugi esprimono e perfezionano l'amore coniugale.

Come abbiamo visto, l'amicizia è fondata sulla comunione nel bene. Quella coniugale è fondata su beni molto intimi alla persona; anzi il bene a cui tende chi ama coniugalmente è la stessa persona amata. L'amore dei coniugi, e anche dei fidanzati, li fa guardare soprattutto l'uno verso l'altro, più che verso un obiettivo comune da raggiungere insieme[36]. Tra i beni personali riguardo ai quali entrano in comunione, quello della sessualità occupa un posto rilevante, fino al punto di essere l'uomo e la donna per il patto coniugale non più due, ma una sola carne. Essi costituiscono *una caro* in quanto la mascolinità e la femminilità, che si donano a vicenda, li rendono complementari in qualcosa che possono realizzare solo congiuntamente, vale a dire l'unione sessuale per la

[36] Cfr. D. Von Hildebrand, *Man and Woman. Love and the Meaning of Intimacy*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire) 1992, p. 39.

trasmissione della vita umana. Altre specie di amicizia umana potranno talvolta essere più forti di quella coniugale, ma non presenteranno mai la caratteristica della totalità [37]; la sfera sessuale deve restar fuori della reciproca comunione nel bene.

La totalità qualificante l'amore coniugale implica il dono della persona. « Tanto dal punto di vista del soggetto individuale quanto da quello dell'unione interpersonale creata dall'amore, l'amore sponsale è nello stesso tempo qualche cosa di diverso e di più di tutte le altre forme dell'amore. Fa nascere il dono reciproco delle persone » [38]. Il dono non è da intendersi al modo del trasferimento del possesso di oggetti, né costituisce la persona in uno stato di servitù. È un dono che, al contrario, esalta la persona, la nobilita, come insegna il concilio Vaticano II: « L'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso il dono sincero di sé » (GS, n. 24c).

La persona umana può donarsi nella misura in cui possiede se stessa. Ora il dominio su noi stessi si estende propriamente al nostro agire mediante il quale esercitiamo la libertà: di esso siamo appieno responsabili; mentre il dominio sulle nostre facoltà è solo parziale. Donare se stessi è perciò impegnare totalmente l'esercizio della propria libertà per il bene della persona amata, per la sua felicità [39].

Il dono, perché sia autentico, deve essere totale, sia delle più alte energie spirituali che del proprio corpo, in concreto della mascolinità o della femminilità, ma non come di una cosa da usare, bensì come dono del proprio agire maschile o femminile. Pertanto il dono fisico della sessualità ha senso umano se è integrato dal dono dell'intera persona. « La sessualità, mediante la quale l'uomo e la donna si donano l'uno all'altra con gli atti propri ed esclusivi degli sposi, non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'in-

[37] Cfr. F. Galeotti, *Amore ed amicizia coniugali secondo san Tommaso d'Aquino*, in « Doctor Communis », 25 (1972), pp. 132-139.

[38] K. Wojtyla, *Amore e responsabilità. Studio di Morale sessuale*, *op. cit.*, p. 85.

[39] Cfr. J. Carreras, *Il « bonum coniugum », oggetto del consenso matrimoniale*, in « Ius Ecclesiae », 6 (1994), pp. 144-145.

timo nucleo della persona umana come tale. Essa si realizza in modo veramente umano, solo se è parte integrale dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte. La donazione fisica totale sarebbe menzogna se non fosse segno e frutto della donazione personale totale »[40].

Il dono è reciproco, include perciò l'accoglienza del dono dell'altro. L'accogliere fa parte del dono di sé, sia perché è apertura all'altro, l'opposto di rifiutare, sia perché accogliendo la donazione dell'altro si afferma la preziosità del dono, lo si riconosce nel suo autentico valore[41].

La totalità caratteristica dell'amore coniugale implica altresì che esso sia fedele ed esclusivo[42], e perciò *ab omni adulterio et divortio alienus* (GS, n. 49b). Proprio perché la specificità dell'amore tra marito e moglie trova la sua peculiare espressione nel reciproco dono dell'atto di unione sessuale, per questo nessun altro partner ne va fatto compartecipe, né mantenendo al contempo il legame con il proprio coniuge — è il caso dell'adulterio — né tentando di svincolarsi dal coniuge e di stabilire un nuovo vincolo, che servisse a coonestare i nuovi rapporti con un altro partner — e sarebbe il caso del divorzio —. Perciò un amore non fedele ed esclusivo non è né coniugale né amore, ma semplice parvenza di amore. Infatti non è possibile dissociare intimità e totalità, perché mantenere il dono reciproco dell'intimità escludendo la totalità fa sì che non ci si doni senza restrizione, come soggetti personali, ma parzialmente, come oggetti di godimento e uso.

Inoltre « questa totalità, richiesta dall'amore coniugale, corrisponde anche alle esigenze di una fecondità responsabile » (FC, n. 11). La creazione della prima coppia umana di genere maschile e di genere femminile è legata alla benedizione divina che elargì loro il dono della fecondità. L'amore totale include perciò la potenziale paternità/maternità insita nella mascolinità/femminilità oggetto di reciproco dono[43]. Se del-

[40] Giovanni Paolo II, Esort. Ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 11.
[41] Cfr. C. Bresciani, *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, *op. cit.*, p. 184.
[42] Cfr. Paolo VI, Enc. *Humanae vitae*, 25 luglio 1968, n. 9.
[43] Questo punto sarà approfondito più avanti, nella quinta parte.

l'altro coniuge si esclude la sua potenziale fecondità, significa che lo si desidera parzialmente; allora l'inclinazione verso l'altro non è un'affermazione incondizionata, non gli si dice: « È bello che tu esista con tutte le tue potenzialità! »; ma piuttosto si viene a dire: « Ci sono aspetti di te che non mi interessano, che vorrei non esistessero ». Al contrario occorre affermare che « per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole » (GS, n. 48a); non solo il matrimonio, anche l'amore coniugale.

Una sintesi di tutto ciò è offerta dall'esortazione apostolica *Familiaris consortio*: « L'amore coniugale comporta una totalità in cui entrano tutte le componenti della persona — richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà —; esso mira ad una unità profondamente personale, quella che, al di là dell'unione in una sola carne, conduce a non fare che un cuor solo e un'anima sola; esso esige l'indissolubilità e la fedeltà della donazione reciproca definitiva e si apre alla fecondità » (FC, n. 13).

2.3 Costituzione della comunità coniugale

Come abbiamo visto all'inizio, nella prima citazione della costituzione *Gaudium et spes*, la comunità coniugale « è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale », ed esso è « l'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono » (GS, n. 48a). Questo è il matrimonio *in fieri*, cioè il matrimonio nel suo formarsi, che dà luogo al matrimonio *in facto esse*, ossia al matrimonio come realtà permanente. Il coniugio, dunque, viene costituito da un atto singolare, in un momento determinato, non da una semplice situazione di convivenza protratta nel tempo; e tale atto è un reciproco dono personale di natura pattizia, e quindi non sono le relazioni sessuali né le cerimonie festive integranti la celebrazione delle nozze a costituire la comunità coniugale. Per meglio comprendere il senso e la

portata di tale insegnamento conciliare, conviene compiere un breve percorso storico sulla questione.

2.3.1 La celebrazione matrimoniale presso gli ebrei, i greci e i romani

La Chiesa dei primi secoli si trovò a svilupparsi tra gli ebrei e più ancora in ambito ellenistico e in quello romano. La celebrazione matrimoniale aveva presso gli ebrei due momenti ben distinti: quello della conclusione delle trattative di matrimonio e quello dell'ingresso effettivo della moglie nella casa del marito, il giorno delle nozze [44]. Le trattative di matrimonio erano condotte dai capifamiglia (o dai loro rappresentanti) dei due clan familiari a cui appartenevano i futuri sposi. L'oggetto primario dell'accordo era il costituire costoro come marito e moglie; oggetto secondario era l'entità dei beni che sarebbero dovuti appartenere alla donna divenuta moglie. Il consenso dei nubendi era piuttosto tacito, anche se dagli scritti rabbinici si apprende che ce n'era una certa manifestazione esterna attraverso l'offerta di un pegno da parte del futuro sposo e la sua accettazione da parte della futura sposa. La seconda fase del procedimento matrimoniale costituiva il momento delle cerimonie e dei festeggiamenti nuziali. Il tutto era immerso in un'atmosfera religiosa, fatta soprattutto di preghiere e benedizioni da parte del capofamiglia nell'ambito di una liturgia domestica. Il centro della celebrazione era l'uscita della sposa dalla casa paterna e la sua conduzione alla casa dello sposo per dare inizio alla coabitazione coniugale.

La celebrazione matrimoniale presso i greci presenta molti punti in comune con quella ebraica. Anche in essa si di-

[44] Per la celebrazione del matrimonio presso gli ebrei, sia prima di Cristo sia nei secoli dell'era cristiana, cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 9-66; K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle*, Cerf, Paris 1970, pp. 55-62. A. Tosato, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Biblical Institute Press, Roma 1982, studia anche la celebrazione del matrimonio nel primo periodo del post-esilio, sotto la dominazione persiana, e conferma le due fasi del procedimento matrimoniale (cfr. pp. 86, 105, 109).

stinguono chiaramente due fasi: prima l'impegno sponsale (*engúesis*) e poi le nozze (*gámos*)[45]. Nella prima fase il padre della ragazza e il pretendente si impegnavano rispettivamente a consegnarla allo sposo e a prenderla in moglie; inoltre si accordavano sulla dote. Dopo un certo intervallo di tempo avveniva la festa di nozze, i cui momenti salienti erano la consegna della sposa, ancora nella casa paterna, al marito, l'ingresso nella dimora del marito, alla quale erano accompagnati i novelli sposi in corteo festivo, e l'inizio della coabitazione. A questi momenti salienti erano collegati i sacrifici offerti alle divinità tutelanti il matrimonio, il banchetto nuziale, il bagno di purificazione degli sposi prima di iniziare le nozze, le ghirlande di verzura oppure le corone di metallo che portavano in testa. Anche nell'ambiente greco non si dava importanza alla formulazione esplicita del consenso degli sposi, che restava per lo più tacito e manifestato da tutto il loro atteggiamento.

Presso i romani appaiono ugualmente distinti l'accordo di matrimonio (*sponsalia*) e le nozze (*nuptiae*), momento in cui si dava inizio alla convivenza coniugale[46]. Le nozze avevano un carattere festivo e in esse confluivano molti usi tradizionali: il sacrificio a una delle divinità tutelari del matrimonio; il banchetto, di solito in casa della sposa; la conduzione della sposa a casa del marito (*domum deducere*), donde l'espressione *ducere uxorem*; l'ingresso nella casa del marito fino alla camera nuziale ecc.

Non vi era una forma da seguire necessariamente per gli sponsali e le nozze. I costumi tradizionali erano normalmente osservati, ma l'esistenza del matrimonio non dipendeva da alcuno di essi. Ciò che contava era la volontà di essere marito e moglie, l'*affectio maritalis*. I giureconsulti romani, tra tanti elementi di diversa natura presenti nella celebrazione

[45] Cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 71-78; K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle*, *op. cit.*, pp. 63-71; J. Feghali, *La formation du mariage dans le droit des Églises orientales comparée avec celle du droit de l'Église occidentale*, in *Études de droit et d'histoire. Mélanges Mgr. H. Wagnon*, Bibl. centr. de l'U.C.L., Leuven - Fac. Int. de Droit Can., Louvain-la Neuve 1976, p. 517.

[46] Per quanto riguarda la celebrazione matrimoniale presso i romani, cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 79-177.

del matrimonio, dagli sponsali alle nozze, individuarono in tale volontà delle parti (il *consensus*) l'elemento decisivo per la costituzione della comunità coniugale. È ciò che esprimeva l'assioma della giurisprudenza romana: *Nuptias non concubitus sed consensus facit* [47]. Il consenso però non era manifestato puntualmente, come oggi è solito che avvenga, ma risultava dall'intera celebrazione matrimoniale (sponsali e nozze) attraverso i gesti, gli atteggiamenti e le cerimonie corrispondenti, specialmente attraverso la *domum deductio* della sposa, alla quale i giuristi conferivano particolare rilievo come prova dell'avvenuto matrimonio.

2.3.2 La formazione del matrimonio nei primi secoli della Chiesa

I cristiani non introdussero una forma nuova di sposalizio. La loro dottrina matrimoniale riaffermava con forza il contenuto del disegno originale divino sul matrimonio e vi introduceva degli elementi nuovi derivanti dalla sacramentalità, ma non ebbero imbarazzo a seguire le consuetudini tradizionali sulla formazione del matrimonio; bastava loro prescindere semplicemente dagli elementi che potevano implicare l'idolatria, quali erano i sacrifici e gli usi divinatori, i quali del resto nel mondo ellenistico e romano non erano con-

[47] Sulla forza del consenso i romanisti non sono concordi. Nella prima metà di questo secolo si è generalizzata l'opinione secondo cui il matrimonio tra i romani, fino a Giustiniano (sec. VI), era un fatto continuato, esisteva finché perdurava l'*affectio maritalis*. In seguito diversi studiosi hanno comprovato che ciò non si può dire dalla fine del secolo IV in poi, quando è testimoniata un'altra forza del consenso matrimoniale, che gli studiosi attribuiscono all'influsso del cristianesimo con la sua affermazione dell'indissolubilità del matrimonio. In questa epoca appare chiaro che la volontà dei contraenti, una volta inizialmente manifestata, faceva sorgere il matrimonio, che continuava ad esistere indipendentemente dalla persistenza di questa reciproca volontà (cfr. E. Volterra, *Matrimonio [diritto romano]*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XXV, Giuffrè, Varese 1975, pp. 747-754, 785-791). Altri studiosi non ammettono siffatto cambio di concezione del matrimonio e sostengono che anche nel diritto classico romano, prima del secolo IV, il matrimonio non è un continuo matrimonio *in fieri*, ma dal consenso iniziale nasce e perdura il *consortium omnis vitae* (cfr. O. Robleda, *Il consenso matrimoniale presso i romani*, in « Gregorianum », 60 [1979], pp. 249-284).

siderati assolutamente necessari alla formazione della comunità coniugale [48].

L'assioma della giurisprudenza romana *Nuptias non concubitus sed consensus facit* costituì un principio di base facilmente accolto dalla Chiesa, poiché la distinzione chiara tra matrimonio e concubinato o semplice convivenza collimava esattamente con la dottrina cristiana. Sant'Ambrogio testimonia, ad esempio, questa centralità del consenso: « Non la perdita della verginità fa il matrimonio, ma il patto coniugale. Pertanto si ha matrimonio quando la fanciulla è maritata, non quando è conosciuta mediante rapporto carnale » [49]. In modo simile sant'Agostino distingue tra l'unione coniugale e la copula carnale [50].

Secondo la visione del matrimonio nel mondo romano, esso non scaturiva dalla semplice esistenza di relazioni sessuali, pur con una certa intenzione di stabilità e con una convivenza effettiva, bensì dalla volontà specificamente matrimoniale, cioè dall'*affectio maritalis*. Ciò che contava era la volontà di essere marito e moglie, e tutte le solennità esterne delle nozze servivano proprio a dimostrare l'esistenza di tale volontà. Per questo acquistò crescente rilevanza l'accordo sulla dote della sposa, che stava a dimostrare che la si prendeva per moglie e non per concubina; di qui l'adagio generalizza-

[48] Sulla celebrazione del matrimonio nei primi secoli della Chiesa, cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 181-211; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Cerf, Paris 1987, pp. 57-69; B. Studer, *Zur Hochzeitsfeier der Christen in den westlichen Kirchen der ersten Jahrhunderts*, in *La celebrazione cristiana del matrimonio* (« Studia anselmiana », 93), Roma 1986, pp. 51-85.

[49] « Cum enim initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur; non enim defloratio uirginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis. Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum uirili admixtione cognoscitur »: *De institutione virginis*, 6, 41: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera*, vol. 14/2, a cura di F. Gori, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1989, p. 142. Ecco un altro testo simile: « Nec te moueat quod frequenter scriptura coniugem dicit (*si sta referendo alla B. V. Maria*); non enim uirginitatis ereptio, sed coniugii testificatio nuptiarum celebratione declaratur »: *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II, 5, M. Adriaen (a cura di), CCL 14, p. 33.

[50] « Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. (...). Consequens est conexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est non coniunctionis maris et feminae, sed concubitus »: *De bono coniugali*, I, 1, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, pp. 187-188.

to in Occidente dal secolo VI in poi: *nullum sine dote fiat coniugium* [51].

La Chiesa, sebbene accettasse questo concetto del diritto romano che assegnava un ruolo decisivo al consenso nella formazione del matrimonio, vi introdusse un elemento nuovo, che valorizzava ancor più il consenso e lo rendeva più determinante, poiché, tenendo fermamente la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio, non lo faceva dipendere dal perdurare dell'*affectio maritalis* e, di conseguenza, gli attribuiva una forza maggiore quale causa iniziale della formazione del vincolo matrimoniale.

In tale contesto s'inserisce la risposta del papa san Leone Magno, nel secolo V, al vescovo di Narbona, il quale aveva chiesto al Papa se un certo uomo potesse dare sua figlia in matrimonio a un altro che precedentemente aveva avuto una concubina. San Leone risponde che la convivenza di fatto non dà origine al matrimonio e questo è stato stabilito da Dio prima ancora che dal diritto romano; una cosa è l'*uxor* e un'altra la concubina: ci vogliono i legittimi patti delle nozze [52]. Ciò che conta soprattutto è la volontà pattizia coniugale.

Quattro secoli più tardi, il papa san Nicolò I nella sua risposta al principe dei Bulgari spiega le consuetudini della Chiesa romana sulle nozze. In primo luogo descrive gli sponsali, *quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera*. Gli sponsali vengono celebrati col consenso delle parti e di coloro che hanno potestà su di esse e sono accompagnati dalla consegna dei pegni nonché dall'accordo sulla dote. Seguono poi le nozze (*nuptialia foedera*): oblazioni a Dio per le mani del sacerdote, benedizione, velatura e corone in testa [53]. Però

[51] Cfr. L. Anné, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VI^e siècle*, in « Ephemerides Theologicae Lovanienses », 12 (1935), pp. 513-537.

[52] « Non omnis mulier iuncta viro, uxor est viri: quia nec omnis filius haeres est patris. Nuptiarum autem foedera inter ingenuos sunt legitima et inter aequales, multo prius hoc ipsum, Domino constituente, quam initium romani iuris existeret. Itaque aliud est uxor, aliud concubina »: San Leone I, *Epistola ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, a. 458 aut 459, cap. 7: *Bullarium Romanum*, I, ed. Taurinensis, p. 44B. San Leone si adegua al diritto romano nel riconoscere nozze legittime soltanto tra persone libere e della stessa condizione sociale.

[53] Cfr. *Responsa ad consulta Bulgarorum*, 13 11. 866, cap. 3: Mansi, 15, col. 402.

non tutti questi elementi sono ugualmente necessari: è sufficiente il consenso legittimo (*secundum leges*) di coloro che si sposano. Al contrario, se manca il consenso, tutto il resto, anche la consumazione dell'unione coniugale, non fa sorgere il vincolo matrimoniale [54]; e cita una formula attribuita a san Giovanni Crisostomo in cui riecheggia il suddetto assioma della giurisprudenza romana: *Matrimonium non facit coitus sed voluntas* [55].

2.3.3 La controversia medievale tra le teorie della copula e del consenso

Tra i maestri del secolo XII, sia teologi sia canonisti, si aprì una controversia sul momento della formazione del vincolo coniugale [56]. Le diverse soluzioni tentavano di dare una risposta dottrinalmente soddisfacente ad alcuni problemi pratici: se dopo aver fatto gli sponsali e prima della coabitazione coniugale fosse possibile mutare volontà e sposarsi con un'altra persona; oppure se fosse possibile entrare in religione e, in questo caso, se l'altra parte restasse libera di sposarsi con un'altra persona; e altri casi simili. Inoltre nel dibattito si inseriva la questione del matrimonio tra la Beata Vergine Ma-

[54] « Et ita festis nuptialibus celebratis, ad ducendam individuam vitam Domino disponente de cetero diriguntur. Haec sunt iura nuptiarum, haec sunt praeter alia quae nunc ad memoriam non occurrunt pacta coniugiorum sollemnia: peccatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali foedere non interveniant, non dicimus, quemadmodum Graecos vos astruere dicitis, praesertim cum tanta soleat arctare quosdam rerum inopia, ut ad haec praeparanda nullum his suffragetur auxilium; ac per hoc sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum coniunctionibus agitur. Qui consensus si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur, Joanne Chrysostomo magno doctore testante, qui ait: Matrimonium non facit coitus sed voluntas »: *ibid.*, col. 403.

[55] La frase è desunta dall'*Opus imperfectum in Matthaeum* (*Hom.* 32, 9: PG 56, 802), che ci è pervenuta solo in latino e viene oggi attribuita al prete ariano Timoteo di Costantinopoli, nel 430 circa (cfr. P. Nautin, *L'« Opus imperfectum in Matthaeum » et les Ariens de Constantinople*, in « Revue d'histoire ecclésiastique », 67 [1972], pp. 745-764; M. Geerard [a cura di], *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, Brepols, Turnhout 1974, n. 4569).

[56] G. Fransen, *La formation du lien matrimonial au moyen-âge*, in « Revue de Droit Canonique », 21 (1971), pp. 106-126; O. Fumagalli Carulli, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Vita e Pensiero, Milano 1981², pp. 5-26.

ria e san Giuseppe, poiché si doveva tener saldo che era vero matrimonio, benché non vi fosse mai stata la copula carnale.

Graziano, seguito dalla scuola di Bologna, sosteneva che non è sufficiente il consenso di coabitare e mantenere l'indivisibile familiarità di vita perché sia perfezionato il coniugio; occorre la consumazione operata dall'unione sessuale; è questa a rendere il coniugio *ratum* (fermo, stabile) [57]. Egli presenta la sua soluzione a proposito delle fanciulle sulle quali si era verificato l'accordo sponsale, chiedendosi se possano rinunciare ad esso e sposare invece un altro. Si domanda quindi se in forza dell'accordo sponsale vi sia già il coniugio [58]. Egli cita la risposta di san Nicolò I ai Bulgari, dalla quale sarebbe possibile trarre una conclusione affermativa [59]. Esamina anche la dottrina di sant'Ambrogio che abbiamo trovato nel *De institutione virginis*, coincidente con quella di san Nicolò I ma con la peculiarità di parlare di un coniugio iniziato [60]. Tuttavia in senso contrario gli sembra stare l'autorità di san Leone Magno, che cita secondo un testo corrotto da cui si desume che l'unione sessuale (*commixtio sexuum*) è necessaria perché vi sia vero matrimonio [61]. La soluzione di Grazia-

[57] Sulla dottrina di Graziano circa la formazione del vincolo coniugale, cfr. J. Gaudemet, *Sociétés et mariage*, Cerdic, Strasbourg 1980, pp. 379-386.

[58] « An puellae alteri desponsatae possint renunciare priori condicioni, et transferre sua vota ad alium. Hic primum videndum est, an sit coniugium inter eos? Secundo, an possint ab invicem discedere? »: *Concordia discordantium canonum*, pars II, causa XXVII, questio II: *Corpus Iuris Canonici*, vol. I, A. L. Richter - A. Friedberg (a cura di), Graz 1955, col. 1062.

[59] Ecco come formula la conclusione: « Consensus ergo cohabitandi et individuam vitae consuetudinem retinendi interveniens eos coniuges facit »: *ibid.*, cap. 3, col. 1063.

[60] « Cum enim initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur; non enim defloratio uirginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis ».

[61] Ecco il testo citato da Graziano: « Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter *conmixtionem sexuum non habeant* (coniunctionem sexuum haberent) in se nuptiae Christi et ecclesiae sacramentum, non dubium est, illam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale misterium »: cap. XVII, col. 1066. Le parole in corsivo indicano la principale corruzione del testo; quello giusto è tra parentesi (cfr. san Leone Magno, *Epistola ad Rusticum Narbonensem Episcopum*, cap. 7: *Bullarium Romanum*, I, *op. cit.*, pp. 44B-45A). Secondo san Leone, può esserci il matrimonio solo quando è possibile il *mysterium nuptiale*, cioè quando ha in sé il *sacramentum Christi et Ecclesiae*, con evidente riferimento a Ef 5,31-32: « Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! ».

no è che gli sponsali danno luogo al matrimonio, ma solo incoato; esso si perfeziona ed è rato per mezzo della copula sessuale, e allora diviene indissolubile [62].

Le ragioni che muovevano Graziano a tale soluzione derivavano dal testo di san Leone e riguardavano piuttosto il matrimonio cristiano, il quale è sacramento dell'unione tra Cristo e la Chiesa, che sono una sola carne in forza dell'incarnazione del Verbo [63]. Finché non avveniva la copula carnale, non sembrava che il matrimonio potesse essere segno di tale unione. Non si considerava direttamente il matrimonio come istituto naturale, ma era sottinteso che l'elevazione a sacramento non aveva modificato il modo di formazione del vincolo coniugale.

I maestri di Parigi sostenevano, al contrario, che era il consenso dei nubendi a stabilire il matrimonio già prima del coito tra i due. Pietro Lombardo mise in chiaro che anche l'unione di volontà degli sposi è sacramento dell'unione tra Cristo e la Chiesa, dell'unione di carità; la susseguente copula carnale perfeziona la significazione che comprende anche l'unione tra Cristo e la Chiesa per la conformità di natura [64].

Trovata la significazione sacramentale del consenso, Pietro Lombardo non ha difficoltà nel considerare il consenso

[62] « Sciendum est, quod coniugium desponsatione initiatur, conmixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam coniugium est, sed initiatum; inter copulatos est coniugium ratum (...) Cuncta ergo, que de non separando coniugio inducta sunt, de perfecto intelliguntur, quod sponsali coniunctione est initiatum, et offitio corporalis conmixtionis est consummatum. Illa vero, quibus separabile coniugium ostenditur, de initiato intelliguntur, quod nondum offitio sui perfectum est »: coll. 1073-1074.

[63] Nella seconda parte sarà esaminata la sacramentalità del matrimonio.

[64] « *Cuius rei sacramentum sit coniugium.* Cum igitur coniugium sacramentum sit, et sacrum signum est et sacrae rei, scilicet coniunctionis Christi et Ecclesiae, sicut ait Apostolus. Scriptum est, inquit: *Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Hoc autem magnum est sacramentum: ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Ut enim inter coniuges coniunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum, sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura: quia idem vult cum eo, et ipse formam assumpsit de natura hominis. Copulata est igitur sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, id est caritate ac naturae conformitate. — Huius utriusque copulae figura est in coniugio: consensus enim coniugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiae quae fit per caritatem signat; commixtio vero sexuum illam signat quae fit per naturae conformitatem »: *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. IV, dist. 26, cap. 6: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, t. II, liber III et IV, Grottaferrata (Romae) 1981[3], pp. 419-420.

dei contraenti come l'unica causa sufficiente del matrimonio; le altre cose che accompagnano le nozze appartengono *ad decorem sacramenti*, non alla sua sostanza [65]. Spiega inoltre che il consenso, perché sia valido, non è necessario che sia manifestato *coram Ecclesia*, ma finché resta occulto non è sancito né roborato, poiché, se occorresse, la Chiesa non ne potrebbe emettere un giudizio [66].

2.3.4 Interventi magisteriali sulla questione

Due lettere decretali, rispettivamente di Alessandro III e di Innocenzo III, contribuiscono in maniera decisiva a chiarire la questione della formazione del vincolo coniugale.

Alessandro III (1159-1181) scrive all'Arcivescovo di Salerno il quale lo aveva consultato sulla questione se, essendoci stato tra un uomo e una donna il legittimo consenso *de praesenti* (non la semplice intesa di accordarsi in futuro sul matrimonio) ma non ancora la copula carnale, fosse lecito alla donna celebrare le nozze con un altro e, qualora lo facesse e fosse anche seguìto il commercio carnale, si dovesse separare da questo secondo uomo [67]. Il Papa risponde che, se vi è stato legittimo consenso in ordine al matrimonio nel modo pubblico consueto [68], non è lecito celebrare le nozze con un

[65] « In huius enim sacramenti celebratione, sicut in aliis, quaedam sunt pertinentia ad substantiam sacramenti, ut consensus de praesenti, qui solus sufficit ad contrahendum matrimonium; quaedam vero pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio et huiusmodi, sine quibus legitime fit coniugium quantum ad virtutem, non quantum ad honestatem sacramenti »: dist. 28, cap. 2, p. 433.

[66] « Consensus occultus, de praesenti per verba expressus, coniugium facit, licet non sit ibi honestus contractus. Sed matrimonium non sancit consensus qui in occulto fuerit. Si enim alter alterum dimiserit, non cogitur iudicio Ecclesiae redire et commanere cum coniuge, quia non potest probari testibus contractus qui in occulto est factus (...) Voluntas igitur, verbis expressa in occulto, ad hoc suffragatur ut fiat coniugium; manifeste vero expressa, suffragatur ut sanciat et roboret, ac liberum fiat Ecclesiae de hoc iudicare si expedierit »: *ibid.*, p. 434.

[67] « Consuluisti nos siquidem, utrum, si inter virum et mulierem, praestito vel non praestito sacramento (*qui nel senso di giuramento*), legitimus consensus intervenerit de praesenti, carnali copula non secuta, liceat mulieri alii nubere, vel, si nupserit alii, et carnalis fuerit copula subsecuta, an ab ipso debeat separari »: *Corpus Iuris Canonici*, II, *op. cit.*, col. 681.

[68] Già nel mondo romano, l'accordo di matrimonio (*sponsalia*), benché restas-

altro e se ciò accadesse, pur con la successiva copula carnale, la donna è tenuta a separarsi dal secondo e tornare al primo [69].

La medesima dottrina fu poi riaffermata da Innocenzo III (1198-1216): il consenso *de praesenti* fa contrarre il matrimonio e, se manca, tutto il resto, seguìto perfino dalla copula carnale, è reso inutile al fine di formare il matrimonio [70].

Nel secolo XII si assiste a una crescente sollecitudine della gerarchia ecclesiastica a garantire la pubblicità dell'espressione del consenso delle parti in ordine al matrimonio. L'appena citata decretale di Alessandro III ne è una prova, nel momento in cui fa riferimento al modo pubblico consueto di esprimere il consenso. Siffatta sollecitudine mirava a impedire i matrimoni clandestini e ad accertare tempestivamente che non vi fossero impedimenti, soprattutto di parentela tra i nubendi, nonché a contrastare i matrimoni contratti all'insaputa dei genitori oppure preceduti dal rapimento della spo-

se confinato all'ambito familiare, aveva un carattere notorio, poiché avveniva alla presenza di parenti e amici. Alla fine del primo millennio si iniziò a estendere la prassi di far intervenire il clero agli sponsali. Nel secolo XII era ormai consuetudine diffusa che il sacerdote accertasse che non vi fossero impedimenti all'unione, fosse presente all'accordo di matrimonio o, almeno dopo, benedicesse l'anello e le arre. In alcune città italiane in questa fase del procedimento matrimoniale non vi interveniva il sacerdote, ma un notaio (cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 334-336, 390-391). A questi usi fa riferimento il Papa nella sua risposta.

[69] « Super hoc autem Consultationi tuae taliter respondemus, quod, si inter virum et mulierem legitimus consensus sub ea sollennitate, quae fieri solet, praesente scilicet sacerdote aut etiam notario, sicut etiam in quibusdam locis adhuc observatur, coram idoneis testibus, interveniat de praesenti, ita quidem, ut unus alterum in suo mutuo consensu verbis consuetis expresse recipiat, utroque dicente: "ego te accipio in meam", et: "ego te accipio in meum", sive sit iuramentum interpositum sive non, non licet mulieri ali nubere. Et si nupserit, etiamsi carnalis copula sit secuta, ab eo separari debet, et, ut ad primum redeat, ecclesiastica districtione compelli, quamvis alii aliter sentiant, et aliter etiam a quibusdam praedecessoribus nostris sit aliquando iudicatum »: *Corpus Iuris Canonici*, II, *op. cit.*, col. 681. In modo simile rispose anche all'Arcivescovo di Genova (*ibidem*).

[70] « In matrimoniis de cetero contrahendis illud volumus observare, ut, postquam inter legitimas personas consensus legitimus intervenerit de praesenti, qui sufficit in talibus iuxta canonicas sanctiones, et, si solus defuerit, cetera, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur, si personae iunctae legitime cum aliis postea de facto contrahant, quod prius de iure factum fuerat, non poterit irritari »: Epistola *Ex parte tua* ad Episcopum Mutinensem, a. 1200: *Corpus Iuris Canonici*, vol. II, *op. cit.*, col. 682; Dz.-Sch., n. 776.

sa. Vi furono al riguardo diversi provvedimenti da parte di concili particolari che vietavano i matrimoni clandestini. Il concilio Lateranense IV estese tale divieto a tutta la Chiesa e ordinò che, prima di contrarre matrimonio, lo si doveva annunziare pubblicamente nelle chiese, stabilendo un tempo entro il quale chiunque in grado di farlo potesse opporre un legittimo impedimento [71]. Tuttavia teologi e canonisti consideravano validi i matrimoni clandestini, anche se illeciti [72].

Il concilio di Firenze, nella bolla di unione con gli Armeni in cui presenta la dottrina della Chiesa Romana sui sacramenti, riguardo al matrimonio insegna che la sua causa efficiente è di regola il reciproco consenso espresso con parole riferite al presente [73]. E l'attuale Codice di Diritto Canonico raccoglie questa dottrina: « L'atto che costituisce il matrimonio è il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili; esso non può essere supplito da nessuna potestà umana » [74].

Fu il concilio di Trento a richiedere per la validità del matrimonio la formalizzazione legale del consenso. Infatti, poiché la proibizione dei matrimoni clandestini da parte del concilio Lateranense IV si era rivelata insufficiente, stabilì per il futuro la necessità *ad validitatem* della cosiddetta forma canonica: il matrimonio si doveva contrarre in presenza del parroco, o di un altro sacerdote con licenza dello stesso parroco o dell'ordinario, e di due o tre testimoni [75]. Definì pe-

[71] « Praedecessorum nostrorum inhaerendo vestigiis, clandestina coniugia penitus inhibemus, prohibentes etiam ne quis sacerdos talibus interesse praesumat. Quare specialem quorundam locorum consuetudinem ad alia generaliter prorogando, statuimus ut cum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesiis per presbyteros publice proponantur, competenti termino praefinito, ut infra illum qui voluerit et valuerit legitimum impedimentum opponat. Et ipsi presbyteri nihilominus investigent, utrum aliquod impedimentum obsistat »: Conc. Lateranense IV, 30 novembre 1215, cap. 51: A. Sarmiento - J. Escrivá Ibars (a cura di), *Enchiridion familiae*, Rialp, Madrid 1992, I, pp. 126-127.

[72] Cfr. san Tommaso, *S. Th.* Suppl., q. 45, a. 5.

[73] « Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus »: Concilio Fiorentino, bolla *Exsultate Deo*, 22 novembre 1439: Dz.-Sch., n. 1327.

[74] « Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet »: CIC, can. 1057 § 1.

[75] « Qui aliter quam praesente parocho, vel alio sacerdote de ipsius parochi seu Ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attenta-

rò che i precedenti matrimoni clandestini, sebbene illeciti, erano validi [76]. Il Codice di Diritto Canonico mantiene la necessità della forma canonica di esprimere il consenso per la validità del matrimonio [77].

2.3.5 Conclusioni dottrinali

Da tutta la storia teologica sulla costituzione della comunità coniugale emerge con chiarezza che il matrimonio non è mai una mera situazione di fatto. La semplice convivenza, pur prolungata nel tempo e accompagnata dalla presenza di figli, altro non è che un concubinato: *solus consensus facit matrimonium*. Marito e moglie non sono unicamente due conviventi uniti affettivamente; sono anche e in modo radicale due persone legate da un vincolo di reciproca appartenenza.

Il consenso non è, quindi, un mero atto iniziatore di una convivenza tra uomo e donna e neanche la sola accettazione di tale stato o una semplice sua legalizzazione. Esso è « l'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono » (GS, n. 48a), un atto di donarsi reciprocamente come marito e moglie che dà inizio a una situazione completamente nuova riguardo al rapporto tra i due anteriore al consenso. Ciò che era incontro diviene unità; ciò che era gratuito diventa dovuto; ciò che era o poteva essere mero divenire, semplice fatto, diventa impegno [78].

Il consenso è la causa del matrimonio, ciò che lo fa nascere. Tuttavia il vincolo coniugale non è riferibile esclusivamente al consenso dei due che si sposano; con la loro libera volontà fanno sì che quello che era potenziale nella loro natura, la generica ordinazione naturale dell'uomo alla donna e viceversa, divenga realtà concreta in atto, in modo tale che si

bunt: eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles redit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat »: sess. XXIV, Decr. *Tametsi*, cap. 1, Dz.-Sch., n. 1816.

[76] Cfr. *ibidem*, Dz.-Sch., n. 1813.

[77] Cfr. can. 1108. Nella parte IV si vedrà tutto quanto si riferisce alla celebrazione del matrimonio, anche la forma canonica.

[78] Cfr. J. Hervada, *Escritos de derecho natural*, Universidad de Navarra, Pamplona 1986, pp. 454-456.

faccia obbligo reciproco. Perciò il vincolo che ne nasce non è propriamente un legame consensuale; piuttosto lo si può chiamare vincolo naturale, e più esattamente ancora vincolo da Dio annodato per mezzo della natura e della libertà degli sposi [79]. Come dice Gesù, *Deus coniunxit* (Mt 19,6), è Dio ad aver unito i coniugi. Perciò il concilio Vaticano II, parlando del matrimonio naturale, qualifica il vincolo come sacro e indipendente dall'arbitrio dell'uomo [80].

Il patto coniugale, vale a dire l'atto di donarsi reciprocamente come coniugi, ha una grande rilevanza sociale sia nei confronti della Chiesa sia della comunità civile, dal momento che, essendo causa del matrimonio, lo è anche della famiglia. Può essere perciò richiesto che venga realizzato secondo formalità ben precise che ne garantiscano la dovuta pubblicità ed escludano eventuali deficienze che possano renderlo nullo. Infatti il concilio di Trento, come abbiamo visto, stabilì — ed è tuttora in vigore — una forma di emissione del consenso coniugale: lo si deve fare in presenza del parroco, o di un altro sacerdote con licenza dello stesso parroco o dell'ordinario, e di due o tre testimoni. Ciò significa dire che il matrimonio tra i cattolici nasce solo dal patto coniugale realizzato secondo questa forma prescritta.

Anche lo Stato può richiedere la formalizzazione del patto coniugale nei matrimoni di sua competenza — quelli fra i non cristiani — benché la sua potestà sia di ordine diverso da quella della Chiesa rispetto al matrimonio dei cristiani. Può richiederlo e, da qualche secolo, è ciò che accade praticamente in tutte le nazioni.

2.4 Fini del matrimonio

La costituzione pastorale *Gaudium et spes* parla del matrimonio come dotato di diversi fini [81] e, più in concreto, in-

[79] *Ibid.*, p. 462.

[80] « Questo vincolo sacro in vista del bene sia dei coniugi e della prole che della società, non dipende dall'arbitrio dell'uomo » (GS, n. 48a).

[81] « Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti » (GS, n. 48a).

segna: « Per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento » (GS, n. 48a). Aggiunge inoltre che la procreazione non è l'unico fine del matrimonio, ma è anche richiesto che « il mutuo amore dei coniugi abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità » (GS, n. 50c)[82].

Se riguardo al matrimonio ci interroghiamo circa i suoi fini, significa che lo stiamo considerando in se stesso, che stiamo indagando sui fini a esso intrinseci, i quali ne determinano l'essenza, secondo il principio filosofico: ogni cosa è ordinata al fine che le conviene secondo la sua forma[83], il suo principio formale. Sono dei fini da non confondere con lo scopo che si prefiggono coloro che si congiungono in matrimonio. Lo scopo può coincidere più o meno con il fine dell'istituto matrimoniale — si pensi, ad esempio, a coloro che si sposano per ragioni economiche o di politica — ma a ogni modo non può essere in contraddizione con esso, altrimenti la loro unione non sarebbe matrimoniale.

Perché cercare dei fini nel matrimonio? Non basta dire che esso è la comunità di tutta la vita tra gli sposi, la quale sarebbe sufficientemente giustificata per se stessa senza che le si debbano assegnare dei fini? La stabilità del matrimonio, il vincolo che unisce gli sposi manifestano una precisa finalità. Marito e moglie sono ben diversi dalla coppia di fidanzati, da un uomo e da una donna amici tra loro, da semplici conviventi e da altre associazioni a due. Non ci si interroga allo stesso modo sulla finalità dell'amicizia e sulla finalità del matrimonio. L'amicizia non è un'istituzione, una comunità da essere riconosciuta e regolata socialmente; si è amici e basta: non occorre cercarne fini speciali. Al contrario il vincolo coniugale esige di essere considerato secondo una finalità determinata. Come abbiamo visto, l'unione coniugale è *adunatio*, unione a un fine comune che richiede l'opera congiunta dei due sposi.

[82] In un altro passo insegna che gli altri fini, a parte quello della procreazione ed educazione dei figli, non vanno posposti (*non posthabitis ceteris matrimonii finibus*: GS, n. 50a).

[83] « Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae »: san Tommaso, *Summa contra gentiles*, III, c. 150.

2.4.1 La procreazione e l'educazione dei figli quale fine del matrimonio

Nel capitolo primo del libro della Genesi, la creazione dell'uomo come maschio e femmina a immagine di Dio è messa in rapporto alla generazione di nuove vite umane, di nuove persone umane anch'esse fatte a immagine di Dio[84]. E la complementarità sessuale umana implica, quale caratteristica derivata dall'essere a immagine di Dio, la capacità e l'inclinazione a stabilire rapporti di comunione personale; in questo modo la comunità coniugale tra l'uomo e la donna è richiesta perché la generazione della prole si realizzi in modo umano. Non basta infatti all'uomo essere nato per potersi sviluppare adeguatamente alla sua natura e dignità personali; gli sono necessarie, da una parte, le cure fisiche degli altri, soprattutto della madre nei primi anni di vita, e d'altra parte l'educazione e l'accoglienza come persona, l'essere amato e valorizzato in se stesso, il che si ha per l'appunto nella famiglia fondata sulla comunità stabile dei due genitori. Non è perciò la sola procreazione a costituire questo fine del matrimonio, ma con essa anche l'educazione della prole generata.

Questa verità è insegnata dal concilio Vaticano II, nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, proprio in riferimento al matrimonio come istituto naturale: « Per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento » (GS, n. 48a). Più avanti torna a sviluppare la stessa verità, indicandone anche la base biblica: « Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole. I figli infatti sono il preziosissimo dono del matrimonio e contribuiscono moltissimo al bene degli stessi genitori. Lo stesso Dio che disse "non è bene che l'uomo sia solo" (Gn 2,18) e che "creò all'inizio l'uomo maschio e femmina" (Mt 19,4), volendo comunicare all'uomo una certa speciale partecipazione nella sua opera creatrice, benedisse l'uomo e

[84] Cfr. 2.1.1.

la donna, dicendo loro: "crescete e moltiplicatevi" (Gn 1,28) » (GS, n. 50a).

La stessa verità era stata insegnata da Pio XI nell'enciclica *Casti connubii* (31 dic. 1930), in cui si raccoglieva una bella citazione di sant'Agostino: « Fra i beni del matrimonio occupa il primo posto la *prole*. E veramente, lo stesso Creatore del genere umano che nella sua bontà volle servirsi degli uomini come ministri per la propagazione della vita, questo insegnò quando nel paradiso terrestre, istituendo il matrimonio, disse ai progenitori e in essi a tutti i coniugi futuri: "Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra" (Gn 1,28). Questa stessa verità deduce elegantemente sant'Agostino dalle parole dell'apostolo Paolo a Timoteo (1Tm 5,14) dicendo: "Che le nozze si contraggano per ragione della prole, così ne fa fede l'Apostolo: voglio che le giovani si sposino. E come se gli si dicesse: E perché? Subito aggiunge: A procreare figli, a essere madri di famiglia" [85] »[86].

Il fine della trasmissione della vita umana determina la natura stessa della comunità coniugale, le sue proprietà e la sua dinamica interna. Il matrimonio è comunità coniugale perché si trova internamente strutturato come luogo naturalmente — secondo la natura umana — adatto ad accogliere le nuove vite umane e a curarne e favorirne lo sviluppo: ha una struttura familiare predisposta a sfociare nella famiglia formata da genitori e figli, nella quale però il matrimonio non resta come diluito, anzi ne diviene il fondamento. I coniugi costituiscono già una famiglia dal momento stesso delle nozze e continuano a esserlo anche se non hanno dei figli. Come vedremo, le proprietà del matrimonio e le caratteristiche essenziali della vita coniugale sono determinate da questa ordinazione alla trasmissione della vita umana. « Il compito fondamentale della famiglia è il servizio alla vita, il realizzare lungo la storia la benedizione originaria del Creatore, trasmettendo nella generazione l'immagine divina da uomo a uomo » (FC, n. 28).

[85] Sant'Agostino, *De bono coniugali*, 24, 32.

[86] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, a cura di P. Barbieri - D. Tettamanzi, Massimo, Milano 1986, n. 125. La prima parte della citazione, nell'originale latino, si trova in Dz.-Sch., n. 3704.

2.4.2 Il mutuo aiuto o bene dei coniugi quale fine del matrimonio

Nel racconto del capitolo secondo della Genesi la creazione della prima coppia umana di maschio e femmina non solo garantiva la trasmissione della vita umana, ma offriva al primo uomo un aiuto che gli fosse simile (cfr. Gn 2,18.20). Di qui il considerare fine del matrimonio anche il « mutuo aiuto », con una terminologia che diventò frequente nei trattati teologici e canonistici e che si trova nel Codice di Diritto Canonico del 1917 (cfr. can. 1013 § 1) e nell'enciclica *Casti connubii*[87]. Il nuovo Codice di Diritto Canonico ha abbandonato la terminologia del Codice del 1917 e non parla più di « mutuo aiuto » per indicare quest'altro fine del matrimonio, ma di « bene dei coniugi »[88].

La determinazione del contenuto di tale fine offre non poche difficoltà, essendone prova la stessa fluttuazione di vocabolario. Per quanto riguarda l'altro fine, la locuzione « procreazione ed educazione dei figli » ne esprime con sufficiente chiarezza il contenuto. Non accade lo stesso per le locuzioni « mutuo aiuto » e « bene dei coniugi », che sono assai generiche, in quanto uomini e donne possono aiutarsi a vicenda e farsi reciprocamente del bene in mille modi senza costituire alcuna comunità coniugale. Nonostante lo scoglio terminologico, è necessario determinare adeguatamente questo fine, per poter avere una giusta comprensione del matrimonio, il quale non trova solo nella prole la sua ragion d'essere. Procederemo dunque in questo modo: prima raccoglieremo le indicazioni che al riguardo ci forniscono san Tommaso e il Magistero della Chiesa e poi, su questa base, tenteremo di precisare meglio in cosa consista il mutuo aiuto o bene dei coniugi.

San Tommaso descrive questo fine come « mutuo servigio che i coniugi si rendono a vicenda nelle cose domestiche »[89].

[87] Cfr. Dz.-Sch., n. 3718.

[88] « Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, (...) » (can. 1055 § 1).

[89] « (...) quantum ad secundum finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a coniugibus in rebus domesticis impensum »: *S. Th.* Suppl. q. 41, a. 1 c.

Le ultime parole non si riferiscono a una qualunque vita domestica; infatti l'abitare nella stessa casa non implica né costituisce di per sé una società coniugale. Esse riferiscono a quella comunanza di vita (*una vita domestica*) che comporta una familiarità indivisibile (*individua vitae consuetudo*) [90], non semplicemente stabile ma specificamente coniugale, con l'intimità caratteristica dei coniugi [91]. La dimensione familiare della loro unione caratterizzata dall'intimità arreca loro un beneficio personale che non possono trovare in qualunque associazione umana, per l'appunto, non coniugale.

La costituzione pastorale *Gaudium et spes* non descrive gli altri fini del matrimonio così chiaramente come descrive quello della procreazione ed educazione della prole, tuttavia offre delle indicazioni assai preziose. Dopo aver enunciato il fine riguardante la prole, aggiunge: « E così l'uomo e la donna, che per il patto di amore coniugale "non sono più due, ma una sola carne" (Mt 19,6), prestandosi un mutuo aiuto e servizio con l'intima unione delle persone e delle attività, esperimentano il senso della propria unità e sempre più pienamente la raggiungono » (GS, n. 48a). L'idea di fine non è espressa e risulta al massimo implicita, ma in compenso il riferimento al mutuo aiuto è esplicito. Esso si realizza mediante l'intima unione non solo delle attività ma anche delle persone. L'esperienza della crescente unità tra loro costituisce un grande arricchimento per i coniugi, perché essa è frutto del reciproco dono di sé, in cui la persona umana si ritrova pienamente [92].

In un altro passo troviamo esplicita l'idea di fine, anche se non è usata la terminologia di mutuo aiuto o di bene dei coniugi: « Il matrimonio, tuttavia, non è stato istituito sol-

[90] Cfr. *S. Th.* Suppl. q. 44, aa. 1 e 3.

[91] È ciò che viene espresso in quest'altra definizione di matrimonio: « Matrimonium autem, ut supra dictum est, non est essentialiter ipsa coniunctio carnalis: sed quaedam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam et alia quae ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas in invicem respectu carnalis copulae »: *S. Th.* Suppl. q. 48, a. 1 c.

[92] « Haec similitudo [*tra l'unione dei figli di Dio e l'unione delle persone divine*] manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum » (GS, n. 24c).

tanto per la procreazione; ma il carattere stesso di patto indissolubile tra le persone e il bene dei figli esigono che anche il mutuo amore dei coniugi abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità. E perciò anche se la prole, molto spesso tanto vivamente desiderata, non c'è, il matrimonio perdura come consuetudine e comunione di tutta la vita e conserva il suo valore e la sua indissolubilità » (GS, n. 50c). Il matrimonio, dunque, serve a sviluppare e a portare a maturità l'amore mutuo dei coniugi; la loro comunione di tutta la vita è ordinata non esclusivamente alla procreazione ma giova a loro stessi.

Prima del concilio Vaticano II, Pio XII si era espresso riguardo a questo secondo fine del matrimonio in termini rivelatori di un'ampia prospettiva del bene dei coniugi. Lo fece per sottolineare l'ordinazione di questo fine a quello della procreazione ed educazione della prole; dovremo perciò tornare più avanti su di esso. « Non soltanto l'opera comune della vita esterna, ma anche tutto l'arricchimento personale, lo stesso arricchimento intellettuale e spirituale, perfino tutto ciò che vi è di più spirituale e profondo nell'amore coniugale come tale, è stato messo, per volontà della natura e del Creatore, al servizio della discendenza. Per sua natura, la vita coniugale perfetta significa anche la dedizione totale dei genitori a beneficio dei figli, e l'amore coniugale nella sua forza e nella sua tenerezza è esso stesso un postulato della più sincera cura della prole e la garanzia della sua attuazione »[93]. Il mutuo aiuto non si limita al versante esterno della vita domestica, ma comprende anche l'arricchimento della persona negli strati più elevati, quegli intellettuali e spirituali, specie in questi ultimi in cui maggiormente si proietta la forza perfezionante dell'amore reso effettivo giorno per giorno.

Su queste basi possiamo tentare di comprendere meglio il secondo fine del matrimonio. Uomini e donne si aiutano in molteplici modi procurandosi vicendevolmente svariati beni, economici, culturali, nella salute ecc. La vita matrimo-

[93] Pio XII, Discorso alle ostetriche, 29 ottobre 1951: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 266.

niale, quella che corrisponde alla natura stessa del matrimonio, implica un aiuto specifico non riscontrabile, per molti versi, in altri generi di associazioni tra un uomo e una donna. Tale aiuto deriva innanzi tutto dal dono di sé, radicato nel momento in cui l'uomo e la donna si sono donati reciprocamente dando luogo alla comunità coniugale, ma reso quotidianamente effettivo. Di qui l'esperienza vissuta della loro unità (*una caro*), la quale è particolarmente gratificante, dal momento che la vita coniugale consente di realizzare l'aspirazione dell'amore all'unione effettiva. L'amore diviene in questo modo non solo principio animatore della vita di coppia, ma anche motivo di gioia e felicità [94]. La dedizione generosa al bene e alla felicità dell'altro sprigiona le più nobili energie della persona, che trova nel dono di sé la sua perfezione, potenziata dalla reciprocità da parte del coniuge amato. Si tratta perciò di un mutuo aiuto alla crescita nell'amore.

All'esperienza della congiunzione delle persone si accompagna quella dell'unione delle attività. Decisive sono quelle che hanno una dimensione familiare, perché corrispondono alla comunità coniugale. Altre attività potranno essere oggetto di opera comune di singole coppie — attività professionali, culturali, politiche ecc. — ma sono accidentali al matrimonio, e non si hanno nella maggior parte delle coppie. Invece la comune opera di costruire quotidianamente la vita familiare in tutti i suoi aspetti, da quelli esterni e materiali a quelli affettivi e di comunione, accresce le qualità dei coniugi, che si cimentano nelle virtù umane e soprannaturali. In tale compito comune a marito e moglie spicca la cura ed educazione dei figli, in cui essi si aiutano mutuamente ad assolvere la loro missione di genitori. Essa arreca un gran bene ai figli, ma anche a loro stessi, che guadagnano in umanità; e il matrimonio è ordinato a questo bene.

[94] Cfr. G. De Broglie, *La conception Thomiste des deux finalités du mariage*, in « Doctor Communis », 30 (1974), p. 25.

2.4.3 Il « *remedium concupiscentiae* » *fine del matrimonio?*

La costituzione *Gaudium et spes* e l'attuale Codice di Diritto Canonico non menzionano questo fine. Anche molti autori attuali che trattano sul matrimonio tacciono su di esso. Tuttavia tale fine viene nominato dall'enciclica *Casti connubii*[95] e anche il CIC del 1917 ne faceva menzione[96]; perciò è opportuno chiarire la questione.

Cosa si intendeva indicare con questo fine? Una base biblica la si trova in 1Cor 7,1-2: « È cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza (*dià dè tàs porneías*), ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito ». Con il matrimonio si pone rimedio alle unioni sessuali illecite[97]; ma è da considerare questo un fine essenziale del matrimonio?

San Tommaso afferma l'esistenza di questo fine, non limitato però a evitare la fornicazione ma più in generale inteso a reprimere la concupiscenza, e per spiegarlo ricorre alle diverse istituzioni del matrimonio. Finora abbiamo considerato il perché del matrimonio secondo la sua istituzione originaria; ma dopo si è verificata la caduta originale e da allora il matrimonio è divenuto anche rimedio contro la ferita del peccato, ha avuto perciò come una seconda istituzione[98]. Da questo punto di vista, ciò significa che tale finalità è considerata da san Tommaso come essenziale al matrimonio[99].

Molti degli autori, che non vogliono parlare di questo fi-

[95] « Poiché, sia nello stesso matrimonio, sia nell'uso del diritto matrimoniale, sono contenuti anche fini secondari, come sono il mutuo aiuto e l'affetto vicendevole da fomentare e la quiete della concupiscenza (*concupiscentiae sedatio*) »: Pio XI, Enc. *Casti connubii*: in *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 159.

[96] « Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae » (can. 1013 § 1).

[97] Il vocabolo *porneía* indica ogni commercio carnale illecito, sia esso adulterino o meno: equivale dunque al termine generico fornicazione; nei LXX traduce lo *zᵉnût ebraico, che indicava il commercio carnale al di fuori del matrimonio* (cfr. A. Tosato, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, *op. cit.*, pp. 49, 57-59).

[98] Cfr. *S. Th.* Suppl. q. 42, a. 2 c. et ad 2.

[99] Sul *remedium concupiscentiae* come fine del matrimonio in san Tommaso, cfr. T. G. Belmans, *Der objektive Sinn menschlichen Handels. Zur Ehemoral des hl. Thomas*, Patris, Vallendar-Schönstatt 1984, pp. 339-342.

ne, arguiscono che esso è stato proposto a causa di una visione negativa della sessualità. Ciò tuttavia non è vero, almeno per quanto riguarda san Tommaso, il quale difende la bontà morale dell'atto specificamente coniugale rettamente realizzato [100], considerandolo perfino meritorio, se realizzato in stato di grazia e con retta intenzione, cioè mossi da fedeltà verso il coniuge o da desiderio di prole [101].

Nello stato di innocenza originale, nel momento in cui non c'era la concupiscenza e l'uomo aveva il dono dell'integrità, la comunione personale dell'uomo e della donna costituiva un pieno riconoscimento dell'altro coniuge come soggetto personale; il corpo era, per così dire, trasparente alla soggettività dello spirito umano; lo scambio del dono del corpo significava con limpidezza e senza incrinature la donazione di sé e l'accettazione dell'altro come dono; il pieno dominio delle energie spirituali, emotive e somatiche consentiva di esprimere compiutamente con il dono del corpo il dono di sé.

Con il peccato originale si è rotta l'armonia primigenia; l'uomo e la donna continuano a essere chiamati alla piena donazione di sé attraverso il dono reciproco della mascolinità e della femminilità, accettando e affermando l'altro come soggetto; ma la perdita dell'integrità implica perdita di autodominio e fa sì che il corpo non sia più trasparente alla soggettività, anzi divenga oggetto di attrazione dei sensi e veicolo di appagamento di desideri sessuali non più sottomessi al dominio della ragione, in modo tale da tramutare se stesso e l'altro coniuge da soggetti di donazione personale in oggetti di godimento. La concupiscenza comporta un certo scollamento delle pulsioni sessuali rispetto alla ragione superiore, la quale trova difficoltà a sottometterle.

Va chiarito che la deformità della concupiscenza che accompagna l'atto coniugale, consistente nella mancanza di piena sottomissione alla ragione delle pulsioni sessuali, di per sé non è una deformità moralmente colpevole, ma piuttosto la si subisce e ha un carattere di punizione in quanto deriva

[100] Cfr. *S. Th.* Suppl. q. 41, a. 3.
[101] Cfr. *S. Th.* Suppl. q. 41, a. 4.

dal peccato originale [102]. La deformità diviene colpevole se la volontà anziché reggere, pur con difficoltà, gli stimoli inferiori se ne lascia trascinare.

Il matrimonio consente di conservare l'atto coniugale fuori della deformità moralmente colpevole, mantenendolo ordinato al suo fine proprio di espressione di donazione personale aperta alla trasmissione della vita, perché appunto corrisponde al reciproco dono di sé fatto dai coniugi nelle nozze. Si pone così rimedio alla concupiscenza impedendo che prevalga, perché l'impulso sessuale resta sottomesso al retto ordine della ragione [103].

L'inclinazione degli uomini e delle donne all'unione sessuale è naturale, e perciò buona, nella misura però in cui essa viene attuata conformemente alla dignità della natura umana, come espressione del reciproco dono di sé e mantenendo il retto ordine interiore che esige il prevalere dell'intelligenza e della volontà sulle pulsioni sessuali. Fuori del matrimonio ciò non può accadere, ma nel matrimonio la concupiscenza viene domata non perché vi trovi sfogo, ma al contrario perché vi si attua l'impulso all'unione sessuale in modo giusto e non disordinato [104].

Inteso il mutuo aiuto con l'ampiezza con cui l'abbiamo considerato, esso include il rimedio della concupiscenza; anzi non solo della concupiscenza in senso stretto, ma della più radi-

[102] « Turpitudo illa concupiscentiae quae actum matrimonialem semper comitatur, non est turpitudo culpae, sed poenae, ex peccato primo proveniens: ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non oboediant »: *S. Th.* Suppl. q. 41, a. 3, ad 3.

[103] Cfr. *S. Th.* Suppl. q. 42, a. 3, ad 4. Con l'elevazione a sacramento il matrimonio è diventato rimedio molto più efficace, perché conferisce la grazia sacramentale. Si vedrà in 6.3.1.

[104] Qualche autore preferisce non assegnare il rimedio alla concupiscenza al matrimonio, ma alla virtù della castità (cfr. C. Burke, *I fini del matrimonio: visione istituzionale o personalistica?*, in « Annales theologici », 6 [1992], 246). Ma c'è da dire che il retto ordine della ragione che rende virtuosa la copula carnale presuppone l'esistenza del matrimonio, il quale consente che l'unione sessuale sia casta. Fuori del matrimonio l'unione sessuale è irrimediabilmente dominata dalla concupiscenza. La persona coniugata che non abbia la virtù della castità può realizzare rettamente singoli atti coniugali e la concupiscenza viene allora domata non dalla castità inesistente, poiché un solo atto non fa acquisire la virtù, ma dal matrimonio, nel quale — e solo in esso — tali atti possono essere retti.

cale ferita dell'egoismo. « Dopo la caduta (originale), il matrimonio aiuta a vincere il ripiegamento su di sé, l'egoismo, la ricerca del proprio piacere, e ad aprirsi all'altro, all'aiuto vicendevole, al dono di sé » [105]. Tuttavia parlare separatamente di questi due fini serve a distinguere il matrimonio prima e dopo il peccato originale, sottolineando per l'appunto che il mutuo aiuto è incluso nel disegno divino sul matrimonio già prima della caduta originale.

2.4.4 Interdipendenza e ordine fra questi fini

I fini del matrimonio sono interdipendenti oppure separabili nel senso che ognuno di essi dia al matrimonio stesso pieno valore e senso? La risposta è scontata per quanto concerne il *remedium concupiscentiae*: esso non è un fine indipendente dal mutuo aiuto, ma vi è incluso. La questione si pone riguardo agli altri due fini del matrimonio e non si tratta di un discorso puramente accademico di nessuna utilità, in quanto conduce a importanti conseguenze pratiche, ad esempio, rispetto alla moralità dell'atto coniugale: se il mutuo aiuto o bene dei coniugi desse pieno senso e ragion d'essere al matrimonio, indipendentemente dall'ordinazione alla procreazione ed educazione della prole, allora l'atto coniugale reso volutamente infecondo sarebbe moralmente giustificato dall'ordine a questo fine esclusivamente interpersonale.

Se viene affermata l'interdipendenza tra i fini, essa implica la questione dell'ordine tra di essi e lo sviluppo ordinato della vita coniugale dovrà essere guidato da un tale finalismo strutturato in diversi fini ordinatamente connessi.

San Tommaso afferma che la procreazione e l'educazione della prole, intesa come promozione fino alla maturità umana, è il fine principale del matrimonio. L'altro fine — « mutuo servigio che i coniugi si rendono a vicenda nelle cose domestiche » — lo chiama fine secondario [106]. Perché quest'ordine tra i due fini? Egli non fornisce alcuna giustificazione,

[105] CCC, n. 1609.
[106] Cfr. *S. Th.* Suppl. q. 41, a. 1 c.; q. 49, a. 2, ad 1.

forse perché a quel tempo gli sembrava ovvia; tuttavia a un certo momento offre un'indicazione, che può essere la chiave di spiegazione della sua dottrina: « Il matrimonio è ordinato al bene comune principalmente a causa del suo fine primario, il quale è il bene della prole, anche se a motivo del fine secondario sia ordinato al bene degli sposi »[107]. Il rapporto tra fine primario e fine secondario è dunque simile al rapporto tra bene comune e bene particolare, che non si contrappongono, anzi si riaffermano vicendevolmente; ma il bene comune primeggia su quello particolare e quest'ultimo, se fosse opposto al bene comune, in realtà perderebbe la sua ragione di bene anche per la persona singolare.

La dottrina di san Tommaso sui fini del matrimonio divenne comune fra i teologi, favorita anche dal fatto che sant'Agostino era stato un forte assertore del bene della prole come ragion d'essere del matrimonio. Essa, come abbiamo visto, fu accolta nel Codice del 1917 (cfr. can. 1013 § 1) e l'enciclica *Casti connubii* se ne fece eco[108]. Pochi anni dopo tale dottrina fu messa in discussione da diversi autori, tra i quali spiccarono Herbert Doms e Bernardin Krempel, dando luogo a un vivace dibattito teologico[109].

[107] « Matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum prolis: quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiae »: *S. Th.* Suppl. q. 67, a. 1, ad 4. Il riferimento al rimedio della concupiscenza si dà come esemplificazione di un bene particolare diverso dal bene comune, non come comprendente tutto il fine secondario.

[108] « Né si può dire che operino contro l'ordine di natura quei coniugi, che usano del loro diritto nel modo debito e naturale, anche se per cause naturali, sia di tempo, sia di altre difettose circostanze, non ne possa nascere una nuova vita. Poiché, sia nello stesso matrimonio, sia nell'uso del diritto matrimoniale, sono contenuti anche fini secondari, come sono il mutuo aiuto e l'affetto vicendevole da fomentare e la quiete della concupiscenza; fini che ai coniugi non è proibito di volere, purché sia sempre rispettata la natura intrinseca dell'atto e, per conseguenza, la sua subordinazione al fine principale »: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 159.

[109] Il dibattito fu avviato dal libro di H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Ostdeutsche Verlaganstalt, Breslau 1935. Sei anni più tardi pubblicò il suo libro B. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der beiden Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas*, Benziger, Einsiedeln 1941. Una buona informazione bibliografica del dibattito fino a quindici anni dopo, assieme a un'analisi critica delle tesi di Doms e Krempel, è offerta da A. Perego, *Fine ed essenza della società coniugale*, in « Divus Thomas », 56 (1953),

Per Doms, il senso del matrimonio è l'unione a due che trova la sua più profonda espressione e la più intima e preziosa realizzazione nell'atto coniugale in se stesso, fatta astrazione dell'ordinazione al figlio. Nell'atto coniugale attraverso il dono totale di sé i coniugi si completano a vicenda nella piena comunione di vita. La realizzazione di tale unità giustifica di per sé l'istituto matrimoniale, senza dover ricevere dal bene della prole la sua giustificazione e ragione di essere. La comunità coniugale ha in se stessa il suo fine adeguato non subordinato al fine della procreazione che è estrinseco al rapporto tra i due. Il primo è fine personale, il secondo biologico [110].

Krempel, da parte sua, sosteneva che, essendo il matrimonio una società, il suo fine non può essere che uno; in concreto, esso consiste nel rendere possibile in modo degno dell'uomo l'unione di vita di ambedue i sessi. I coniugi sono spinti a unirsi per realizzare un'intima comunione di vita, nella quale si sentono l'uno completato dall'altro; anzi solo nel matrimonio è possibile realizzare una piena comunione di vita sia sul piano fisico sia sul piano spirituale. Lo stesso, secondo Krempel, non vale per la prole, che può essere generata fuori del matrimonio e, in caso di necessità, anche educata.

Il punto cruciale, come si vede, non sta tanto nello stabilire un ordine o un altro tra i fini quanto nel dare un senso pieno al matrimonio oggettivamente, in se stesso, senza rapporto alla trasmissione della vita umana. Se Doms e Krempel avessero ragione, l'usare del matrimonio impedendo che possa verificarsi il concepimento sarebbe moralmente giustificato. Lo stesso concetto di amore coniugale ne esce scalfito, perché porterebbe la coppia a chiudersi in se stessa.

Pochi anni dopo la pubblicazione delle opere di Doms e

pp. 343-361; 57 (1954), pp. 25-52. Per una valutazione più aggiornata è utile consultare S.-D. Kozul, *Evoluzione della dottrina circa l'essenza del matrimonio dal CIC al Vaticano II*, Lief, Vicenza 1980, pp. 190-206; J. L. Illanes Maestre, *Amor conyugal y finalismo matrimonial*, in *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 471-480.

[110] Doms sintetizzò senza equivoci il suo pensiero in un articolo di risposta alle critiche che gli giungevano da diversi autori: *Amorces d'une conception personaliste du mariage d'après saint Thomas*, in « Revue Thomiste », 45 (1939), pp. 754-763.

di Krempel il Santo Uffizio respinse, senza nominarne gli autori, queste opinioni, con Decreto del 1° aprile 1944 in forma di quesito preceduto da una breve esposizione delle teorie respinte. Non si ammetteva che si potesse negare che il fine primario del matrimonio fosse la generazione e l'educazione della prole e che si insegnasse che i fini secondari non fossero essenzialmente subordinati a quello primario, ma parimenti principali e indipendenti [111].

Pio XII tornò a parlare dell'argomento nel suo importante discorso alle ostetriche, 29 ottobre 1951: « Ora la verità è che il matrimonio, come istituzione naturale, in virtù della volontà del Creatore non ha come fine primario e intimo il perfezionamento personale degli sposi, ma la procreazione e la educazione della nuova vita. Gli altri fini, per quanto anch'essi intesi dalla natura, non si trovano nello stesso grado del primo, e ancor meno gli sono superiori, ma sono a esso essenzialmente subordinati. Ciò vale per ogni matrimonio, anche infecondo; come di ogni occhio si può dire che è destinato e formato per vedere, anche se, in casi anormali, per speciali condizioni interne ed esterne, non sarà mai in grado di condurre alla percezione visiva » [112].

Ciò significa che l'amore coniugale per sua natura non chiude la coppia in se stessa, ma la apre alla donazione della vita. Inoltre Pio XII ricordava il suddetto decreto del Santo Uffizio, riconfermandone l'insegnamento, e continuava spiegando l'ordinazione intrinseca dei diversi fini a quello primario del bene della prole: « Non soltanto l'opera comune della vita esterna, ma anche tutto l'arricchimento personale, lo stesso arricchimento intellettuale e spirituale, perfino tutto ciò che vi è di più spirituale e profondo nell'amore coniugale come tale, è stato messo, per volontà della natura e del Creatore, al servizio della discendenza. Per sua natura, la vita coniugale perfetta significa anche la dedizione totale dei genitori a beneficio dei figli, e l'amore coniugale nella sua for-

[111] « An admitti possit quorundam recentiorum sententia, qui vel negant finem primarium matrimonii esse prolis generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aeque principales et independentes? *Resp*: Negative » (Dz.-Sch., n. 3838).

[112] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 264.

za e nella sua tenerezza è esso stesso un postulato della più sincera cura della prole e la garanzia della sua attuazione »[113]. La subordinazione dei benefici personali dei coniugi al bene della prole non significa una scelta preferenziale del bene della prole rispetto al bene dei coniugi, bensì che il bene dei coniugi deriva dalla loro piena apertura alla trasmissione della vita umana con la dedizione generosa che essa comporta.

Nella preparazione della costituzione *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II si pose il tema della gerarchia dei fini del matrimonio, ma la commissione conciliare incaricata di redigere il testo decise di non trattarlo — e così fu approvato dai Padri conciliari — perché avrebbe richiesto una considerazione tecnico-giuridica non adatta allo stile diretto e pastorale che s'intendeva dare alla costituzione[114]. Inoltre, la terminologia di fine « secondario », pur avendo un significato preciso ben conosciuto dagli specialisti, nel linguaggio comune può essere mal compresa, come se si trattasse di un fine accidentale, trascurabile, di poco conto, mentre si tratta di un fine essenziale.

I primi commentatori della *Gaudium et spes* non mancarono di sottolineare questo silenzio riguardo alla gerarchia dei fini e molti lo interpretarono come se fosse stato abbandonato l'insegnamento del Magistero precedente o addirittura respinto. La pubblicazione degli atti del Concilio rende priva di fondamento questa interpretazione, poiché in essi appare esplicita la volontà di non trattare il tema, in quanto

[113] *Ibid.*, n. 266.

[114] Così era spiegato dalla relazione accompagnante lo schema III consegnato ai padri: « Commissio ceteroquin iam antea statuit quaestiones technicas de finibus non esse tractandas »: *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VI, p. 487. La medesima spiegazione fu data nella risposta a 190 Padri che chiedevano che venisse meglio indicata la gerarchia dei fini: « In textu *pastorali* qui dialogum cum mundo instituere intendit elementa illa iuridica non requiruntur (...) Insuper in texto, qui stylo directo et pastorali mundum alloquitur, verba nimis technica (hierarchia) vitanda apparent »: *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VI, p. 478. Il tema era considerato giuridico perché i canonisti se n'erano interessati specialmente per le sue ripercussioni sulla validità del matrimonio, qualora si escludesse un fine o l'altro. Sull'elaborazione del testo della *Gaudium et spes* concernente il matrimonio, cfr. A. Mattheeuws, *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, Cerf, Paris 1989, pp. 65-85.

troppo tecnico, non perché s'intendesse scostarsi dall'insegnamento precedente [115]; il che non significa che non siano variate le prospettive, e soprattutto gli accenti, nella esposizione dottrinale.

Il Concilio ha inteso comunque sottolineare l'importanza della procreazione e dell'educazione della prole come fine dell'istituto matrimoniale. Inoltre, nel n. 50, dopo aver affermato l'ordinazione del matrimonio e dell'amore coniugale alla procreazione ed educazione della prole, e averne presentato la base biblica, ne trae la conclusione: « Di conseguenza la vera cura dell'amore coniugale e tutta la struttura della vita familiare che ne nasce, senza posporre gli altri fini del matrimonio, a questo tendono che i coniugi, con fortezza di animo, siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia » (GS, n. 50a).

Possiamo dunque ben concludere che il silenzio del concilio Vaticano II sulla gerarchia dei fini del matrimonio non significa che la dottrina tradizionale al riguardo sia stata abbandonata. Questa interpretazione è confermata da Giovanni Paolo II, in uno dei discorsi delle udienze generali del mercoledì volti a illustrare e approfondire la dottrina dell'Enciclica *Humanae vitae*. Egli vede nella dottrina della Costituzione *Gaudium et spes* una conferma dell'insegnamento tradizionale sui fini del matrimonio, non un abbandono di quell'insegnamento [116].

[115] Cfr. A. Mattheeuws, *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, *op. cit.*, pp. 97-102; F. Gil Hellín, *Los « bona matrimonii » en la Constitución pastoral « Gaudium et spes » del Concilio Vaticano II*, in « Scripta Theologica », 11 (1979), pp. 153-161.

[116] « Secondo il linguaggio tradizionale, l'amore, quale "forza" superiore, coordina le azioni delle persone, del marito e della moglie, *nell'ambito dei fini del matrimonio*. Sebbene né la Costituzione conciliare né l'enciclica, nell'affrontare l'argomento, usino il linguaggio un tempo consueto, esse trattano, tuttavia, di ciò a cui si riferiscono le espressioni tradizionali. L'amore, come forza superiore che l'uomo e la donna ricevono da Dio unitamente alla particolare "consacrazione" del sacramento del matrimonio, comporta una *coordinazione* corretta dei fini, secondo i quali — nell'insegnamento tradizionale della Chiesa — *si costituisce l'ordine morale* (o piuttosto "teologale e morale") della vita dei coniugi. La dottrina della Costituzione *Gaudium et spes*, come pure quella dell'enciclica *Humanae vitae*, chiariscono lo stesso ordine morale nel riferimento all'amore, inteso come forza superiore che conferisce *adeguato contenuto e valore* agli atti coniugali *secondo la verità* dei

La suddetta indicazione di san Tommaso che ci consente di comprendere il rapporto tra fine primario e fine secondario del matrimonio in modo simile al rapporto tra bene comune e bene particolare, illumina l'intera questione. Entrambi sono fini intrinseci ed essenziali, per cui il matrimonio non trova la sua ragion d'essere né risulta strutturato da uno solo dei fini. È questo il punto fondamentale. Parlare di fini interconnessi significa che la vita matrimoniale non trova il suo giusto sviluppo come su due binari paralleli ma indipendenti. I coniugi non devono cercare separatamente il bene della prole e il bene di loro due. Se il bene della prole primeggia su quello della coppia, ciò significa che cercando il primo si potenzia il secondo; mentre la ricerca preferente del secondo danneggia il primo e impoverisce il secondo.

La trasmissione della vita riguarda immediatamente il bene comune della società umana e si proietta verso il bene dei coniugi aprendolo a una nuova dimensione che lo arricchisce. La mutua dedizione generosa al bene e alla felicità dell'altro coniuge acquista come una terza dimensione proiettandosi verso il bene dei figli, e quindi della società umana. I coniugi guadagnano in umanità. È ciò che abbiamo visto insegnato sia da Pio XII sia dal concilio Vaticano II: « Tutto ciò che vi è di più spirituale e profondo nell'amore coniugale come tale, è stato messo, per volontà della natura e del Creatore, al servizio della discendenza » (Pio XII); « la vera cura dell'amore coniugale e tutta la struttura della vita familiare che ne nasce, a questo tendono che i coniugi, con fortezza di animo, siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia » (Concilio). Sempre la dedizione al bene comune potenzia il bene particolare, mentre lo scollegamento dal bene comune fa perdere la ragione di bene al vantaggio particolare. Nella quinta parte ne vedremo un'importante conseguenza pratica: l'unione dei due fi-

due significati, quello unitivo e quello procreativo, nel rispetto della loro inscindibilità. In questa rinnovata impostazione, il tradizionale insegnamento sui fini del matrimonio (e sulla loro gerarchia) viene confermato ed insieme approfondito dal punto di vista della vita interiore dei coniugi, ossia della spiritualità coniugale e familiare »: *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, pp. 478-479.

ni del matrimonio si riflette anche sulla moralità dell'atto coniugale, che deve mantenere inscindibilmente uniti i significati unitivo e procreativo.

2.5 Beni del matrimonio

Da quando sant'Agostino espose la sua visione dei beni del matrimonio e i teologi medievali ne fecero eco, divenne abituale in teologia parlare di questo argomento, dedicando ad esso una sezione speciale nel trattato sul matrimonio. L'enciclica *Casti connubii* diede speciale autorevolezza alla spiegazione di tali beni, poiché ne ricavò lo schema per l'intera esposizione dottrinale sul matrimonio [117]. Essa ci serve ora a introdurre il tema.

« "Tutti questi, dice sant'Agostino, sono i beni per i quali le nozze sono buone: la prole, la fede, il sacramento" [118]. Che poi a buon diritto si possa dire che questi tre punti contengano uno splendido compendio di tutta la dottrina sul matrimonio cristiano, ci viene eloquentemente dichiarato dallo stesso santo quando dice: "Nella *fede* si provvede che fuor del vincolo coniugale non ci sia unione con un altro o con un'altra; nella prole che questa si accolga amorevolmente, si nutra benignamente, si educhi religiosamente; nel *sacramento* poi, che non si sciolga il matrimonio, e che il rimandato o la rimandata, nemmeno per ragione di prole, si congiunga con altri. Questo è come la regola delle nozze dalla quale è nobilitata la fecondità della natura ed è regolata la disonestà dell'incontinenza" [119] » [120].

Come abbiamo visto, la Chiesa già dall'epoca apostolica dovette difendere la bontà del matrimonio contro errori di stampo dualistico e anche contro un concetto sbagliato della

[117] Cfr. A. Regan, *The perennial Value of Augustine's Theology of the Goods of Marriage*, in « Studia Moralia », 21 (1983), pp. 351-377.

[118] Sant'Agostino, *De bono coniugali*, cap. 24, n. 32.

[119] Id., *De Genesi ad litteram*, lib. 9, cap. 7, n. 12.

[120] Pio XI, enc. *Casti connubii: Magistero e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 124.

verginità cristiana che non fondava questo ideale su valori autentici ma su una visione pessimistica del sesso. La dottrina dei beni del matrimonio non fa altro che individuare le ragioni precise della bontà dell'istituto matrimoniale, ed è stato merito di sant'Agostino il condensarli nella succitata triade [121]. Essi sono dei beni essenziali al coniugio, non estrinseci ad esso.

La *prole* (la sua generazione ed educazione) ha ragione di fine nel matrimonio e gli conferisce una peculiare bontà, poiché in vista di essa i coniugi sono chiamati a una speciale partecipazione all'amore e al potere di Dio creatore. È ciò che esprime l'insegnamento del concilio Vaticano II: « Nel compito di trasmettere la vita umana e di educarla, che deve essere considerato come la loro propria missione, i coniugi sanno di essere cooperatori dell'amore di Dio creatore e come suoi interpreti » (GS, n. 50b).

La *fedeltà* è la parola che traduce la *fides* quale bene del matrimonio. Così la spiega la *Casti connubii*: « Il secondo bene del matrimonio, menzionato da sant'Agostino, come abbiamo detto, è il bene della *fede*, che è la vicendevole fedeltà dei coniugi nell'adempimento del contratto matrimoniale; sicché quanto compete per questo contratto sancito secondo la legge divina al solo coniuge, né a lui sia negato, né permesso a una terza persona; e neppure al coniuge stesso sia concesso ciò che non si può concedere in quanto contrario alle leggi e del tutto estraneo alla fedeltà matrimoniale » [122]. La fedeltà, assieme alla prole, come vedremo nella

[121] Sui beni del matrimonio presso sant'Agostino, cfr. A. Trapé, *Sant'Agostino. Matrimonio e verginità. Introduzione generale* (*Opere di Sant'Agostino*, vol. VII/1), *op. cit.*, pp. XXX-XLVII; F. Gil Hellín, *Los « bona matrimonii » de San Agustín*, in « Revista Agustiniana », 23 (1982), pp. 129-185; P. Langa, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, *op. cit.*, pp. 193-228. Per quanto concerne la teologia attuale, cfr. F. Gil Hellín, *Los « bona matrimonii » en los tratadistas actuales*, in « Anales Valentinos », 9 (1983), pp. 23-59.

[122] Pio XI, enc. *Casti connubii: Magistero e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 131. La qualifica di « contratto » data al matrimonio è di origine medievale. Nel secolo XII viene introdotta dai romanisti, per un desiderio di sistematizzazione degli istituti giuridici, e da costoro passa ai canonisti e ai teologi diventando comune (cfr. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, *op. cit.*, pp. 191-193). Essa si applica soprattutto al matrimonio *in fieri* ed è rimasta in uso fino ai nostri giorni, benché il Concilio Vaticano II — e in seguito teologi e canonisti — preferisca parlare di patto o alleanza coniugale, per sottolinearne il carattere interpersonale.

quinta parte, rende buono l'atto specificamente matrimoniale, dal momento che vi devono essere inscindibilmente uniti i significati procreativo e unitivo. Essa inoltre, sebbene riguardi in modo particolare le relazioni sessuali, non si riferisce soltanto ad esse, ma a tutto quanto concerne l'amore coniugale, che non è compartecipabile con altre persone.

La fedeltà coniugale non conferisce una ragione di bene solo all'uso del matrimonio e all'intera vita coniugale, ma contribuisce anche alla bontà del matrimonio stesso. Infatti il vincolo, che essenzialmente è specificato dai fini, ha una speciale ragione di bene dal fatto di unire uomo e donna in una comunità di vita fedele, cioè richiedente di per sé fedeltà completa, la quale protegge l'amore vicendevole e soddisfa alle esigenze di comunione interpersonale pienamente fiduciosa, insita nella natura umana.

Il *sacramento* quale bene del matrimonio « designa l'indissolubilità del vincolo e insieme la elevazione e consacrazione, fatta da Cristo, del contratto a segno efficace della grazia »[123]. Il matrimonio cristiano riceve una particolare ed esimia bontà dalla sua elevazione a sacramento della nuova legge, che inserisce l'unione coniugale, come vedremo nella seconda parte, nel mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa. Ma già come istituto naturale il matrimonio aveva una certa sacramentalità in senso lato, quale segno preannunziatore del mistero di tale unione sponsale; e ciò proprio in ragione della così forte e intima unità tra i coniugi — « una sola carne » — la quale è indissolubile. San Paolo, infatti, vede nell'unione della prima coppia, la cui vicenda è prototipo dei matrimoni lungo i secoli, l'annuncio in mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa: « Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. *Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola.* Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! » (Ef 5,29-32).

[123] Pio XI, *Casti connubii: Magistero e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 141.

2.6 Proprietà native del matrimonio: unità e indissolubilità

« Le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità, che nel matrimonio cristiano conseguono una peculiare stabilità in ragione del sacramento » (CIC, can. 1056). Sono proprietà caratteristiche del matrimonio così come esso è sorto dal disegno originale divino; ed è ciò che ora dobbiamo considerare. Riguardo ad esse diversi punti saranno oggetto di studio nella terza parte: essi consentiranno di esaminarle nella loro attuazione storica. Infatti dopo l'istituzione primigenia del matrimonio vi sono stati degli avvenimenti decisivi per la sua realizzazione lungo la storia — la caduta originale e la redenzione, preceduta dall'antica alleanza —; nondimeno Gesù afferma la validità non solo ideale, ma anche normativa, del matrimonio « da principio », proprio in un contesto di chiarimento e di difesa delle sue proprietà. Ci limiteremo a considerarle alla luce di tale richiamo « al principio » da parte di Gesù, nella risposta ai farisei, sulla causa sufficiente di divorzio (cfr. Mt 19,4.8), e dunque quali proprietà native del matrimonio.

2.6.1 Unità del matrimonio

Il Signore nella risposta ai farisei si richiama a Gn 2,24, cioè a quel versetto che a partire dalla vicenda della prima coppia umana stabilisce la norma fondamentale delle coppie di marito e moglie lungo i secoli: « Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne ». La prima coppia è monogama e la loro condizione è paradigmatica per le successive unioni tra uomo e donna. La poligamia in entrambe le sue forme (poliandria o poliginia) non corrisponde al disegno originale divino.

Che il matrimonio sia monogamico secondo il disegno originale divino è insegnato esplicitamente dal Magistero della Chiesa. Innocenzo III per ricusare la poligamia fa appello

alla formazione di una sola donna dalla costola di Adamo e all'unità dei due secondo Gn 2,24: « Non disse "tre o molti", ma "i due"; e nemmeno "si unirà alle mogli", ma "alla moglie" » [124]. Allo stesso modo il concilio di Trento insegna l'unità del matrimonio come fondata su Gn 2,24, secondo l'insegnamento di Gesù: « Che questo vincolo dovesse unire e congiungere due persone soltanto, Cristo Signore lo insegnò più apertamente, quando, riferendo quelle ultime parole come pronunciate da Dio, disse: "Quindi, ormai non sono più due, ma una sola carne" » [125]. La stessa dottrina viene proposta da Leone XIII nell'enciclica *Arcanum* [126].

Nella Rivelazione, dunque, troviamo una risposta all'interrogativo sulle proprietà native del matrimonio, in concreto sul suo carattere monogamico. Se cerchiamo di comprenderne le ragioni, esse ci vengono sinteticamente proposte dal concilio Vaticano II in GS 48a, nel luogo in cui si parla del matrimonio quale istituto naturale [127]: « Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità ». Due sono le ragioni della mo-

[124] « Quia vero pagani circa plures insimul feminas affectum dividunt coniugalem, utrum post conversionem omnes, vel quam ex omnibus retinere valeant, non immerito dubitatur. Verum absonum hoc videtur et inimicum fidei christianae, cum ab initio una costa in unam feminam sit conversa, et Scriptura divina testetur, quod "propter hoc reliquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una"; non dixit "tres vel plures", sed "duo": nec dixit: "adhaerebit uxoribus", sed "uxori" »: Ep. *Gaudemus in Domino*, a. 1201, Dz.-Sch., n. 778.

[125] Sess. 24ª, *Doctrina de sacramento matrimonii*, Dz.-Sch., n. 1798; la traduzione italiana è desunta da *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 3.

[126] « E quella congiunzione dell'uomo e della donna, affinché meglio rispondesse ai sapientissimi consigli di Dio, fin da quel tempo [si riferisce alla formazione di Adamo ed Eva] mostrò in sé, quasi altamente impresse e scolpite, due proprietà principali ed oltremodo nobilissime, cioè *l'unità e la perpetuità*. È quanto vediamo dichiarato e solennemente ratificato dal vangelo per mezzo della divina autorità di Gesù Cristo, il quale ai giudei ed agli apostoli attestò che il matrimonio per la stessa sua istituzione deve essere tra due soltanto, ossia tra l'uomo e la donna, che di due si forma come una sola carne »: Leone XIII, Enc. *Arcanum*, 10 febbraio 1880: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 44.

[127] Il passaggio dal matrimonio come istituto naturale al matrimonio sacramento avviene all'inizio del secondo capoverso del paragrafo 48, come ha spiegato la Commissione Conciliare incaricata di redigere il testo nella risposta a uno dei modi proposti nella votazione del 16 novembre 1965 (cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VII, p. 483).

nogamia: la mutua donazione personale e il bene dei figli.

L'unione coniugale, ossia il vincolo tra marito e moglie, nasce da una reciproca donazione, la quale per il fatto di comprendere l'intimità della persona, fino a raggiungere la sfera sessuale, presenta un carattere di totalità. Se a essere partecipe della propria donazione non è solo un'altra persona, ma diverse, il dono risulta parziale. Ognuno può mettere a disposizione di diverse persone gli oggetti che si posseggono o la propria attività; se invece quello che si mette a disposizione di più di una persona è il corpo, allora ciò non diventa espressione del dono totale di sé, e ciò significa che lo si mette a disposizione di altri come oggetto di uso e godimento.

La poligamia — che, quando è praticata, assume di solito la forma di poliginia — contraddice la pari dignità della donna rispetto all'uomo che è essenziale al dono reciproco tra i coniugi e all'amore che vi sta a fondamento. Il concilio Vaticano II, che proclama la mutua donazione degli sposi come motivo dell'unità della loro unione, vi aggiunge anche la pari dignità personale di entrambi, non però quale nuovo motivo, ma come caratteristica di tale donazione, che non può che darsi tra persone di riconosciuta uguale dignità [128]. Con la poligamia il vincolo mutuo perde il suo carattere di equivalente reciprocità e diviene claudicante, dal momento che si crea una manifesta disparità tra uomo e donna: egli riceve infatti totalmente ciascuna delle donne, ma queste non lo ricevono totalmente. L'ordine della giustizia è sovvertito [129] e lo stesso accade per l'ordine dell'amore, poiché nelle unioni poligamiche non è realizzabile la totalità caratteristica dell'amore coniugale, almeno da parte dell'uomo.

Il bene della prole reclama parimenti l'unione monogamica. È un bene che comprende non solo la procreazione e la cura della vita fisica, ma anche l'educazione fino al raggiungimento della maturità personale. Perciò la dignità della per-

[128] « L'unità del matrimonio confermata dal Signore appare in maniera lampante anche dalla uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna, che deve essere riconosciuta nel mutuo e pieno amore » (GS, n. 49b).

[129] Cfr. J. Hervada, *Reflexiones en torno a la unidad e indisolubilidad del matrimonio*, in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, vol. II, Giuffrè, Milano 1976, pp. 745-747.

sona umana esige di nascere come frutto di un amore tra i genitori che sia espressione di totale dedizione e di essere accolta nella famiglia fondata sul matrimonio, in cui la persona è riconosciuta e amata come tale, cioè come soggetto e non come oggetto di soddisfazione dei desideri di altri. L'educazione inoltre richiede l'opera congiunta dei due genitori. Tutto ciò è reso difficile dalla poligamia, in cui certamente si possono procreare dei figli — anche al di fuori di qualunque comunità familiare — ma essi non possono essere accolti ed educati in modo adeguato alla loro dignità personale.

2.6.2 Indissolubilità del matrimonio

Il Signore nella risposta ai farisei sulle cause del ripudio si richiama a Gn 2,24, in cui è stabilita la norma fondamentale delle coppie coniugali lungo i secoli, e ne trae la conclusione: « Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi » (Mt 19,6). Perciò giustamente il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che le parole di Gn 2,24 significano un'unità indefettibile tra marito e moglie [130]. Il vincolo coniugale che contraggono gli sposi è frutto di una loro libera decisione, ma in seguito è sottratto alla loro volontà; esso ha la sua forza dall'istituzione primigenia da parte di Dio.

Che il matrimonio sia indissolubile secondo l'originale disegno divino è insegnato esplicitamente dal Magistero della Chiesa. Il papa san Leone Magno, come abbiamo visto [131], fa appello a questi insegnamenti biblici per imporre il ritorno ai loro veri mariti delle donne che erano passate ad altre nozze, credendo che essi fossero morti in battaglia, mentre erano stati solo fatti prigionieri e dopo un certo tempo erano tornati in libertà [132].

[130] « "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (Gn 2,24). Che ciò significhi un'unità indefettibile delle loro due esistenze, il Signore stesso lo mostra ricordando quale sia stato, "all'origine", il disegno del Creatore: "Così che non sono più due, ma una carne sola" (Mt 19,6) » (n. 1605).

[131] Cfr. 1.4.

[132] « Cum ergo per bellicam cladem et per gravissimas hostilitatis incursus ita quaedam dicatis divisa esse coniugia, ut abductis in captivitatem viris feminae eo-

Il concilio di Trento, oltre a insegnare l'unità del matrimonio come fondata su Gn 2,24 secondo l'insegnamento di Gesù, ne afferma anche l'indissolubilità: « ...e immediatamente confermò [Cristo] la stabilità di quel vincolo, affermata da Adamo tanto tempo prima, con queste parole: "Dunque, l'uomo non separi quello che Dio ha congiunto" » [133].

Le succitate parole di Leone XIII sulle proprietà principali del matrimonio dalla sua istituzione originaria menzionavano assieme all'unità anche la perpetuità; egli aggiungeva: Gesù attestò « che il vincolo matrimoniale per volere di Dio è così intimamente e fortemente unito, che nessuno tra gli uomini può romperlo e scioglierlo » [134].

Il concilio Vaticano II, parlando del matrimonio come istituto naturale, insegna anche che « questo vincolo sacro in vista del bene sia dei coniugi e della prole che della società, non dipende dall'arbitrio dell'uomo » (GS, n. 48a). Con queste ultime parole i Padri conciliari intendevano escludere che sia la volontà dei coniugi sia qualunque potestà umana potessero sciogliere il vincolo coniugale [135]. Un po' oltre, nello stesso capoverso, essi proponevano le due ragioni dell'insita indissolubilità del vincolo coniugale, le stesse che fondano la monogamia: la mutua donazione personale e il bene dei figli [136].

rum remanserint destitutae, quae cum viros proprios aut interemptos putarent aut numquam a dominatione crederent liberandos, ad aliorum coniugium, solitudine cogente, transierint, cumque nunc, statu rerum auxiliante Domino in meliora converso, nonulli eorum qui putabantur periisse, remeaverint, merito caritas tua videtur ambigere, quid de mulieribus, quae aliis iunctae sunt viris, a nobis debeat ordinari. Sed quia novimus scriptum, quod a Deo iungitur mulier viro et iterum praeceptum agnovimus, ut quod Deus iunxit, homo non separet, necesse est, ut legitimarum foedera nuptiarum redintegranda credamus et, remotis malis quae hostilitas intulit, unicuique hoc quod legitime habuit reformetur, omnique studio procurandum est, ut recipiat unusquisque quod proprium est »: Leone I, Ep. *Regressus ad nos*, 21.3.458, Dz.-Sch., n. 311.

[133] Sess. 24ª, *Doctrina de sacramento matrimonii*, Dz.-Sch., n. 1798; la traduzione italiana è desunta da *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 3.

[134] Enc. *Arcanum*, 10 febbraio 1880: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 44.

[135] Cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars I, p. 536; pars VI, p. 484.

[136] « Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità » (GS, n. 48a).

Il bene dei figli esige l'indissolubilità del vincolo coniugale, non in quanto comporta la trasmissione della vita fisica — per essa sola non sarebbe necessaria la famiglia fondata sul matrimonio — ma in quanto include l'educazione della prole, e non per pochi anni ma fino alla maturità umana; infatti l'opera educativa necessita dell'intervento operoso di ambedue i genitori [137]. E la esige anche perché il figlio ha per sempre una relazione di filiazione verso entrambi i genitori legati tra di loro. Se il vincolo tra i genitori si dissolvesse, la relazione del figlio verso di loro subirebbe una continua violenza e si introdurrebbe una contraddizione lacerante nel nucleo stesso della sua natura umana in quanto sociabile.

Anche la mutua donazione personale dei coniugi esige l'indissolubilità del reciproco legame che essi hanno stabilito con tale donazione. Essa è totale e perciò esclude ogni provvisorietà, ogni donazione temporanea. Gli accordi che vincolano gli uomini tra loro possono essere più o meno duraturi e restare a loro arbitrio a seconda della materia, che non raggiunge tuttavia l'intimo della persona; in questo modo si fondano associazioni, si fanno contratti di lavoro, si costituiscono società commerciali ecc. Si tratta di accordi revocabili, anche se entro le norme legali che salvaguardano i giusti diritti delle parti. Al contrario il vincolo coniugale presenta un carattere definitivo, in quanto scaturisce da una donazione integrale, che comprende anche la temporalità della persona. Il donarsi con la riserva di potersi svincolare in futuro significherebbe una donazione non totale, al contrario di quella che fa nascere un vero matrimonio.

Sia il matrimonio sia l'amore coniugale esigono di durare tutta la vita. La perpetuità è essenziale al matrimonio, ossia al vincolo coniugale, e rimane sottratta alle variazioni della volontà e dei sentimenti. Invece, per quanto riguarda l'amore, essendo esso una disposizione della volontà che si traduce in atti umani, la sua persistenza non può essere una realtà ormai assicurata, ma un dovere morale da compiere continuamente, al quale, però, si può venire meno. Perciò l'in-

[137] Cfr. G. Dalla Torre, *L'indissolubilità intrinseca del matrimonio nella concezione cristiana del diritto naturale*, in « Persona y Derecho », 1 (1974), pp. 200-202.

dissolubilità del matrimonio corrisponde alle esigenze dell'amore, ma non si fonda sull'amore: si fonda sulla mutua donazione dell'alleanza coniugale [138].

Il bene dei coniugi, fine del matrimonio, reclama l'indissolubilità della loro unione. Tale bene, che consiste nel mutuo dono reso quotidianamente effettivo — donde l'esperienza gratificante della loro unità — nonché nel mutuo aiuto a costruire giorno per giorno la vita familiare, non può essere raggiunto mediante un'unione temporanea, cioè un'unione che di per sé non richieda in futuro il dono personale reso effettivo e l'impegno a costruire la vita familiare, ma che anzi consenta che essi possano essere cercati con altre persone, non solo tra i due [139]. Non può essere raggiunto in quanto viene svuotato del suo contenuto: mancando il dono totale, non c'è esperienza gratificante dell'unità coniugale; e non si può costruire una vera vita familiare con l'ipoteca della sua scomparsa nel momento in cui emergano delle difficoltà nella vita di coppia.

Resta però da rispondere all'interrogativo se sia possibile all'uomo un dono di sé irrevocabile, dal quale egli non possa tirarsi indietro; vale a dire, se una simile pretesa non sia inumana, proprio perché sovrumana, e, di conseguenza, se lo stesso bene dei coniugi non esiga che, qualora esso diventi irraggiungibile nel matrimonio ormai fallito, sia sciolto il vincolo coniugale, per poter cercarlo in un'altra unione. Tale ipotesi presenta una carenza: intende infatti raggiungere un bene coniugale — nella prima e nelle successive unioni — che si suppone inconseguibile. Se il bene perseguito non deriva

[138] Nella stesura della frase di GS n. 48a che stiamo considerando, si ebbe cura di fondare l'indissolubilità del matrimonio sulla mutua donazione dei coniugi, oltre che sul bene dei figli, più che sulla natura dell'amore coniugale: « Proponitur ut loco: "ex ipsa coniugalis amoris natura", dicatur: *utpote mutua duarum personarum donatio*, quibus verbis etiam adiungi debent, ut idea modo completo exponatur: *atque etiam intuitu liberorum* (E/5424 + 91 Patribus, E/5648, E/5656): etenim proprietates matrimonii illis duobus elementis vitae coniugalis magis quam natura amoris confirmari videntur »: *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VI, p. 484. Il testo fu ancora migliorato, poiché la locuzione *etiam intuitu liberorum* poteva essere fraintesa, come se la prole vi avesse un'importanza minore, e perciò fu sostituita da quest'altra: *sicut et bonum liberorum*: cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VII, pp. 481-482.

[139] Cfr. G. Dalla Torre, *L'indissolubilità intrinseca del matrimonio nella concezione cristiana del diritto naturale*, *art. cit.*, pp. 203-204.

dal dono totale, definitivo, non si tratta del bene coniugale, il bene fine del matrimonio, ma di una parvenza di bene, un miraggio. Non si tratterebbe del matrimonio secondo il disegno originale divino, con tutte le sue ricchezze di umanità, ma di un altro genere di associazione tra uomo e donna, che non può veramente essere chiamato matrimonio.

L'originale disegno divino è anteriore alla caduta originale e quindi al degrado subìto dalla natura umana. Considerarlo irrealizzabile dall'uomo storico in seguito al peccato originale, suppone una visione assolutamente pessimistica della condizione umana, alla quale ci vietano di aderire le parole di Gesù che affermano la validità non solo ideale ma anche normativa del matrimonio « da principio ». Il Signore, però, non solo ha riproposto la forza obbligante del disegno originale divino, ma ha elevato anche il matrimonio a sacramento della nuova Legge, dando modo di realizzare appieno tale disegno e di superare le forze tendenti a disgregare l'unità coniugale.

Bibliografia

Bresciani C., *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici*, Piemme, Roma 1983; Dacquino P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Ldc, Torino-Leumann 1984; Gaudemet J., *La définition romano-canonique du mariage*, in *Speculum Iuris et Ecclesiarum*, Festschrift für W. M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Herder, Wien 1967, pp. 107-114; Id., *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Cerf, Paris 1987; Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985; Hervada J., *Reflexiones en torno a la unidad e indisolubilidad del matrimonio*, in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, vol. II, Giuffrè, Milano 1976, pp. 737-762; Hervada J., *Escritos de derecho natural*, Universidad de Navarra, Pamplona 1986; Kozul S.-D., *Evoluzione della dottrina circa l'essenza del matrimonio dal CIC al Vaticano II*, Lief, Vicenza 1980; Mattheeuws A., *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, Cerf, Paris 1989; Miralles A., *Amor y matrimonio en la « Gaudium et spes »*, in « Lateranum », 48 (1982), pp. 295-354; Perego A., *Fine ed essenza della società coniugale*, in « Divus Thomas », 56 (1953), pp. 343-361; 57 (1954), pp. 25-52; Pianazzi G., *L'amore coniugale. Sue componenti e sua collocazione nei confronti della carità e del-*

l'amicizia, in A. M. T. Triacca - G. Pianazzi (a cura di), *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, Las, Roma 1976, pp. 279-311; Viladrich P.-J., *Agonía del matrimonio legal. Una introducción a los elementos conceptuales básicos del matrimonio*, Eunsa, Pamplona 1984; Von Hildebrand D., *Man and Woman. Love and the Meaning of Intimacy*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire) 1992; Wojtyla K., *Amore e responsabilità. Studio di Morale sessuale* (traduzione di A. Berti Milanoli), Marietti, Torino 1969.

PARTE II

ELEVAZIONE DEL MATRIMONIO A SACRAMENTO

3

LA SUA PREPARAZIONE NELL'ANTICO TESTAMENTO

Finora, prendendo le mosse dal progetto originale divino, abbiamo considerato il matrimonio in sé, senza osservarlo in rapporto al più generale disegno salvifico divino manifestatosi già dalla stessa creazione. Infatti « la creazione è il *fondamento* di "tutti i progetti salvifici di Dio", "l'inizio della storia della salvezza" [1], che culmina in Cristo » (CCC, n. 280). L'eterno Padre, in accordo con il suo libero e arcano disegno di sapienza e di bontà, per cui « ha decretato di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina » (LG, n. 2), creò i nostri progenitori Adamo ed Eva nello stato di giustizia e santità originali (CCC, n. 375). Attraverso di loro l'invisibile vita divina alla quale partecipavano era resa in qualche modo visibile nel mondo.

L'unione coniugale sarebbe divenuta il mezzo di trasmissione non solo della vita fisica, ma anche dell'innocenza e della santità originarie; il matrimonio, dunque, era parte integrante del disegno salvifico primordiale [2]. L'amore reciproco dell'uomo e della donna, che si sarebbe espresso attraverso i loro corpi divenendo anche amore fecondo reso visibile nei figli, era « un'immagine dell'amore assoluto e indefettibile con cui Dio ama l'uomo » (CCC, n. 1604). Si può parlare perciò di una certa sacramentalità primordiale del matrimonio [3].

Con la caduta originale il matrimonio non fu più mezzo

[1] Congregazione per il clero, *Direttorio catechistico generale*, n. 51.

[2] Cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, pp. 91 e 373-375.

[3] Cfr. M. J. Scheeben, *I Misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1949, pp. 442-443.

di trasmissione di innocenza e santità e l'immagine dell'amore creatore di Dio riflessa nell'amore coniugale impallidì. Il suo rapporto col disegno divino di salvezza restava assai impoverito. Esso continuava a essere mezzo di propagazione della vita umana, ma presentava una condizione ben diversa da quella originale. Occorrerà attendere al messaggio dei profeti di Israele perché riappaia il matrimonio come facente parte del disegno salvifico divino.

Nei libri profetici il matrimonio è posto sotto una luce nuova. Non lo si considera soltanto entro i confini della coppia di sposi o della più larga comunità familiare, ma esso entra in qualche modo a far parte della storia della salvezza, perché viene indicato come immagine dell'alleanza tra Dio e il suo popolo; esso diviene un patto all'interno del grande patto tra Dio e Israele[4].

Il più antico scritto profetico in questo senso si trova nel libro di Osea. In esso l'immagine acquista una particolare forza espressiva, perché è lo stesso profeta a esservi coinvolto di persona. La vicenda personale di Osea con la sua sposa Gomer diviene immagine dell'alleanza di Dio con Israele, dell'infedeltà di Israele e della successiva conversione per opera di Dio, sposo fedele, pieno di amore e di misericordia verso la sua sposa. Questo è il tema dei tre primi capitoli.

La vicenda inizia con un mandato di Dio rivolto al profeta: « Va', prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore » (Os 1,2)[5]. Gomer abbandona suo marito e si dà alla prostituzione, allo stesso modo in cui Israele si

[4] Cfr. C. Ghidelli, *Messaggio biblico sul matrimonio: l'Antico Testamento*, in « Rivista del clero italiano », 57 (1976), pp. 206-207.

[5] Diversi esegeti sostengono che la moglie è detta prostituta, non perché lo fosse quando Osea la prese con sé, ma perché poi lo divenne, riproducendo simbolicamente la storia d'Israele nei confronti dell'alleanza [S. Ausín, *La sexualidad en los libros proféticos. Aportación de los profetas al concepto bíblico del hombre varón y mujer*, in J. M. Casciaro e altri (a cura di), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, *op. cit.*, pp. 69-76]; W. Vogels, « *Osée et Gomer* » car *et* comme « *Yahweh - Israël* » Os 1-3, in « Nouvelle Revue Théologique », 103 (1981), p. 712. Sulle diverse interpretazioni della vicenda di Osea, cfr. A. Gelin, *Osée (Livre d')*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 6, Letouzey et Ané, Paris 1960, coll. 929-931; P. G. Rinaldi, *I profeti minori*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1960, pp. 47-48.

dà all'idolatria, essendo infedele a Dio; perciò Dio punirà il suo popolo [6]. Tuttavia Dio di propria iniziativa riallaccerà i legami dell'alleanza, comportandosi come lo sposo che conquista l'amore della sposa, e la muoverà a conversione [7]. La riconciliazione che si annunzia nel capitolo 2 è simboleggiata dalla condotta del profeta, nel capitolo successivo: Osea per ordine di Dio riprende Gomer di nuovo come sua moglie [8]. Se la vicenda di Osea e Gomer descritta nel capitolo 1 simboleggia l'infedeltà di Israele al patto con Dio, l'amore fedele e misericordioso di Dio che riallaccia i legami dell'alleanza col suo popolo diviene anch'esso paradigma del matrimonio del profeta che riprende sua moglie [9].

Questo primo messaggio profetico mostra che presso il popolo dell'antica alleanza il matrimonio acquista un rilievo ben superiore al semplice valore profano, non solo in quanto trae

[6] « Accusate vostra madre, accusatela, perché essa non è più mia moglie e io non sono più suo marito! Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto; altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò come quando nacque e la ridurrò a un deserto, come una terra arida, e la farò morire di sete. I suoi figli non li amerò, perché sono figli di prostituzione. La loro madre si è prostituita, la loro genitrice si è coperta di vergogna. Essa ha detto: "Seguirò i miei amanti, che mi dànno il mio pane e la mia acqua, la mia lana e il mio lino, il mio olio e le mie bevande" (...). Non capì che io le davo grano, vino nuovo e olio e le prodigavo l'argento e l'oro che hanno usato per Baal. Perciò anch'io tornerò a riprendere il mio grano, a suo tempo, il mio vino nuovo nella sua stagione; ritirerò la lana e il lino che dovevan coprire le sue nudità. Scoprirò allora le sue vergogne agli occhi dei suoi amanti e nessuno la toglierà dalle mie mani. Farò cessare tutte le sue gioie, le feste, i noviluni, i sabati, tutte le sue solennità. Devasterò le sue viti e i suoi fichi, di cui essa diceva: "Ecco il dono che mi han dato i miei amanti". La ridurrò a una sterpaglia e a un pascolo di animali selvatici. Le farò scontare i giorni dei Baal, quando bruciava loro i profumi, si adornava di anelli e di collane e seguiva i suoi amanti mentre dimenticava me! » (Os 2,4-7.10-15).

[7] « Perciò, ecco, la attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore. Le renderò le sue vigne e trasformerò la valle di Acor in porta di speranza. Là canterà come nei giorni della sua giovinezza, come quando uscì dal paese d'Egitto. E avverrà in quel giorno — oracolo del Signore — mi chiamerai: Marito mio (...). Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore » (Os 2,16-18.21-22).

[8] « Il Signore mi disse ancora: "Va', ama una donna che è amata da un altro ed è adultera; come il Signore ama gli Israeliti ed essi si rivolgono ad altri dèi e amano le schiacciate d'uva". Io me l'acquistai per quindici pezzi d'argento e una misura e mezza d'orzo e le dissi: "Per lunghi giorni starai calma con me; non ti prostituirai e non sarai di alcun uomo; così anch'io mi comporterò con te" » (Os 3,1-3).

[9] Cfr. W. Vogels, « *Osée et Gomer* » car *et* comme « *Yahweh - Israël* » Os 1-3, *art. cit.*, pp. 722-723.

la sua origine dall'originario disegno divino della Creazione, ma anche perché Dio se n'è voluto servire per rivelare la profonda gratuità e l'amore che caratterizzano l'alleanza con cui si è voluto legare a Israele.

La stessa immagine dell'alleanza di Dio col suo popolo come un matrimonio ricompare nel libro di Geremia con caratteristiche simili a quelle riscontrate nel libro di Osea: Dio è il primo sposo del suo popolo, ma questi si è prostituito, abbandonandosi all'idolatria, e perciò Dio l'ha punito privandolo della sua benevolenza (cfr. Ger 3,1-5). Prima il regno di Israele e poi quello di Giuda si sono comportati come due sorelle, spose adultere (cfr. Ger 3,6-13). Il tema delle due sorelle adultere, immagine di Israele e di Giuda, riappare nel libro di Ezechiele lungo tutto il capitolo 23. Allo stesso modo il capitolo 16 del medesimo libro presenta la storia di Gerusalemme come la storia di una sposa infedele, che sarà duramente punita; tuttavia il Signore promette una nuova alleanza sponsale [10], così come aveva annunziato attraverso il profeta Osea.

L'oracolo di Is 54,1-8 ripropone il medesimo tema, ma in termini più consolanti. I vv. 1-3 costituiscono un annuncio gioioso di moltiplicazione del popolo, il quale sembrava abbandonato da Dio dopo il castigo della deportazione a Babilonia [11]. In questi primi versetti la terminologia è matrimoniale, ma non appare ancora esplicito il rapporto tra Dio come sposo e Gerusalemme come sposa. Esso diviene esplicito nel v. 5, dopo che è stata ricordata l'infedeltà del popolo [12].

[10] « Ma io mi ricorderò dell'alleanza conclusa con te al tempo della tua giovinezza e stabilirò con te un'alleanza eterna (...); io ratificherò la mia alleanza con te e tu saprai che io sono il Signore, perché te ne ricordi e ti vergogni e, nella tua confusione, tu non apra più bocca, quando ti avrò perdonato quello che hai fatto » (Ez 16,60.62-63).

[11] « Esulta, o sterile che non hai partorito, prorompi in grida di giubilo e di gioia, tu che non hai provato i dolori, perché più numerosi sono i figli dell'abbandonata che i figli della maritata, dice il Signore. Allarga lo spazio della tua tenda, stendi i teli della tua dimora senza risparmio, allunga le cordicelle, rinforza i tuoi piuoli, poiché ti allargherai a destra e a sinistra e la tua discendenza entrerà in possesso delle nazioni, popolerà le città un tempo deserte » (Is 54,1-3).

[12] « Non temere, perché non dovrai più arrossire; non vergognarti, perché non sarai più disonorata; anzi, dimenticherai la vergogna della tua giovinezza e non ricorderai più il disonore della tua vedovanza » (Is 54,4).

Il v. 5 annunzia la fedeltà di Dio come sposo e redentore: « Poiché tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il Santo di Israele, è chiamato Dio di tutta la terra ». Dio è il creatore del suo popolo, il quale deve a Lui la sua esistenza come tale popolo, e i loro rapporti sono di natura sponsale. « L'amore di Dio-Jahvè verso Israele-popolo eletto è espresso con l'amore dell'uomo-sposo verso la donna eletta per essergli moglie attraverso il patto coniugale. In tal modo Isaia spiega gli avvenimenti che compongono il corso della storia di Israele, risalendo al mistero nascosto quasi nel cuore stesso di Dio » [13].

Nei versetti che seguono, si annunzia che il castigo inflitto da Dio è temporaneo: Egli non ha ripudiato la donna che sposò in gioventù. Mediante il riferimento all'età della giovinezza del popolo viene indicato il carattere sponsale dell'alleanza del Sinai [14].

Nel messaggio dei profeti, l'assunzione del matrimonio come immagine dell'alleanza tra Dio e il suo popolo non modifica l'istituto matrimoniale così come esso era scaturito dal disegno divino agli esordi del genere umano. Benché lo si possa considerare in rapporto alla storia della salvezza, in quanto Dio volle l'alleanza in forma di patto coniugale, tuttavia non viene presentato dai profeti come provvisto di maggiore santità in forza alla stessa alleanza. Ciononostante il suo carattere di comunione personale vivificata dall'amore nonché la sua indissolubilità, che abbiamo riscontrato nel disegno originale divino, risplendono più intensamente per il fatto di essere immagine dell'alleanza di Dio con Israele. Così come ogni offesa al patto matrimoniale, specie l'adulterio, manifesta la sua deforme gravità nell'assunzione a simbolo dell'idolatria in violazione dell'alleanza del Sinai, allo stesso modo la rivelazione dell'amore di Dio verso il suo popolo come amore coniugale rende più chiaro l'alto valore assegnato

[13] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, p. 369.

[14] « Come una donna abbandonata e con l'animo afflitto, il Signore ti ha richiamata. Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? Dice il tuo Dio. Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te, dice il tuo redentore, il Signore » (Is 54,6-8).

da Dio all'istituto matrimoniale; si preannunzia in qualche modo la futura dignità che riceverà il matrimonio nell'èra messianica.

Bibliografia

Ausín S., *La sexualidad en los libros proféticos. Aportación de los profetas al concepto bíblico del hombre varón y mujer*, in J. M. Casciaro e altri (a cura di), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 51-106; Ghidelli C., *Messaggio biblico sul matrimonio: l'Antico Testamento*, in « Rivista del clero italiano », 57 (1976), pp. 202-212; Rinaldi P. G., *I profeti minori*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1960; W. Vogels, « *Osée et Gomer* » car *et* comme « *Yahweh - Israël* » Os 1-3, in « Nouvelle Revue Théologique », 103 (1981), pp. 711-727.

4

ELEVAZIONE DEL MATRIMONIO A SACRAMENTO NEL NUOVO TESTAMENTO

4.1 Indicazioni fornite dai vangeli

Nel Nuovo Testamento il matrimonio, senza perdere nulla dei valori originari che abbiamo riscontrato nella sua istituzione originaria, si trova come proiettato in un nuovo scenario, quello in cui si realizza il grande disegno divino di salvezza degli uomini in Cristo. La dimensione nuziale dell'opera della salvezza, già caratteristica dell'antica alleanza, è presente anche nella predicazione di Gesù, benché in forma ancora velata. Nella risposta alla questione sul digiuno, allude a se stesso come allo sposo delle nozze: « Possono forse digiunare gli invitati a nozze quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. Ma verranno i giorni in cui sarà loro tolto lo sposo e allora digiuneranno » (Mc 2,19-20)[1]. Le parabole delle nozze regali (Mt 22,1-14) e delle vergini, cinque savie e cinque stolte (Mt 25,1-13), nel paragonare il regno di Dio alle nozze con riferimento esplicito allo sposo, mostrano che il tema era ripetutamente presente nella predicazione di Gesù.

Anche nel quarto vangelo Gesù è indicato come lo sposo

[1] Qualche esegeta (cfr. J. Jeremias, *númphe, numphíos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, Paideia, Brescia 1971, col. 1450-1452) considera una creazione della comunità cristiana e non interpretazione dello stesso Gesù, l'identificazione dello sposo come il Messia, perché ritiene impensabile che egli potesse proclamare il suo messianismo prima dell'interrogatorio subito la notte della passione. Ma sembra un pregiudizio tutto da dimostrare, che non tiene sufficientemente conto del fatto che il linguaggio di Gesù non è palese, bensì analogo a quello delle parabole, e il messianismo vi si trova nel contempo velato e svelato a seconda delle disposizioni degli uditori nei suoi confronti.

dal Battista, nella risposta ai suoi discepoli, i quali sembrano lamentarsi del successo della predicazione di Gesù: « "Rabbi, colui che era con te dall'altra parte del Giordano, e al quale hai reso testimonianza, ecco sta battezzando e tutti accorrono a lui". Giovanni risponde: "Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stato dato dal cielo. Voi stessi mi siete testimoni che ho detto: Non sono io il Cristo, ma io sono stato mandato innanzi a lui. Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire" » (Gv 3,26-30)[2].

Il titolo che nell'Antico Testamento era attribuito a Jahweh, quello di essere lo sposo del suo popolo, è ora assegnato a Gesù, benché sull'identità della sposa rimanga come un velo ed essa rimanga ancora non ben determinata. Non viene neanche chiarito il rapporto di tale immagine nuziale con i matrimoni degli appartenenti al nuovo popolo messianico. Nell'episodio delle nozze di Cana ne troviamo già una prima indicazione. La presenza di Gesù alla festa delle nozze ha indubbiamente un significato di approvazione di esse[3]; ma non si ferma qui. Il racconto, infatti, ha un innegabile valore cristologico[4], conformemente all'intenzione e all'architettura del quarto vangelo. I novelli sposi restano sconosciuti e completamente all'ombra, mentre al centro del racconto è posta la figura di Gesù, il quale appare come il vero sposo di ben altre nozze significate da quelle che vi si celebravano[5]. Infatti tutto il contesto precedente di 1,19-51 è volto a

[2] La voce dello sposo e l'esultanza di gioia dell'amico (il paraninfo) possono ben intendersi secondo gli usi giudaici: « La "voce dello sposo", che l'amico "ascolta", significa probabilmente il grido di giubilo che indicava all'accompagnatore, in attesa davanti alla stanza matrimoniale, che lo sposo aveva trovato vergine colei che gli era stata condotta in casa. Allora egli si rallegra con gioia cordiale — un'immagine commovente, che non è inammissibile per la sensibilità naturale dei Semiti; e Giovanni la sceglie per esprimere la gioia che egli condivide con Gesù »: R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. I, Paideia, Brescia 1973, p. 624.

[3] Cfr. 1.3.

[4] Cfr. I. De la Potterie, *Teología del cuerpo y de la sexualidad en los escritos de San Juan*, in J. M. Casciaro e altri (a cura di), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, *op. cit.*, pp. 876-879.

[5] Cfr. N. M. Loss, *Il tema biblico del Matrimonio*, in A. M. Triacca - G. Pianazzi (a cura di), *Realtà e valori del sacramento del Matrimonio*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1976, p. 43.

rivelare Gesù quale Messia d'Israele e trova il suo culmine in 2,11: « Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli (*tôn semeîôn* = i segni) in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui ».

La gloria, secondo l'Antico Testamento, era propria di Dio; Gesù a Cana manifesta la sua gloria, perché si fa conoscere come lo sposo divino della nuova comunità messianica. Tale manifestazione avviene tuttavia nel contesto di nozze visibili e concrete: esse sono molto di più che un tema letterario, perché sono nozze realmente avvenute; tuttavia occorrerà trovare in altri libri del Nuovo Testamento, concretamente nella Lettera agli Efesini, la spiegazione completa del legame tra il matrimonio degli appartenenti alla nuova comunità messianica e l'unione sponsale di Cristo con il nuovo popolo messianico.

4.2 Il matrimonio in Ef 5,21-33

Ciò che resta implicito nei vangeli, vale a dire l'identità della la sposa di Cristo sposo, diviene esplicito nelle lettere paoline. Secondo 2Cor 11,2 la sposa è la comunità cristiana: « Io provo infatti per voi una specie di gelosia divina, avendovi promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo ». Ma è in Ef 5,21-33 che il legame sponsale tra Cristo e la Chiesa, oltre ad essere più esplicito, viene presentato in rapporto ai matrimoni concreti dei cristiani.

4.2.1 Contesto

Le parole dell'Apostolo in questo passo costituiscono un discorso parenetico sui rapporti tra i coniugi, situato in un duplice contesto: uno, più ampio, costituito dall'intera lettera, l'altro più circoscritto, formato dalle ammonizioni rivolte ai diversi componenti della società familiare. La lettera è divisa in due parti: nella prima, costituita dai primi tre capitoli, l'Apostolo espone la sua comprensione del mistero

di Cristo (cfr. 3,3-4); la seconda, a carattere parenetico, è un insieme di esortazioni, che sviluppano l'ammonizione iniziale: « Vi esorto dunque io, prigioniero del Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto » (4,1). La vocazione è quella corrispondente al mistero di Cristo, esposto nella prima parte.

La parenesi rivolta ai diversi componenti della società domestica, che va da 5,21 a 6,9, costituisce il contesto immediato del brano concernente i rapporti tra i coniugi. In esso la famiglia è considerata secondo le peculiarità che aveva in quel tempo, e nella cornice di tale contesto sociale sono enunciati gli obblighi morali che regolano i rapporti tra mariti e mogli, tra genitori e figli, tra padroni e servi.

Il v. 21 funge da principio direttivo dei diversi rapporti personali in seno alla famiglia: « Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo », ed è formulato in dipendenza dal « siate ricolmi dello Spirito » del v. 18 [6]. Questa proposizione introduttiva si protende come titolo sulle successive argomentazioni [7], facendo intendere che le relazioni tra i componenti della società familiare debbono scaturire dalla loro comune relazione a Cristo, la quale è caratterizzata dal « timore di Cristo » [8].

[6] Infatti, al *plêroûsthe* del v. 18 fanno seguito quattro participi (*laloûntes, ádontes kaì psállontes* [sono concetti indistinguibili formanti un tutt'uno], *eucharistoûntes, hupotassómenoi*), che precisano in quale modo si compie l'essere ricolmi dello Spirito Santo (cfr. *Epître aux Ephésiens*, traduzione e commento di A. Medebielle, *La Sainte Bible*, L. Pirot - A. Clamer, vol. XII, Paris 1946, p. 66). La Neovulgata giustamente mette il punto alla fine del v. 21, anziché del 20 come si trovava nella Vulgata Clementina. Schlier considera i tre primi participi riferiti all'assemblea liturgica, soprattutto quella riunitasi per l'Eucaristia; il quarto, invece, compie il passaggio quasi impercettibilmente dalla comunità cristiana radunatasi nell'assemblea liturgica alla comunità domestica (cfr. H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973², p. 282).

[7] Tant'è vero che il verbo del v. 22 viene sottinteso e dedotto dal participio *hupotassómenoi* del v. 21: così P^{46}BClHier VgNvg (cfr. H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, *op. cit.*, p. 395).

[8] « In questo caso non si tratta di timore o paura, che è un atteggiamento difensivo davanti alla minaccia di un male, ma si tratta soprattutto di rispetto per la santità, per il *sacrum*; si tratta della *pietas*, che nel linguaggio dell'Antico Testamento fu espressa anche col termine *timore di Dio* »: Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, p. 349; i corsivi sono dell'originale. Schlier ne sottolinea un altro significato complementare del precedente, richiamandosi a 2Cor 5,10-11 e a Col 3,22-24: « La reciproca subordinazione nel timore di Cristo è una subordinazione suggerita dalla conoscenza di Cristo quale giudice »: H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, *op. cit.*, p. 398.

Il principio direttivo della reciproca sottomissione nel timore di Cristo si sviluppa in seguito e viene applicato ai tre binomi mogli-mariti, figli-genitori, servi-padroni, secondo uno schema piuttosto evidente: in primo piano è posta la parte che per condizioni naturali e storiche è sottomessa, poi quella che in qualche modo regge l'altra. L'esortazione alla sottomissione si fa in ogni caso in rapporto a Cristo: « Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore » (5,22); « Figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore » (6,1); « Schiavi, obbedite ai vostri padroni (...) come a Cristo » (6,5).

Il comportarsi in maniera degna della vocazione ricevuta (cfr. 4,1) non sovverte i rapporti all'interno della famiglia. La parte che per condizione naturale e storica è subordinata non viene esortata a ribaltare la sua posizione e neanche i mariti, i genitori e i padroni devono abdicare dalla loro naturale autorità. Tuttavia questi rapporti domestici, pur mantenendo la loro struttura, acquistano una nuova vitalità in forza della nuova vita in Cristo ricevuta nel battesimo.

4.2.2 Analisi della pericope

La pericope riguardante gli sposi, pur nella visione unitaria della parenesi rivolta all'intera famiglia, presenta nondimeno dei tratti specifici non applicabili agli altri due binomi figli-genitori, servi-padroni. I rapporti, in questi due casi, sebbene vissuti *in Domino*, non appartengono di per sé al mistero dell'unione di Cristo con la Chiesa; al contrario, il rapporto marito-moglie vi appartiene.

Sullo sfondo delle ammonizioni dell'Apostolo si scorge il racconto del capitolo 2 della Genesi; viene infatti ricordato che i coniugi formano *una caro* e che la donna è stata tratta dal corpo di Adamo: « I mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura » (vv. 28-29). E nel versetto 31, l'Apostolo riporta le parole di Gn 2,24: « Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola ». La vi-

cenda della coppia coniugale originaria viene rivissuta dai coniugi lungo i secoli.

Non è tuttavia la coppia primordiale a occupare un posto di primo piano nel discorso dell'Apostolo, ma la coppia formata da Cristo, nuovo capo dell'umanità redenta, e dalla sua sposa, la Chiesa: « Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti. E voi mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata » (vv. 22-27).

Il punto di riferimento delle coppie cristiane è la coppia formata da Cristo e dalla Chiesa, non solo come modello da imitare, bensì come realtà di salvezza alla quale prendono parte. Una tale appartenenza del matrimonio al mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa è fondata sulla forza dell'ammonizione dell'Apostolo. Ciò è spiegato da Giovanni Paolo II: « Nel testo è usato il tono esortativo: "Le mogli siano sottomesse ai mariti... come la Chiesa sta sottomessa a Cristo". E d'altra parte: "Voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa...". Queste espressioni dimostrano che si tratta di un obbligo morale. Tuttavia, per poter raccomandare tale obbligo, bisogna ammettere che nell'essenza stessa del matrimonio si racchiude *una particella dello stesso mistero.* Altrimenti, tutta questa analogia rimarrebbe sospesa nel vuoto. L'invito dell'autore della Lettera agli Efesini, rivolto ai coniugi, perché modellino il loro rapporto reciproco a somiglianza del rapporto di Cristo con la Chiesa ("*come — così*"), sarebbe privo di una base reale, come se gli mancasse il terreno sotto i piedi »[9]. Il discorso dell'Apostolo è parenetico, riguarda cioè la condotta dei coniugi cri-

[9] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, p. 353. Il corsivo è dell'originale.

stiani, ma ciò che davvero importa per meglio comprendere la sacramentalità del matrimonio è il fondamento in cui poggia una così elevata esigenza morale. Tale fondamento è la mirabile unione tra Cristo e la Chiesa: unione tra sposo e sposa. Del mistero di questa unione il matrimonio dei cristiani costituisce una particella, cioè partecipa di esso [10].

Infine, dopo aver citato Gn 2,24, l'Apostolo prosegue: « Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa (*tò mustêrion toûto méga estìn, egô dè légô eis Christòn kaì eis tên ekklêsían*) » (v. 32) [11]. Di quale mistero parla e in che senso?

4.2.3 Interpretazione del « grande mistero »

In epoca patristica troviamo fondamentalmente tre modi di intendere il « grande mistero » [12]. Quale prima interpretazione possiamo segnalare quella di alcuni Padri che intendono « questo mistero » come riferito all'insieme dei versetti precedenti, vale a dire al coniugio dei cristiani, il quale, secondo l'Apostolo, costituisce un grande mistero, guardando a Cristo e alla Chiesa. In questo senso dice sant'Ireneo: « Scrivendo [Paolo] circa il matrimonio che riguarda questa vita [13], disse: "Questo mistero è grande; lo dico in riferimen-

[10] « L'esempio di Cristo non è soltanto un esempio riprodotto nella immagine del matrimonio umano: questa immagine, cioè il matrimonio terreno e il suo compimento, attingono dal modello di Cristo anche la loro essenza. L'immagine, cioè il matrimonio terreno, riceve, assume e rappresenta il modello, cioè il rapporto di Cristo con la Chiesa »: H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, *op. cit.*, p. 415, nota 45.

[11] Qualche autore ha osservato che intendere la preposizione *eis* come « in riferimento a » diventa problematico, anche se è l'interpretazione quasi unanime degli esegeti, perché tale senso è minimo nel greco profano e nel NT e manca del tutto nella lettera agli Efesini; perciò propone di intendere la preposizione in senso finale e tradurre: « Io lo dico, in quanto ha per scopo Cristo e la Chiesa » [cfr. A. Di Marco, « *Misterium hoc magnum est...* » *(Ef 5,32)*, in « Laurentianum », 14 (1973), pp. 44-55].

[12] Cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 576-619.

[13] « *Perì gàr tês perì tòn bíon suzugías gráphon éphê* »; e nella traduzione latina nella quale ci è pervenuta l'intera opera si legge: « De ea enim coniugatione quae est secundum hanc vitam scribens ait ».

to a Cristo e alla Chiesa" » [14]. Anche Clemente Alessandrino, in polemica con gli gnostici che rifiutavano le nozze, scrive: « Se è peccato il matrimonio secondo la legge [è ciò che dicevano gli gnostici], non so come uno possa dire di conoscere Dio quando afferma che il comando di Dio è peccato! No, se santa è la legge, santo è il matrimonio. Pertanto l'apostolo riconduce "questo mistero a Cristo e alla Chiesa" » [15].

Nel secolo IV, anche san Gregorio Nazianzeno riferisce il « grande mistero » al coniugio dei cristiani, perché la moglie vede Cristo attraverso il marito, e questi parimenti vede la Chiesa attraverso la moglie [16]. San Giovanni Crisostomo interpreta anch'egli il « grande mistero » come riferito al coniugio in se stesso, visto nella sua istituzione originale, senza considerarlo ancora in rapporto a Cristo e alla Chiesa; è un grande mistero in quanto conduce gli sposi a un'unione più forte del legame con i genitori, anche se prima delle nozze i due neanche si conoscevano, e perfino gli stessi genitori accettano volentieri la separazione dai figli, quando costoro iniziano la vita coniugale [17]. Il Crisostomo dunque scorge nel

[14] *Adversus haereses*, I, 8, 4, A. Rousseau - L. Doutreleau (a cura di), SC 264, p. 128.

[15] *Stromata*, III, c. 12: la traduzione italiana è desunta da *Stromati. Note di vera filosofia*, Introduzione, traduzione e note di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano 1985, p. 409.

[16] « "I due dunque — dice — saranno una carne sola". Una carne diventata unica, abbia uno stesso onore. E Paolo con questo paradigma prescrive la temperanza. E come? "Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa". È bello per la moglie portare rispetto a Cristo attraverso il marito, ed è pure bello per il marito non disprezzare la Chiesa attraverso la moglie. "La donna — dice — sia rispettosa verso il marito", poiché è Cristo. Ma anche il marito sia sollecito per la moglie; infatti è quanto fa Cristo verso la Chiesa »: *Discorso* 37, 7: testo greco e traduzione francese in Grégoire de Nazianze, *Discours* 32-37, C. Moreschini (a cura di), SC 318, p. 282.

[17] « Realmente infatti, realmente è un mistero ed un grande mistero il fatto che, abbandonato chi lo procreò, chi lo generò, chi lo allevò, colei che lo partorì con dolore e pati, coloro che a tal punto lo beneficarono, coloro che vissero in intimità con lui, si unisce a colei che non ha mai visto, con cui non ha mai avuto qualcosa in comune, e la antepone a tutto. È realmente un mistero. Ed i genitori non si rammaricano di ciò che avviene, piuttosto di ciò che non avviene, e si rallegrano delle ricchezze prodigate e della spesa fatta »: *Omelie sulla lettera agli Efesini*, XX, 4: PG 62, 140: la traduzione italiana è tratta da Giovanni Crisostomo, *Vanità. Educazione dei figli. Matrimonio*, A. Ceresa-Gastaldo (a cura di), Città Nuova, Roma 1977, p. 87; la stessa interpretazione si legge in *Omelia "Laus Maximi et quales ducendae sint uxores"*, 3: PG 51, 229-230.

matrimonio un grande mistero umano; tuttavia, come vedremo, non si ferma a questa esegesi come unica, ma ne accetta anche un'altra.

Una seconda interpretazione è fornita da altri Padri e scrittori ecclesiastici, i quali, riguardo a Ef 5,32, non parlano del matrimonio come di un mistero, ma attribuiscono il « grande mistero » solo all'unione tra Cristo e la Chiesa. In ordine cronologico il primo è Tertulliano, il quale non compie un'esegesi vera e propria del brano paolino, ma si limita ad affermare: « Suggerisce [Paolo] agli Efesini che quello che all'inizio fu detto dell'uomo, che avrebbe lasciato il padre e la madre e sarebbero stati due in una carne sola, egli lo intende come riferito a Cristo e alla Chiesa »[18]. Occorre poi menzionare Origene, per il quale le parole di Gn 2,24 indicano un mistero, « un grande mistero », come dice Paolo, che si riferisce a Cristo e alla Chiesa[19]. Sono parole che hanno un senso letterale, quello che appunto fonda l'inseparabilità tra i coniugi, ma che contengono altresì il mistero indicato da Paolo[20]. Anche sant'Agostino, il quale molto spesso offre questa seconda interpretazione, sottolinea talora che le parole di Gn 2,24 si sono verificate secondo la storia in Adamo ed Eva, ma costituiscono anche una profezia riguardo a Cristo e la Chiesa, secondo Ef 5,32[21].

Diversi Padri spiegano il grande mistero riferito a Cristo non solo per quanto riguarda il diventare un'unica carne con la Chiesa, ma anche per ciò che concerne il lasciare la casa paterna, nell'incarnazione. San Girolamo è particolarmente esplicito al riguardo: Ef 5,32 viene a indicare che Adamo con le parole riportate da Gn 2,24 profetizzò su Cristo e la Chiesa, e cioè che Cristo avrebbe lasciato il suo Padre Dio e la

[18] *Adversus Marcionem*, III, 5,4, A. Kroymann (a cura di), CCL 1, pp. 513-514: la traduzione italiana è desunta dall'edizione di alcune *Opere scelte*, C. Moreschini (a cura di), Utet, Torino 1974, p. 412; cfr. *De ieiunio adversus psychicos*, III, 2, A. Reifferscheid - G. Wissowa (a cura di), CCL 2, p. 1259.

[19] Cfr. *Commentarium in Matthaeum*, XVII, 34: PG 13, 1592C.

[20] Cfr. *In Numeros homiliae*, XI, 1: PG 12, 643C.

[21] Cfr. *De Genesi contra manichaeos*, II, 24, 37: PL 34, 215. Una rassegna di tutti i passi in cui sant'Agostino si riferisce a Ef 5,31-32 è compiuta da A.-M. La Bonnardière, *L'interprétation augustinienne du « magnum sacramentum » d'Éphés. 5,32*, in « Recherches augustiniennes », 12 (1977), pp. 3-45.

sua madre, la Gerusalemme celeste, e sarebbe venuto sulla terra, incarnandosi, a causa della Chiesa, suo corpo, che si sarebbe formata dal suo fianco [22]. La stessa esegesi si trova presso sant'Ambrogio [23] e sant'Agostino [24].

Una terza interpretazione è offerta da san Giovanni Crisostomo: infatti nelle stesse omelie in cui considerava il mistero nel coniugio, lo vede anche riferito a Cristo e alla Chiesa, come i Padri che propongono la seconda interpretazione, anche per quanto concerne il lasciare la casa paterna per unirsi (nell'incarnazione) alla Chiesa [25]. La novità di questa terza interpretazione sta nel collegamento che il Crisostomo istituisce fra entrambi i misteri: il matrimonio è un grande mistero umano, ma è altresì figura di quell'altro grande mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa [26].

[22] « Primus enim homo, et primus vates Adam, hoc de Christo et Ecclesia prophetavit [*con le parole di Gn 2,24*]: quod reliquerit Dominus noster atque Salvator Patrem suum Deum, et matrem suam coelestem Jerusalem, et venerit ad terras propter suum corpus Ecclesiam, et de suo eam latere fabricatus sit, et propter illam Verbum caro factum sit. Et quia non omnia aequalia sacramenta sunt, sed est aliud sacramentum majus, et aliud minus: propterea nunc dicit: *Sacramentum hoc magnum est* »: *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*, III, c. 5, vers. 32: PL 26, 535C-D.

[23] Cfr. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II, 86, M. Adriaen (a cura di), CCL 14, p. 70. Egli tuttavia opera una singolare trasposizione del soggetto che lascia i genitori per unirsi al consorte, in quanto non lo riferisce a Cristo ma alla Chiesa, la quale lasciò i genitori pagani per unirsi a Cristo; cfr. *ibid.*, VIII, 9: p. 301.

[24] Cfr. *In Iohannis Euangelium*, tr. IX, 10, R. Willems (a cura di), CCL 36, p. 96; *De Genesi contra manichaeos*, II, 24,37: PL 34, 215-216; *En. in Ps.* 44, 12, E. Dekkers - I. Fraipont (a cura di), CCL 38, p. 502. A differenza di san Girolamo, sant'Agostino non riferisce il lasciare sua madre da parte di Gesù alla Gerusalemme celeste, bensì alla sinagoga: « Quomodo reliquit matrem? Relinquendo synagogam Iudaeorum, de qua secundum carnem natus est, et inhaerendo ecclesiae, quam ex omnibus gentibus congregauit »: *In Iohannis Euangelium*, tr. IX, 10.

[25] « Lo definisce un grande mistero poiché il beato Mosè, anzi Dio, alluse a qualcosa di grande e mirabile [si riferisce alla prima interpretazione che abbiamo considerato sopra]. Inoltre afferma: "Intendo riguardo a Cristo", poiché anch'egli, lasciato il Padre, discese ed andò dalla sposa e divenne un solo spirito (...). Questo all'inizio Mosè profetando voleva rivelare; questo ora Paolo proclama dicendo "In rapporto a Cristo ed alla Chiesa". E ciò non è detto soltanto per lui, ma anche per la moglie »: *Omelie sulla lettera agli Efesini*, XX, 4: PG 62, 140: la traduzione italiana è tratta da Giovanni Crisostomo, *Vanità. Educazione dei figli. Matrimonio*, *op. cit.*, pp. 86-87.

[26] « Come lo sposo, lasciato il padre, si reca dalla sposa, allo stesso modo anche Cristo, lasciato il trono del Padre, si è recato dalla sua Sposa: non ci ha chiamato in alto, ma lui stesso è venuto da noi, non pensare ad una emigrazione, ma ad una condiscendenza: sì, pur essendo con noi, era con il Padre. Per questo dice:

Sant'Agostino, benché ordinariamente presenti la seconda interpretazione e perfino escluda che il « grande mistero », proprio in quanto è grande, si possa dire dei singoli matrimoni umani [27], nondimeno in qualche brano si avvicina alla terza interpretazione riscontrata nel Crisostomo. Secondo il vescovo d'Ippona, le parole di Gn 2,24 definiscono un grande sacramento in Cristo e nella Chiesa, come è detto da san Paolo (in Ef 5,32), ma si riferiscono anche al sacramento del matrimonio (*connubii sacramentum*), inteso il sacramento come uno dei tre beni coniugali, assieme alla prole e alla fedeltà, e perciò è anche chiamato sacramento di una unione inseparabile (*coniunctionis inseparabilis sacramentum*). Quello in Cristo e nella Chiesa è grande; questo nelle singole coppie coniugali è assai più piccolo, ma pur sempre sacramento [28].

"Questo mistero è grande". È un fatto veramente grande ed anche umano; ma quando mi avvedo che la stessa cosa si verifica per Cristo e per la Chiesa, allora ne resto colpito, allora ne resto meravigliato. Perciò, dopo aver detto: "Questo mistero è grande", ha aggiunto: "Ma io lo dico riferendomi a Cristo e alla Chiesa". Pertanto, conosciuto quale grande mistero è il matrimonio e figura (*typos*) di quale grande cosa, non decidere né alla leggera, né avventatamente e neppure ricercare, stando per sposarti, abbondanza di ricchezze: il matrimonio è da ritenersi, non una compravendita, ma una comunione di vita »: *Omelia "Laus Maximi et quales ducendae sint uxores"*, 3: PG 51, 230: la traduzione italiana è tratta da Giovanni Crisostomo, *L'unità delle nozze*, G. Di Nola (a cura di), Città Nuova, Roma 1984, p. 101. Un'esegesi simile si trova presso l'Ambrosiaster: il grande mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa è significato dall'unità tra i coniugi (cfr. *Comment. in Epist. ad Ephesios*, 5, 32, H. I. Vogels [a cura di], CSEL 81/III, p. 119).

[27] « Illud ergo unum quantum mysterium de Christo continet, quod commemorat apostolus, dicens: *Et erunt duo in carne una; sacramentum hoc magnum est.* Et ne quis magnitudinem istam sacramenti in singulis quibusque hominibus uxores habentibus intellegeret, *Ego autem*, inquit, *dico in Christo et in ecclesia* »: *In Iohannis Euangelium*, tr. IX, 10, a cura di R. Willems, CCL 36, p. 96; cfr. *En. in Ps.* 30, en. 2, sermo 1,4, E. Dekkers - I. Fraipont (a cura di), CCL 38, p. 193.

[28] In modo retorico egli immagina una risposta del *bonum sacramenti* alla domanda se da esso provenga il peccato originale: « Respondebit etiam comubii sacramentum: de me ante peccatum dictum est in paradiso: *relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una*, quod *magnum sacramentum* dicit apostolus *in Christo et in ecclesia*. Quod ergo est in Christo e in ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque uiris atque uxoribus minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum »: *De nuptiis et concupiscentia*, I, 21, 23, C. F. Urba - I. Zycha (a cura di), CSEL 42, p. 236. La parola *sacramentum* non ha in questo brano il senso di sacramento della nuova legge coniato dalla teologia del secolo XII; il suo significato è assai più generico, è quello appunto di segno sacro secondo il concetto agostiniano per cui i segni *cum ad res diuinas pertinent, sacramenta appellantur* (*Epistula* 138, 1, 7, Al. Goldbacher (a cura di), CSEL 44, p. 131).

La connessione tra i matrimoni umani e la coppia di Cristo con la Chiesa, implicita ancora nel brano agostiniano, diviene esplicita presso sant'Isidoro di Siviglia, anche se egli non menziona il versetto di Ef 5,32, che comunque resta come sfondo di quanto afferma [29].

Le due prime interpretazioni non si escludono necessariamente tra loro, e infatti la terza interpretazione le sintetizza in unità, ma non sono mancati esegeti — in passato e attualmente — che scelgono la seconda escludendo che il mistero si possa dire anche dei matrimoni dei cristiani [30]. Tuttavia una tale esclusione non sembra rispettare adeguatamente il costrutto del v. 32. Infatti l'inversione tra il sostantivo e l'aggettivo dimostrativo (*tò mustêrion toûto*) fa acquistare maggiore espressività alla frase e obbliga a riferire il *toûto* — come d'altronde è nella sua natura — a ciò che precede e non a ciò che segue; e ciò che precede è un discorso parenetico sul matrimonio cristiano, in cui vengono inserite riflessioni cristologico-ecclesiologiche, e non un discorso cristologico con riflessioni ricorrenti sul matrimonio. Inoltre la seconda preposizione del v. 32, introdotta dall'« io » (*ego*), di valore antitetico o comunque enfatico, e con la congiunzione avversativa *dè*, si stacca dalla prima proposizione e serve a ribadirne il contenuto (è un « mistero »), sottolineando l'ampliamento ricevuto dal suo riferimento a Cristo e alla Chiesa [31].

[29] « Sacramentum autem ideo inter coniugatos dictum est quia, sicut non potest ecclesia diuidi a Christo, ita nec uxor a uiro. Quod ergo in Christo et in ecclesia, hoc in singulis quibusque uiris atque uxoribus coniunctionis inseparabile sacramentum est »: *De ecclesiasticis officiis*, II, XX, 11, Ch. M. Lawson (a cura di), CCL 113, p. 93.

[30] Le diverse interpretazioni attuali si riconducono in pratica alle tre dell'epoca patristica e nella loro maggioranza si dividono, con diverse sfumature, tra la seconda e la terza; cfr. R. Penna, *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, Edb, Bologna 1988, pp. 240-243; A. Di Marco, « *Misterium hoc magnum est...* » *(Ef 5,32)*, *art. cit.*, pp. 61-68. Quest'ultimo autore, dopo avere informato ampiamente delle diverse interpretazioni degli esegeti contemporanei, propone una sua esegesi originale: per motivare l'amore fra gli sposi, san Paolo non ricorre all'immagine di Cristo sposo-Chiesa sposa, ma alla sola idea del corpo di Cristo; dall'essere tutti membra di Cristo, riceve il suo significato e prende motivazione il comportamento degli sposi; la loro unione è inserita nel mistero del corpo di Cristo ed è perciò un « mezzo » nella via della salvezza (cfr. *ibid.*, pp. 70-79).

[31] Cfr. R. Penna, *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, *op. cit.*, p. 241.

Possiamo ben concludere che, secondo la lettera agli Efesini, il matrimonio dei cristiani partecipa del mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa, acquistandone come una nuova dimensione che supera di gran lunga il suo originario valore espresso agli albori della storia umana, ma nel contempo serve ad esprimere la struttura sponsale del mistero della redenzione.

4.2.4 Interpretazione di Ef 5,32 nel Magistero della Chiesa

La terza interpretazione compiuta dalla patristica e, in qualche modo, anche la prima, si trovano in diversi documenti del Magistero della Chiesa. In primo luogo è necessario menzionare il concilio Fiorentino, nel luogo in cui è esposta la dottrina della Chiesa romana sui sacramenti: « Settimo è il sacramento del matrimonio, il quale è segno dell'unione di Cristo e della Chiesa, come dice l'Apostolo: "Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa" » [32].

Il concilio Tridentino, nel decreto dogmatico della sessione 24ª sul matrimonio, dopo avere spiegato che Cristo, istitutore dei sacramenti, meritò con la sua passione la grazia che perfeziona l'amore coniugale, conferma l'indissolubile unità e santifica i coniugi, prosegue: « Cosa che Paolo apostolo accenna, quando dice: "E voi, mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa ed ha dato se stesso per lei". E poco dopo soggiunge: "Grande è questo sacramento. Lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa" » [33].

[32] « Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae secundum Apostolum dicentem: "Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia" »: Bolla *Exsultate Deo*, 22 novembre 1439: Dz.-Sch., n. 1327; la traduzione italiana è tratta da *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 1.

[33] « Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus Apostolus innuit, dicens: "Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea", mox subiungens: "Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico, in Christo et in Ecclesia" »: *Doctrina de sacramento matrimonii*: Dz.-Sch., n. 1799; traduzione italiana in *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 4.

L'enciclica *Casti connubii* ricalca l'insegnamento del concilio Fiorentino [34]. Lo stesso fa il concilio Vaticano II, ma con un'aggiunta importante, in quanto parla anche di partecipazione nel mistero di unità e di amore tra Cristo e la Chiesa: « I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, col quale essi sono il segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre fra Cristo e la Chiesa, e vi partecipano (cfr. Ef 5,32) » (LG, n. 11b). In un altro documento lo stesso Concilio fa in qualche modo propria la prima interpretazione patristica: « Poiché il Creatore di tutte le cose ha costituito la società coniugale quale principio e fondamento della società umana, e con la sua grazia l'ha resa sacramento grande in Cristo e nella Chiesa (cfr. Ef 5,32), l'apostolato dei coniugi... » (*Apostolicam actuositatem*, n. 11a).

Bibliografia

Augello A., *Il rapporto marito e moglie secondo l'antropologia naturale e soprannaturale di Efesini 5,21-33*, in « Vivarium », 1 (1993), pp. 437-465; Dacquino P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Ldc, Torino-Leumann 1984; Di Marco A., *« Misterium hoc magnum est... » (Ef 5,32)*, in « Laurentianum », 14 (1973), pp. 43-80; Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985; Loss N. M., *Il tema biblico del Matrimonio*, in A. M. Triacca - G. Pianazzi (a cura di), *Realtà e valori del sacramento del Matrimonio*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1976, pp. 3-63; Penna R., *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, Edb, Bologna 1988; Schlier H., *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973 [2].

[34] Cfr. Dz.-Sch., n. 3712.

5

LA SACRAMENTALITÀ DEL MATRIMONIO NELLA TRADIZIONE E NEL MAGISTERO DELLA CHIESA

5.1 Testimonianze della Tradizione nei primi secoli

Durante i primi secoli di storia della Chiesa non esisteva una elaborazione teologica sul concetto di sacramento in generale, né la parola sacramento si adoperava nel senso ristretto con il quale si usa attualmente per designare i sette sacramenti della nuova legge. Perciò è fuori luogo cercare presso i Padri e gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli un'affermazione quale « il matrimonio è uno dei sacramenti della nuova legge ». Anche se non sono pochi i testi in cui la parola sacramento è riferita al matrimonio tra i cristiani, essa non è usata con questo significato che dopo il secolo XII, allorché si determinò e prevalse il senso proprio e ristretto del termine sacramento, che consentì di individuare i sette sacramenti, distinguendoli da altri riti e istituti vigenti nella Chiesa per secoli o dall'inizio. Occorre pertanto badare soprattutto al contenuto del dogma della sacramentalità del matrimonio, perché di dogma si tratta, come vedremo più avanti.

5.1.1 Interventi normativi della Chiesa

Vi sono testimonianze che manifestano come la Chiesa non considerasse il matrimonio dei cristiani come vicenda profana, ma, al contrario, lo sottoponesse alla vigilanza dei capi ecclesiastici e vi intervenisse con norme ecclesiastiche. Sant'Ignazio martire, agli inizi del secolo II, scrive a Policarpo: « È giusto poi per quelli che intendono ammogliarsi e per co-

loro le quali devono essere maritate, che con il parere del vescovo facciano l'unione in modo che le nozze siano secondo il Signore Gesù e non secondo passione »[1]. Sull'obbligatorietà di chiedere e di seguire il parere[2] del vescovo, il testo non consente di essere molto precisi: in linea di massima era prassi affidata al buon comportamento dei cristiani, reso anche possibile dal fatto che le comunità cristiane non erano ancora formate da un numero elevato di fedeli[3]. La vigilanza del vescovo garantiva che il matrimonio non mettesse in pericolo la fede e l'onestà dei costumi, che corrispondesse alla realtà dell'essere cristiano e non fosse dettato da desideri mondani[4]. La norma data da sant'Ignazio non trova riscontro presso altri scrittori e, perciò, non la si può pensare come troppo generalizzata; tuttavia essa sta a dimostrare la considerazione non meramente profana in cui era tenuto il matrimonio.

Il papa san Callisto (ca. 220), secondo sant'Ippolito, avrebbe permesso alle donne nobili cristiane di vivere coniugalmente

[1] *Lettera a Policarpo*, 5, 2, a cura di Th. Camelot, SC 10, p. 150 (la traduzione è di P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, p. 183). Per l'interpretazione del testo, cfr. H. J. Vogt, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, in K. Richter (a cura di) *Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?*, Herder, Freiburg im Br. 1989, pp. 119-122.

[2] Il parere (*gnôme*) è inteso da P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, p. 184, nel senso di « approvazione, parere favorevole », e così traduce anche G. Bosio, *I Padri apostolici*, vol. II, Sei, Torino 1942, p. 156. Th. Camelot, SC 10, p. 151, traduce parimenti come *avis*. H. J. Vogt, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, *op. cit.*, pp. 119-120, partendo dall'uso di *gnôme* presso sant'Ignazio, il quale nella medesima lettera ammonisce che la *gnôme* del vescovo deve concordare con la *gnôme* di Dio, conclude più in generale che il matrimonio va fatto nell'ambito dell'opera della salvezza realizzata da Cristo. Sul senso di *gnôme* presso sant'Ignazio, cfr. U. Bleyenberg, *Die Gegenwart Christi in der Kirche. Eine theologische Untersuchung zu den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien* (diss.), Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1991, pp. 28-31, 38-44.

[3] P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 183-184, interpreta *prépei* come « è giusto, ciò che conviene, quanto è logico perché deriva dalla natura stessa della cosa ». H. J. Vogt, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, *op. cit.*, p. 121, dal canto suo, lo vede come un dovere (*Pflicht*) e, allo stesso modo, traduce anche G. Bosio, *I Padri apostolici*, vol. II, *op. cit.*, p. 156. Invece, Th. Camelot, SC 10, p. 151, traduce in termini di convenienza (*il convient*).

[4] La passione (*epithumía*) non si riferisce soltanto alla sfera sessuale, ma più in generale ai desideri dettati dai criteri e dai desideri terreni secondo 1Gv 2,16-17. È in questo senso che sant'Ignazio usa il medesimo vocabolo poche righe sopra (4,3).

con uomini di rango sociale inferiore e perfino schiavi, il che non era riconosciuto dalla legge civile come vero matrimonio ma soltanto come concubinato [5]. Sant'Ippolito è polemico nei confronti di san Callisto e perciò forse esagera nei particolari, ma la testimonianza è valida in quanto dimostra l'intervento normativo di papa Callisto, secondo cui le donne cristiane che preferivano maritarsi con un cristiano di rango inferiore — forse per non sposare un pagano — erano autorizzate dalla Chiesa a una tale unione, purché monogama, sebbene si trattasse secondo la legge civile di un concubinato [6].

Una norma in qualche modo analoga a quella sostenuta da papa Callisto fu data dal concilio I di Toledo (a. 400): « Chi non ha una moglie e ha al suo posto una concubina, non sia rigettato dalla comunione; purché si accontenti di una sola donna, moglie o concubina come gli piacerà » [7]. Il concilio di Elvira, nei primi anni del secolo IV, proibì le successive nozze con la sorella della moglie defunta [8]. Allo stesso modo il concilio di Arles (a. 314) vietò le nozze di donne cristiane con uomini pagani [9]. Erano nozze legittime secondo le leggi civili, tuttavia la Chiesa vi introdusse il proprio divieto di celebrarle.

Tutte queste testimonianze non apportano alcun elemen-

[5] « Etenim et mulieribus permisit, ut, si innuptae essent flagarentque amore aetate indigna, vel dignitatem suam perdere nollent legitimo matrimonio, haberent unum, quemcumque elegerint, concubinum (*súnkoiton*), sive servum sive liberum, eumque haberet pro marito non legitime nupta (*kaì toûton krínein antì andrós mê nómoi gegamêménên*) »: sant'Ippolito, *Philosophoumena*, IX, 12: PG 16, 3385-3388, tra le opere di Origene.

[6] Cfr. H. J. Vogt, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, *op. cit.*, pp. 129-132; J. Gaudemet, *Sociétés et mariage*, Cerdic, Strasbourg 1980, pp. 104-115.

[7] « Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur; tantum unius mulieris, aut uxoris aut concubinae ut ei placuerit, sit coniunctione contentus » (can. 17: Mansi 3, col. 1001). La donna era moglie (*uxor*) soltanto nel *iustum matrimonium* secondo le leggi, tra persone libere dello stesso rango, mentre il concubinato si aveva con una donna di rango inferiore o schiava.

[8] « Si quis post obitum uxoris suae, sororem eius duxerit, et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstineri; nisi forte dari pacem velocius necessitas coegerit infirmitatis » (can. 61: Mansi 2, coll. 15-16).

[9] « De puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione separentur »: can. 12: *Concilia Galliae A. 314 - A. 506*, C. Munier (a cura di), CCL 148, p. 11.

to in modo diretto sulla sacramentalità del matrimonio, ma servono a dimostrare come la Chiesa intervenisse con proprie norme là dove la legislazione civile non veniva giudicata adatta ai costumi cristiani e considerasse pertanto il matrimonio come una sfera sulla quale aveva competenza.

5.1.2 La benedizione nuziale

Un'altra prova che il matrimonio non fosse ritenuto come realtà esclusivamente profana è costituita dalla benedizione nuziale impartita dal clero ai novelli sposi durante le nozze. Da essa non risulta apertamente dimostrata la sacramentalità del matrimonio, ma vi traspare la sua indole sacra: esso non era considerato alla stregua dei patti commerciali, degli accordi di affari ecc. L'esistenza di una simile benedizione è sufficientemente testimoniata per gli ultimi decenni del IV secolo. Prima di quel secolo le testimonianze sono poco numerose e meno sicure, sicché i liturgisti si mostrano particolarmente scettici sull'esistenza per quel periodo della benedizione nuziale [10]. Tuttavia l'esame di siffatte testimonianze spinge a dare risposta positiva all'interrogativo sulla esistenza della benedizione nuziale prima del secolo IV.

Una prima indicazione al riguardo è presente in Clemente Alessandrino, agli inizi del III secolo. In un passo in cui riprova la moda di usare delle parrucche nell'acconciatura dei capelli femminili, egli scrive: « Si deve affatto rigettare l'aggiunta di capelli, ed è cosa del tutto empia l'adattare al capo i capelli altrui, coprendo il capo con trecce di morti. Infatti a chi il presbitero imporrà la mano? Chi benedirà? Non certo la donna così ornata, ma gli altrui capelli e per questi l'altrui capo » [11] Sembra riferirsi alla complicata pettinatura nuziale della sposa. Se il contesto fosse un altro, non

[10] Cfr. A. Nocent, *Il matrimonio cristiano*, in A. Nocent e altri, *La Liturgia, i Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, (« Anàmnesis », 3/1), Marietti, Genova 1986, p. 310.

[11] *Il Pedagogo*, III, 11, 63, 1, C. Mondésert - Ch. Matray - H.-I. Marrou (a cura di), SC 158, p. 128; la traduzione è tratta da Clemente Alessandrino, *Il Pedagogo*, testo, introduzione e note di A. Boatti, Sei, Torino 1937, pp. 480-482.

si capisce bene a quale benedizione sacerdotale si potesse riferire [12].

Più chiara è la testimonianza di Tertulliano. In contrapposizione alle difficoltà del matrimonio di una cristiana con un pagano, egli esalta la felicità del matrimonio tra cristiani: « Come riusciremo mai a descrivere la beatitudine di quel matrimonio, che è combinato dalla Chiesa, confermato dall'offerta eucaristica e sigillato dalla preghiera di benedizione! Gli angeli lo notificano e il Padre lo ratifica » [13]. Delle cinque proposizioni relative, le prime tre (*ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio*) si riferiscono ad azioni realizzate qui in terra; poi gli angeli ne portano l'annuncio in cielo, dove il Padre ratifica il matrimonio [14]. *Ecclesia conciliat* indica che la comunità cristiana, in quel tempo ancora non molto numerosa, favoriva e promuoveva il matrimonio tra cristiani, impedendo quelli misti con pagani. L'o-

[12] Giustamente P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, p. 228, richiama l'attenzione sul fatto che, poche righe dopo, Clemente afferma che le donne agendo in tal modo ingannano i mariti e svergognano il Signore; tutto ciò fa pensare a un contesto nuziale. In senso contrario c'è da segnalare K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle*, Cerf, Paris 1970, pp. 106-107, il quale osserva che Clemente si poteva riferire a una delle molteplici benedizioni con imposizione delle mani esistenti nella Chiesa primitiva: negli esorcismi, nell'ammissione al catecumenato, in rapporto all'unzione prebattesimale, nella confermazione, nella riconciliazione degli eretici e dei penitenti. Certamente esistevano tali benedizioni, ma c'è da ribattere che l'uso di parrucche meglio si adatta al contesto delle nozze che non a quelle altre occasioni.

[13] « Unde vero sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt »: *Ad uxorem*, II, 8, 6, A. Kroymann (a cura di), CCL 1, p. 393; la traduzione italiana è presa da Tertulliano, *Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem - De exhortatione castitatis - De monogamia*, P. A. Gramaglia (a cura di), Borla, Roma 1988, p. 288.

[14] Seguiamo l'interpretazione di H. Crouzel, *Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien*, in « Bulletin de Littérature Ecclésiastique », 74 (1973), pp. 7-13; con lui concorda P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 229-235. Tutti e due tengono presente e ribattono l'interpretazione data da K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle*, *op. cit.*, pp. 111-120, il quale intende il *conciliat* da parte della Chiesa come non permettere le unioni con pagani, e l'oblazione e la benedizione come riferite alla partecipazione della coppia di sposi alla liturgia cristiana lungo la loro vita coniugale. Anche Gramaglia (Tertulliano, *Il matrimonio nel cristianesimo preniceno. Ad uxorem - De exhortatione castitatis - De monogamia*, *op. cit.*, pp. 306-311) concorda sostanzialmente con Ritzer.

blazione fa riferimento alla celebrazione eucaristica e quindi la benedizione è da intendersi come data dal vescovo o dai presbiteri [15]. Le parole di Tertulliano ci mostrano una prassi frequente a Cartagine, ma non consentono di compiere alcuna deduzione sulla sua obbligatorietà e neanche sulla sua estensione ad altre chiese.

Lo stesso Tertulliano in un passo del *De monogamia*, scritto nel 217 quando era già divenuto montanista, per dissuadere la donna che voleva rimaritarsi dopo la morte del primo marito, dichiara: « (...) richiedendo quel matrimonio, che non è lecito a coloro ai quali tu lo richiedi, [cioè] al vescovo monogamo, ai presbiteri e ai diaconi [partecipi] dello stesso sacramento, alle vedove del cui gruppo hai ricusato [di far parte]. Ed essi daranno così semplicemente mogli e mariti come tozzi [di pane]? Questo infatti [si deve fare] presso di loro: "A chiunque ti chiede, darai". E congiungeranno voi [due] nella Chiesa vergine, unica sposa di Cristo? » [16]. L'ultima

[15] Ritzer interpreta il vocabolo *benedictio* nel senso generico di preghiera di lode a Dio e intende nel senso che Tertulliano viene a dire che la lode a Dio che gli sposi cristiani fanno insieme durante la loro vita coniugale conserva il matrimonio cristiano e lo certifica come tale (cfr. K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle, op. cit.*, pp. 117-118). C'è però da osservare che *obsignat* ha il significato di « suggellare », e quindi di mettere al sicuro, e si riferisce a un'azione singolare, non ad atti rinnovati abitualmente. Come bene commenta Vogt (cfr. H. J. Vogt, *Die Eheschließung in der frühen Kirche, op. cit.*, p. 125), una *benedictio* che deve essere una *obsignatio* è da intendersi come benedizione accordata agli sposi più che come preghiera di lode da loro recitata. Anche Munier intende *obsignat benedictio* della benedizione accordata dal vescovo — o dal presbitero — agli sposi (cfr. Tertullien, *A son épouse*, Ch. Munier [a cura di], SC 273, p. 192). Che Tertulliano non si stia riferendo alla successiva convivenza matrimoniale, durante la quale i coniugi parteciperanno abitualmente insieme all'Eucaristia e reciteranno privatamente preghiere di benedizione, risulta confermato dalla frase successiva: *Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt*. Pertanto il *Pater rato habet* si riferisce proprio all'approvazione divina del matrimonio che si inizia. Tutto il contesto riguarda l'inizio del matrimonio, non il suo trascorrere, di cui parlerà poco dopo. Con questa interpretazione concorda anche A. Niebergall, *Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, Elwert, Marburg 1985, pp. 136-141.

[16] « Ut igitur *in domino nubas* secundum legem et apostolum (si tamen uel hoc curas), qualis es id matrimonium postulans quod eis a quibus postulas non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti, a uiduis, quarum sectam in te recusasti? Et illi plane sic dabunt uiros et uxores quomodo bucellas. Hoc enim est apud illos: *Omni petenti te dabis*. Et coniungent uos in Ecclesia uirgine, unius Christi unica sponsa »: *De monogamia*, XI, 1-2, E. Dekkers (a cura di), CCL 2, 1244; la traduzione è di P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia, op. cit.*, p. 235.

frase sta a indicare un intervento della Chiesa nella conclusione del matrimonio [17]. Nella cornice di un tale intervento, secondo il testo esaminato di *Ad uxorem*, ci sarebbe appunto la benedizione nuziale.

La partecipazione dei presbiteri alle nozze è testimoniata dal canone 7 del concilio di Neocesarea (nel secondo decennio del IV secolo), che vietava loro di partecipare ai banchetti di nozze di coloro che si sposavano per la seconda volta, per non dare a vedere che le approvassero [18]. Non si menziona una loro benedizione, ma lo loro presenza la fa supporre. Sarebbe infatti assai strano che, mentre i pagani nelle feste di nozze si recavano ai loro templi in cui i sacerdoti o le sacerdotesse offrivano dei sacrifici alle divinità tutelari del matrimonio, i cristiani non ricevessero neanche la benedizione dei presbiteri presenti alla festa nuziale.

Negli ultimi decenni del IV secolo è ben attestato l'uso della benedizione nuziale. Ma importa piuttosto badare al vocabolario dei Padri più consono a un costume ormai venerato per la sua natura tradizionale che non a riti introdotti pochi anni prima. San Giovanni Crisostomo parla dei « misteri delle nozze (*toũ gámou mystéria*) », i sacerdoti sono chiamati e vi intervengono con preci e benedizioni per stringere la concordia del matrimonio [19]. Il papa san Siricio, in una decretale

[17] Cfr. H. Crouzel, *Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien*, *art. cit.*, pp. 3-7. Con Crouzel concordano P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, pp. 235-236; H. J. Vogt, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, *op. cit.*, pp. 126-129 e Mattei (cfr. Tertullien, *Le mariage unique. De monogamia*, P. Mattei [a cura di], SC 343, pp. 327-330). K. Ritzer (*Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle*, *op. cit.*, pp. 86-90) sostiene che Tertulliano sta esprimendo le consuetudini della setta montanista. Ma c'è da dire che tutta l'opera è rivolta ad alcuni cattolici presso i quali avvenivano le nozze delle persone vedove, non ai montanisti, che le escludevano in modo assoluto. Egli descrive ciò che accadeva presso i cattolici (cfr. A. Niebergall, *Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, *op. cit.*, p. 142).

[18] Cfr. Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique, II^e^-IX^e^ siècles, t. I, 2: Les canons des Synodes Particuliers*, P. P. Joannou (a cura di), Grottaferrata (Roma) 1962, p. 78.

[19] « (...) *kaì hieréas kalein kaì di' euchôn kaì eulogiôn tên homónoian toũ sunoikesíou susphíggein* »: *Hom. in Genesim*, 48, 6: PG 54, 443. Sull'importanza della concordia coniugale nella predicazione del Crisostomo, cfr. C. Scaglione, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, in R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 302-307.

al vescovo Imerio di Tarragona (a. 385), spiega che giustamente è considerato sacrilegio se la benedizione nuziale viene profanata con una trasgressione [20].

Il 33 dei canoni armeni (verso la fine del IV secolo) considera precetto apostolico l'intervento del presbiterio nelle nozze e la sua benedizione [21]. D'altronde, se si trattava di una consuetudine nuova, quella appunto di chiamare i vescovi e i sacerdoti a intervenire alle feste nuziali, facendo loro prendere il posto dei capifamiglia, è inspiegabile che l'uso della benedizione nuziale compaia dappertutto a metà del secolo IV. L'Ambrosiaster vi vede piuttosto il perseverare della benedizione divina ai coniugi prima nella sinagoga e dopo nella Chiesa [22].

I formulari delle benedizioni nuziali che assicurarono al matrimonio cristiano i doni della carità coniugale, della concordia, della fedeltà, della santità sono a maggior ragione testimonianze, benché indirette, circa la sacramentalità del matrimonio, in quanto testimoniano la fede negli effetti di grazia del matrimonio in cui viene accordata la benedizione divina. Sono formulari che spesso riflettono una tradizione molto più antica dell'epoca dei libri liturgici che li contengono [23].

[20] « De coniugali autem velatione requisisti, si desponsatam alii puellam, alter in matrimonium possit accipere. Hoc ne fiat modis omnibus inhibemus quia illa benedictio quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla trasgressione violetur »: Ep. *Directa ad decessorem*, 10 febbraio 385, c. 4: PL 24, 632.

[21] « Sicut in principio coniunxit matrimonio hominem et fecit [protoparentes] adiutores inter et benedixit eis, ita praeceptum apostolicum decrevit atque statuit ut cum sanctitate copularentur in matrimonium et cum communione a manu dextera [accepta] presbyteratus et cum benedictione compularentur »: traduzione latina in P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, p. 218.

[22] « Quomodo ergo dici potest male fieri aut non licere, quod ex Dei benedictione et eo favente augmentum facit? Cuius rei traditio et in synagoga mansit et in ecclesia celebratur ut Dei creatura cum Dei benedictione iungatur. Non utique per praesumptionem quia ab ipso Creatore sic data est forma »: *Liber quaestionum veteris et novi testamenti CXXVII*, A. Souter (a cura di), CSEL 50, p. 400. Parimenti sant'Isidoro di Siviglia vede nella benedizione nuziale l'imitazione della benedizione divina ai progenitori: « Nam quod in ipsa coniunctione connubii a sacerdote benedicuntur, hoc a deo in ipsa prima conditione hominum factum est. (...) Hac ergo similitudine fit nunc in ecclesia qua tunc factum est in paradiso »: *De ecclesiasticis officiis*, II, 20, 5, Ch. M. Lawson (a cura di), CCL 113, p. 91.

[23] « [Te deprecamur] Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, super hos famulos tuos (...), quos ad gratiam coniugii venire iussisti (...). Tribue eis fidelem consortium caritatis (...); manus tuae sentiant actu(m) et (per) Spiritum Sanctum tuum percipiant gaudium sempiternum »: Messale di Bobbio, che riflette usi litur-

5.1.3 Santità del matrimonio cristiano

Nessuno dei Padri e degli scrittori ecclesiastici dei primi secoli ha elaborato una teologia della sacramentalità del matrimonio implicante un concetto di sacramento ben delineato, come quello che da Pietro Lombardo in poi divenne comune fra i teologi. Tuttavia nei primi secoli della patristica la santità specifica del matrimonio, in quanto realtà cristiana, è ben affermata, per cui si può giustamente dire che si era ben lontani dal considerarlo una *res profana*.

Secondo Clemente Alessandrino « "è santificato" anche il matrimonio compiuto secondo Logos, se cioè l'unione è sottomessa a Dio ed è vissuta "con cuore sincero e in pienezza di fede, quando abbiamo purificato i cuori da cattiva coscienza e lavato il corpo con acqua pura e manteniamo la professione della speranza, perché Colui che ha promesso è fedele" »[24]. Il riferimento a 1Tm 4,5, e più ancora la citazione di Eb 10,22-23, fanno intendere che il matrimonio è ritenuto santo non semplicemente a difesa della sua bontà nativa di fronte agli gnostici, bensì considerandolo come realtà cristiana santificata dal battesimo, al quale si riferiscono le parole della Lettera agli Ebrei. Perciò Clemente, in un altro passo, attribuisce al battesimo una purificazione dei rapporti intimi coniugali ben più efficace di quanto potesse avvenire nelle purificazioni legali prescritte dall'antica legge[25]. È il battesimo a conferire una particolare santità all'unione coniugale dei battezzati.

gici soprattutto gallicani e visigotici, in P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, *op. cit.*, p. 507. « [Quaesumus] omnipotens (Deus) (...), invicem servent mutuam coniugalis gratiae caritatem, (...) coniugali gratia floreant »: Sacramentario di Fulda, *ibid.*, p. 515. « Deus (...) super hanc famulam tuam opem tuae benedictionis infunde ut in iugali consortio affectu compari, mente consimili, sanctitate mutua compulentur »: Gelasiano antico; la formula si trova in una colletta che precede la benedizione nuziale [quella del Veronense]: *ibid.*, p. 499.

[24] *Stromata*, IV, c. 20: PG 8, 1337; per la traduzione, si veda *Stromati. Note di vera filosofia*, Introduzione, traduzione e note di G. Pini, *op. cit.*, p. 509.

[25] « Né d'altronde la divina Provvidenza attraverso il Signore ordina che chi si leva dal letto dell'amplesso faccia anche ora come una volta le *abluzioni* [cfr. Lv 15,18]. Infatti non si tratta di costrizioni con cui il Signore allontana dalla procreazione coloro che credono, perché li avrebbe lavati, attraverso un solo *battesimo*, da tutti i congiungimenti per sempre, Egli che le molte cerimonie di Mosè riassunse in un solo battesimo »: *Stromata*, III, c. 12: PG 8, 1184B; *ibid.*, pp. 407-408.

Proprio l'importanza del battesimo riguardo al matrimonio è sottolineata da sant'Ambrogio [26]. In un contesto di esortazione a evitare i matrimoni misti con i non cristiani e con gli eretici, egli insiste sulla concordia nella fede [27]; ma non basta: « Se anche fosse cristiana [la donna da prendere in moglie], non è sufficiente, a meno che entrambi non siate iniziati al sacramento del battesimo » [28]. Non gli sembra sufficiente l'essere catecumeno, né ne spiega il motivo. Forse il catecumeno non ha ancora la fede nella sua integrità, ma forse anche per ciò che spiega poco più avanti: « Infatti, se non piangerai i tuoi peccati, se non riceverai la grazia del battesimo, non ti sarà concessa la fede della Chiesa e, in certo qual modo, l'unione matrimoniale con essa [la quale] (...). A nessun uomo infatti doveva unirsi, ma solo a Cristo » [29]. Vi è dunque una partecipazione del battezzato all'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa attraverso una certa identificazione battesimale con Cristo [30], donde si può dedurre una particolare incidenza del battesimo sul matrimonio, un'incidenza cioè sull'unione coniugale dei battezzati del fatto che partecipano in forza del battesimo all'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa.

[26] Cfr. D. Tettamanzi, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di sant' Ambrogio*, in « La Scuola Cattolica », 102 (1974), pp. 457-474.

[27] « Accedit aliud insigne castimoniae, si credas a tuo deo tibi quod sortitus es coniugium datum. Unde et Salomon ait: *A deo* inquit *praeparatur uxor* [Pro 19,14]. Non possunt hoc dispares fide credere, ut ab eo quem non colit putet sibi connubii impertitam gratiam »: *De Abraham*, I, 9, 84, C. Schenkl (a cura di), CSEL 32/1, p. 556. Benché la *gratia connubii* non sia da intendersi nel senso odierno di grazia santificante, nondimeno sembra voglia dire qualcosa di più dell'affermazione che Dio è l'autore del matrimonio: è autore e santificatore.

[28] « Etiam si Christiana sit, non est satis nisi ambo initiati sitis sacramento baptismatis »: *De Abraham*, I, 9, 84: CSEL 32/1, p. 556; la traduzione è di F. Gori, in *Tutte le opere di Sant'Ambrogio*, vol. 2/II, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1984, p. 117.

[29] « Etenim nisi peccata propria deflueris, nisi gratiam baptismatis acceperis, non tibi adquiritur ecclesiae fides et quaedam coniugalis copula. (...) nulli enim erat uiro copula eius, sed soli Christo debita »: *De Abraham*, I, 9, 87-88: CSEL 32/1, pp. 558-559; *ibid.*, pp. 119-121.

[30] Il tema dell'inserimento del cristiano nella storia della salvezza attraverso l'incorporazione a Cristo che avviene nei sacramenti dell'iniziazione cristiana è ben presente nella dottrina del santo vescovo di Milano (cfr. S. Soto Martorell, *Inserción del cristiano en la historia de la salvación por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana. Estudio teológico en el « De Sacramentis » y el « De Mysteriis » de San Ambrosio* [diss.], Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1990, pp. 89-189).

La peculiare santità del matrimonio cristiano è sottolineata da sant'Ambrogio allorché afferma che esso è santificato dal velo imposto dal sacerdote e dalla sua preghiera di benedizione [31]. E da tale prospettiva cristiana derivano le espressioni come *caritas coniugalis, iugum benedictionis* e *iugum gratiae* [32]. Sono espressioni che trascendono il matrimonio considerato esclusivamente nella sua istituzione originaria, agli esordi del genere umano, e lo suppongono inserito nell'ambito dei fatti specificamente cristiani.

San Cirillo Alessandrino parla della santificazione del matrimonio operata da Cristo con la sua presenza alle nozze di Cana. Cristo, che era venuto a ricapitolare in sé e a restaurare tutta la natura umana, non solo accordava la sua benedizione ai presenti ma predisponeva anche la grazia per coloro che sarebbero nati dai futuri matrimoni, rendendo santo il loro cammino all'esistenza [33]. Le nozze sono state santificate, Cristo ha benedetto l'inizio della nostra generazione [34].

Presso sant'Agostino in quanto fatto specificamente cristiano la santità del matrimonio viene evidenziata attraverso

[31] « Nam cum ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia? »: *Epistula* 62, 7, M. Zelzer (a cura di), CSEL 82/2, p. 124.

[32] « ...simus astuti circa quaerenda et seruanda coniugia, diligamus tributa nobis consortia. Et si ii quo longinquis fuerant ortus sui tempore regionibus separati inter se conuenerint et si uir ad peregrina contenderit, nulla longinquitas, nulla abstinentia conplacitam minuat caritatem. Eadem lex praesentes absentesque conectit, idem naturae uinculum inter distantes et consistentes coniugalis caritatis iura constrinxit, eodem iugo benedictionis utriusque colla sociantur, etiamsi alter obeat separatarum regionum longa diuortia, quia non corporis ceruice, sed mentis iugum gratiae receperunt »: *Exameron*, dies V, ser. VII, 7, 18. Commenta G. Banterle: « Il vescovo avverte così la ragione intima e originaria dell'indissolubilità: la comunione stabilitasi in forza di quella "grazia" che coinvolge, prima dei corpi e delle loro condizioni, le persone stesse, le loro "anime", che trascendono le varie situazioni contingenti »: *Tutte le opere di Sant'Ambrogio*, vol. 1, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1979, p. 259, nt. 4.

[33] « Occorreva che chi doveva restaurare la stessa natura dell'uomo, e riportarla a una condizione migliore, non solo benedicesse quelli che erano già nati, ma offrisse la grazia anche a quelli che sarebbero nati dopo, e santificasse il loro ingresso alla vita »: *In Ioannis Ev.*, lib. II, in II, 1-4: PG 73, 225A; la traduzione è tratta da Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di Giovanni*, vol. 1 (Libri I-IV), Traduzione, introduzione e note di L. Leone, Città Nuova, Roma 1994, p. 211.

[34] Cfr. *In Ioannis Ev.*, lib. II, in II, 11-13: PG 73, 228B: *ibid.*, pp. 213-214.

l'uso del vocabolo *sacramentum* [35]. Egli usa, infatti, espressioni come *connubii sacramentum* e *coniunctionis inseparabilis sacramentum* [36], *matrimonii sacramentum* [37], *sanctitas sacramenti* (si indica in questo modo uno dei frutti delle nozze) [38]. Con questo vocabolo il vescovo d'Ippona intende esprimere l'indissolubilità del legame che unisce i coniugi cristiani [39]. La permanenza del legame coniugale è da lui paragonata alla permanenza del *sacramentum regenerationis* negli scismatici e negli apostati [40] e del *sacramentum ordinationis* negli ordinati rimossi dal loro ufficio [41].

L'indelebilità del sacramento del battesimo è paragonata da sant'Agostino a quella del marchio che serviva a riconoscere l'appartenenza dei soldati all'imperatore e del bestiame al suo padrone, oppure a quella del titolo indicante la proprietà della casa o del contrassegno delle monete. A tali segni però egli non attribuisce il vocabolo sacramento, come invece è sua abitudine in riferimento al battesimo, all'ordinazione e al matrimonio: sono sacramenti perché sono segni sacri [42].

Il vocabolo sacramento riferito al matrimonio ne sottolinea sia la santità sia la significazione di un fatto salvifico più elevato. Infatti la parola stessa *sacramentum*, derivata dalla

[35] Cfr. B. Bruns, *Das Ehe-Sacramentum bei Augustinus*, in « Augustiniana », 38 (1988), pp. 205-256; E. Schmitt, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris 1983, pp. 215-295.

[36] *De nuptiis et concupiscentia*, I, 21, 23, C. F. Urba - I. Zycha (a cura di), CSEL 42, p. 236.

[37] *De bono uiduitatis*, 4, 5, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 309.

[38] *De bono coniugali*, 18, 21; 24, 32, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, pp. 214 e 227.

[39] « Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum uir eius uiuit, nec saltem ipsa causa pariendi: quae cum sola sit qua nuptiae fiunt nec ea re non subsequente propter quam fiunt, soluitur uinculum nuptiale nisi coniugis morte »: *De bono coniugali*, 24, 32: CSEL 41, pp. 226-227.

[40] Cfr. *De adulterinis coniugiis*, II, 5, 4, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 386; *De nuptiis et concupiscentia*, I, 10, 11, C. F. Urba - I. Zycha (a cura di), CSEL 42, pp. 223-224.

[41] Cfr. *De bono coniugali*, 24, 32, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 227.

[42] « Nimis autem longum est convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur »: *Epistula* 138, 1, 7, Al. Goldbacher (a cura di), CSEL 44, p. 131.

radice *sac-*, indica già una certa santità, e qualche volta essa è rimarcata da sant'Agostino quando si parla della *sanctitas sacramenti* in riferimento al matrimonio [43], come è evidenziata dal richiamo alla pietà quando afferma che il bene del matrimonio è conservato come esigenza della pietà [44], mentre la separazione dei coniugi è un'empietà [45].

Il sacramento inoltre è tale perché racchiude una significazione sacra. Nel caso del *sacramentum nuptiarum* una prima *res* del sacramento è costituita dalla inseparabilità coniugale [46]. Vi è però una *res maior* significata, e cioè l'inseparabile unione sponsale tra Cristo e la Chiesa, secondo Ef 5,31-32 [47]; essa è l'unione archetipica rispetto alle unioni coniugali tra i cristiani [48]. Nel dire questo, sant'Agostino non costituisce una voce isolata: come si è visto sopra circa l'interpretazione di Ef 5,32, che il matrimonio cristiano sia segno della unione sponsale tra Cristo e la Chiesa è affermato in modo equivalente da san Gregorio Nazianzeno e ancora più esplicitamente da san Giovanni Crisostomo e da sant'Isidoro di Siviglia.

La santità specificamente cristiana del matrimonio emer-

[43] Cfr. *De bono coniugali*, 18, 21; 24, 32, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, pp. 214 e 217.

[44] « Solum est enim [sacramentum] quod etiam sterile coniugium tenet iure pietatis iam spe fecunditatis amissa, propter quam fuerat copulatum »: *De nuptiis et concupiscentia*, I, 17, 19, C. F. Urba - I. Zycha (a cura di), CSEL 42, p. 231.

[45] « Omnino enim in genero suo nuptiae bonum sunt; sed ideo bonum quia fidem thori servant, quia prolis suscipiendae causa sexum utrumque commiscent, quia impietatem separationis exhorrent »: *Contra Iulianum*, III, 16, 30: PL 44, 717.

[46] « Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione inritum fiat, quandoquidem uiuente uiro et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille huius mali causa est qui reliquit »: *De bono coniugali*, 7, 6, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 196. « (...) huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati quamdiu uiuunt inseparabiliter perseuerent »: *De nuptiis et concupiscentia*, I, 10, 11, C. F. Urba - I. Zycha (a cura di), CSEL 42, p. 222.

[47] Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 21, 23: CSEL 42, p. 236 (il testo è stato citato sopra, in 4.1.3, riguardo all'interpretazione di Ef 5,32). « Quod [vinculum coniugale] nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissoluere cupientibus inconcussum illis maneret ad poenam »: *De bono coniugali*, 7, 7, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 197; cfr. *ibid.*, 18, 21, p. 215, dove il riferimento non è direttamente a Ef 5,32, bensì all'unità di subiezione a Dio nella città celeste.

[48] Cfr. B. Bruns, *Das Ehe-Sacramentum bei Augustinus*, *art. cit.*, pp. 239-242.

ge nel pensiero dei Padri in riferimento soprattutto al matrimonio come fatto stabile (*in facto esse*), non al modo più o meno liturgico di celebrazione. Se, nell'esame dei primi secoli di storia della Chiesa, si concentra l'attenzione nel *fieri* del matrimonio, si rischia di non coglierne la sacramentalità [49], anche perché soltanto la benedizione nuziale è un elemento comune a tutte le liturgie matrimoniali e tutti gli altri elementi variano di molto tra Oriente e Occidente, e neanche le liturgie occidentali presentano uniformità di riti nuziali [50]. Del resto la benedizione nuziale non era concessa a tutti; ne erano esclusi, ad esempio, i vedovi e coloro che avevano condotto una vita disonesta prima del matrimonio. La benedizione nuziale, benché sia un indizio della considerazione sacra e non profana del matrimonio e i relativi testi eucologici manifestino la fede negli effetti di grazia del matrimonio cristiano, non è il punto di riferimento dei Padri per l'affermazione della santità del matrimonio. Esso è piuttosto il battesimo degli sposi e l'indissolubile unità del matrimonio cristiano secondo il paradigma dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa.

Allorché a metà del XII secolo la teologia giunse a precisare la nozione specifica di sacramento della nuova legge, per la prima volta il matrimonio fu incluso nell'elenco dei sacramenti. La definizione più precisa e in seguito divenuta comune fu proposta da Pietro Lombardo, ma alcuni anni prima di lui l'anonimo autore della *Summa Sententiarum* propose una definizione altrettanto inequivocabile [51]. Egli non

[49] E. Schillebeeckx, ad esempio, compie lo studio della sacramentalità del matrimonio nei primi secoli ponendo l'accento nella liturgia nuziale (cfr. *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Edizioni Paoline, Roma 1986[4], pp. 215-314) e vi vede soprattutto un avvenimento profano, benché di ispirazione cristiana. Per spiegare come si sia giunti a scoprire la sacramentalità del matrimonio ricorre a un espediente assai singolare: « È stato nella prospettiva della velazione delle vergini che la chiesa si è resa conto esplicitamente della natura particolarmente religiosa, "sacramentale", del matrimonio: in altre parole la scoperta del matrimonio come sacramento è avvenuta nella chiesa alla luce della "verginità in vista del regno di Dio" » (p. 285).

[50] Cfr. K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle, op. cit.*, pp. 125-371; P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia, op. cit.*, pp. 189-349.

[51] « Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum »: *Summa Sententiarum*, tr. IV, cap. 1: PL 176, 117, tra le opere di Ugo di San Vittore.

fornisce un elenco dei sacramenti della nuova legge, ma dopo il trattato sui sacramenti in generale passa a trattare in particolare dei sacramenti del battesimo, della confermazione, dell'Eucaristia, della penitenza, dell'unzione degli infermi e del matrimonio [52]. Sulla sacramentalità del coniugio dice poco: è detto sacramento perché segno di una cosa sacra, e cioè dell'inseparabile congiunzione tra Cristo e la Chiesa [53].

Pietro Lombardo, dopo aver formulato la definizione specifica di sacramento della nuova legge [54], ne fornisce l'elenco, includendovi il matrimonio [55]. Sulle ragioni della sua sacramentalità si dilunga più dell'autore della *Summa Sententiarum*, ma la trattazione è ancora poco sviluppata e sempre imperniata sul fatto di costituire il segno dell'unione tra Cristo e la Chiesa [56]. Tuttavia l'inclusione del matrimonio tra i sacramenti della nuova legge permetterà poi ai grandi scolastici, specie san Tommaso, di illustrarne più approfonditamente la sacramentalità.

5.2 La sacramentalità del matrimonio nel Magistero della Chiesa

La sacramentalità del matrimonio è insegnata dal Magistero in primo luogo quando espone la dottrina sul numero

[52] Il titolo del trattato VII è *De sacramento coniugii* (col. 154).

[53] « Bonum nuptiarum tripartitum est: fides, proles, sacramentum. (...); in sacramento [attenditur] ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri coniugatur. Et attende quod tertium bonum ideo vocatur sacramentum, quia signum est sacrae rei, hoc est inseparabilis coniunctionis quae est inter Christum et Ecclesiam » (cap. IV, col. 157).

[54] « Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa exsistat »: *Sententiae*, IV, d. 1, cap. 4: ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1981[3], II, p. 233.

[55] « Iam ad sacramenta novae Legis accedamus: quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictionis, id est eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium »: *ibid.*, IV, d. 2, cap. 1, p. 239.

[56] « Constat igitur rem bonam esse matrimonium. Alioquin non esset sacramentum: sacramentum enim sacrum signum est »: *ibid.*, IV, d. 26, cap. 5, p. 419. « Cum igitur coniugium sacramentum sit, et sacrum signum est et sacrae rei, scilicet coniunctionis Christi et Ecclesiae, sicut ait Apostolus »: *ibid.*, IV, d. 26, cap. 6, p. 419.

settenario dei sacramenti. A questo riguardo vanno citati tre documenti di concili ecumenici: 1) la professione di fede prescritta da Clemente IV (a. 1267) e da Gregorio X (a. 1272) all'imperatore orientale Michele VIII Paleologo, in vista dell'unione con la Chiesa romana, che questi accettò in pieno, tramite i suoi legati, davanti al II concilio di Lione (a. 1274) [57]; 2) la bolla di unione degli Armeni del concilio di Firenze (a. 1439) [58]; 3) il primo dei canoni del concilio di Trento sui sacramenti in generale, pubblicati nella sessione 7 [59].

Nella succitata bolla del concilio di Firenze, dopo la dottrina della Chiesa romana sui sacramenti in generale, viene proposta quella su ognuno di essi e riguardo al matrimonio si afferma: « Settimo è il sacramento del matrimonio, il quale è segno dell'unione di Cristo e della Chiesa, come dice l'Apostolo: "Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa" (Ef 5,32) » [60]. Ulteriori chiarimenti sulla sacramentalità del matrimonio non sono forniti da questo concilio.

Il concilio di Trento, dopo la menzione del matrimonio nell'elenco dei sacramenti, allarga l'insegnamento su di esso nel decreto dogmatico pubblicato nella sessione 24. Di nuovo viene definito che esso è uno dei sette sacramenti della nuova legge istituito da Cristo e che conferisce la grazia [61].

[57] Cfr. Mansi 24, coll. 56-49.70-74. « Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptisma, de quo dictum est supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos; aliud est paenitentia, aliud Eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio, quae secundum doctrinam beati Iacobi infirmantibus adhibetur » (Dz.-Sch., n. 860).

[58] « Novae Legis septem sunt sacramenta: videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, paenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium »: Bolla *Exsultate Deo*, 22 novembre 1439, Dz.-Sch., n. 1310.

[59] « Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, paenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere e proprie sacramentum: anathema sit »: Conc. Trid., *Can. 1 de sacramentis in genere*, Dz.-Sch., n. 1601.

[60] Dz.-Sch., n. 1327. La traduzione italiana è tratta da *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 1.

[61] « Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit »: *Can. 1 de sacramento matrimonii*, Dz.-Sch., n. 1801.

La definizione tridentina tiene conto soprattutto dell'errore di Lutero, seguito dagli altri riformatori protestanti, secondo cui il sacramento del matrimonio non è istituito da Dio, ma è una invenzione introdotta dagli uomini nella Chiesa [62]. Egli ammetteva che esso è figura di Cristo e della Chiesa, ma, poiché non trovava nella Scrittura una promessa di grazia riferita al matrimonio, ne rifiutava la sacramentalità, benché ne ammettesse la santità in quanto stato di vita creato e voluto da Dio all'origine del genere umano. Secondo lui il matrimonio è qualcosa di esterno, di mondano, come lo sono il vestito, il cibo, la casa; appartenente perciò alla competenza del principe civile, non della Chiesa, se non nel senso che i pastori possono consigliare i fedeli sui loro conflitti di coscienza in materia di vita coniugale. I Padri del concilio di Trento vollero perciò definire esplicitamente: il matrimonio è sacramento in senso proprio, è stato istituito da Cristo e conferisce la grazia [63].

Trento inoltre spiega che questo era l'insegnamento della tradizione universale della Chiesa e che la sacramentalità del matrimonio, la sua superiorità rispetto ai matrimoni anteriori alla nuova legge, sta nel conferire la grazia *per*

[62] Lutero formulò questa sua tesi per la prima volta nel *De captivitate Babylonica*, dell'anno 1520, e poi la mantenne senza ripensamenti. Per un'esposizione del pensiero di Lutero concernente la sacramentalità del matrimonio, cfr. C. Marucci, *Matrimonio e divorzio nella teologia di Martin Lutero*, in G. Lorizio - V. Scippa (a cura di), *Ecclesiae Sacramentum*, Studi in onore di P. Alfredo Marranzini, D'Auria, Napoli 1986, pp. 37-54; E. Tejero, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1971, pp. 223-231, che estende lo studio a Calvino e Melantone.

[63] Il primo progetto del 1° canone sottoposto ai Padri conciliari, il 20 luglio 1563, diceva: « Si quis dixerit, matrimonium non esse verum sacramentum legis evangelicae divinitus institutum, sed ab hominibus in ecclesiam inventum: anathema sit »: *Concilium Tridentium. Diariorum, actorum, epistolarum nova collectio*, Societas Goerresiana, Herder, Friburgi Br. 1965, vol. IX, p. 639. Il cardinale di Lorena propose che si dicesse *proprie unum ex septem sacramentis legis evangelicae* (cfr. *ibid.*, p. 642); e l'arcivescovo di Otranto che si aggiungesse *matrimonium esse a Christo institutum et conferre gratiam* (cfr. *ibid.*, p. 644). Entrambe le proposte furono largamente condivise dai Padri e così nella successiva stesura dei canoni, dopo la discussione in aula tra il 24 e il 31 luglio, il canone prese la forma definitiva (cfr. *ibid.*, p. 682), tranne l'aggiunta della parola *Domino* dopo *Christo* fatta nell'ultima stesura (cfr. *ibid.*, pp. 889 e 967). Cfr. J. B. Sequeira, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?* (diss.), Cerf, Paris 1985, pp. 179-181.

Christum[64]. Il senso del *per Christum* è spiegato poche righe prima: la grazia sacramentale del matrimonio l'ha meritata per noi lo stesso Cristo[65]. La grazia scaturita dalla Passione redentrice di Cristo giunge ai coniugi cristiani attraverso il matrimonio, che perciò si manifesta come sacramento.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sintetizza così la fede cattolica sulla sacramentalità del matrimonio: « Questa grazia del Matrimonio cristiano è un frutto della Croce di Cristo, sorgente di ogni vita cristiana. (...) Il Matrimonio cristiano diventa, a sua volta, segno efficace, sacramento dell'alleanza di Cristo e della Chiesa. Poiché ne significa e ne comunica la grazia, il matrimonio fra battezzati è un vero sacramento della Nuova Alleanza » (nn. 1615 e 1617).

5.3 La sacramentalità legata al battesimo degli sposi

Se è dogma di fede che il matrimonio sia uno dei sette sacramenti della nuova legge e se è anche vero che il matrimonio esiste dal principio del genere umano, essendo una realtà dell'ordine della creazione, sorge naturale l'interrogativo: quale matrimonio è sacramento? Certamente non lo è quello tra i non cristiani. E il matrimonio cristiano? La domanda sembra ben precisa, e invece non lo è sufficientemente. Da cosa dipende che un matrimonio sia cristiano in ordine a stabilirne la sacramentalità? Dal fatto che sia celebrato con un rito liturgico o dal fatto che i due sposi siano cristiani? Proprio quest'ultima condizione è quella decisiva, e l'interrogativo va formulato in questo modo: ogni matrimonio tra battezzati è sacramento? La risposta è affermativa. La storia della

[64] « Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praeest: merito inter Novae Legis sacramenta annumerandum sancti Patres nostri, Concilia et universalis Ecclesiae traditio semper docuerunt »: *Doctrina de sacramento matrimonii*, Dz.-Sch., n. 1800.

[65] « Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit » (Dz.-Sch., n. 1799).

questione e gli interventi del Magistero in proposito aiuteranno a comprendere i diversi elementi che vi intervengono e, al tempo stesso, serviranno a meglio approfondire teologicamente l'inserimento del matrimonio nel mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa.

5.3.1 Controversia, nei secoli XIV-XIX, sull'esistenza o meno di veri matrimoni non sacramentali tra battezzati

È stato il B. Duns Scoto (1265-1308), con il suo concetto di sacramentalità riguardo al matrimonio come qualcosa di aggiunto al contratto matrimoniale, a porre per primo le basi teoriche perché lui e altri teologi in seguito accettassero che potesse esistere tra battezzati un vero matrimonio non sacramento [66]. Concretamente, le persone che non sono in grado di esprimere il consenso matrimoniale con proprie parole possono contrarre vero matrimonio, inteso come contratto, ma esso non è sacramento; è il caso dei muti e di coloro che si sposano tramite procuratore [67].

Due secoli dopo, Tommaso di Vio, cardinale Gaetano, aderì alla tesi di Duns Scoto [68]. Ma fu soprattutto Melchiorre Cano (1509-1560) a dare una nuova forma alla teoria che separava il sacramento dal contratto matrimoniale. Di fronte ai riformatori protestanti, che negavano la sacramentalità del matrimonio considerandolo una *res profana*, pensò di trovarne la difesa ponendo la sacramentalità nella forma sacra

[66] « Aliud est matrimonium, et aliud contractus matrimonii, et aliud Sacramentum Matrimonii. Matrimonium est illa obligatio mutua, vel vinculum (...). Contractus autem est ille actus mutuus voluntatum (...) Sacramentum est signum efficax gratiae concomitans actum illum »: *In Sent.* IV, d. 26, q. un., n. 16: *Opera omnia*, vol. IX, p. 597, Georg Olms, Hildesheim 1968, riproduzione anastatica dell'edizione Lugdunense dell'anno 1639. La sacramentalità è vista da Duns Scoto soltanto nel *fieri* del matrimonio.

[67] Cfr. *Reportata parisiensia* IV, d. 28, q. un., nn. 22-23: *Opera omnia*, vol. XI/2, *op. cit.*, p. 790.

[68] Il Gaetano nega che il matrimonio contratto per procuratore sia sacramento, perché il soggetto non è presente per poter ricevere la grazia. Anche lui come Scoto riduce la sacramentalità al *fieri* del matrimonio, all'atto di contrarre (cfr. *De Sacramento Matrimonii triplex quaesitum*, q. 1, II, in *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, t. XII, ed. Leonina, Romae 1906, p. 370).

della celebrazione mediante intervento del ministro della Chiesa [69], cosicché, a suo avviso, la forma del sacramento consisterebbe nelle parole sacre del sacerdote che benedice le nozze. Pertanto egli aderisce esplicitamente alle opinioni di Scoto e del Gaetano sulla non sacramentalità dei matrimoni tra i muti o contratti mediante procuratore [70].

Contro Melchiorre Cano, la dottrina della inseparabilità fra contratto matrimoniale e sacramento trovò un deciso assertore in san Roberto Bellarmino (1542-1621). Egli vede la sacramentalità del matrimonio non solo nel suo atto costitutivo ma anche in quanto realtà permanente, in modo analogo a ciò che accade nell'Eucaristia [71]. Egli spiega che Cristo non istituì questo sacramento stabilendo un nuovo segno sacramentale, ma elevando il contratto matrimoniale in uso tra gli uomini alla dignità di sacramento, attribuendo a esso un nuovo significato e la promessa di grazia [72]. Perciò le parole degli sposi cristiani, che manifestano il consenso, hanno una forza diversa rispetto a quelle degli sposi pagani, poiché il loro significato viene ampliato, significando una unione non solo dei corpi ma anche delle loro anime, simile a quella tra Cristo e la Chiesa, e inoltre santificando gli stessi sposi; possono dunque ben considerarsi come parole sacre [73].

La teoria della separabilità fra contratto matrimoniale e sacramento trovò accoglienza, nei secoli XVII e XVIII, in un consistente numero di teologi soprattutto riguardo ad al-

[69] « Sacramenta proprie dicta sacrae sunt religionis ceremoniae. Sacrorum enim usus ad religionem, qua Deum colimus, pertinet. Quocirca Sacramentum opus est religionis. (...) Cum igitur matrimonium solis verbis viri et feminae civiliter profaneque contractum, licet rei sacrae signaculum sit, non sit tamen opus religionis sacrum, certe non est proprie Sacramentum »: *De locis theologicis*, lib. VIII, cap. V, n. 11: *Opera*, vol. II, Forzani, Romae 1890, p. 104.

[70] Cfr. *ibid.*, n. 10, pp. 102-103.

[71] « Coniugii sacramentum duobus modis considerari potest. Uno modo, dum fit. Altero modo, dum permanet postquam factum est. Est enim Matrimonium simile Eucharistiae, quae non solum dum fit, sed etiam dum permanet, sacramentum est: dum enim coniuges vivunt, semper eorum societas sacramentum est Christi et Ecclesiae »: *De Controversiis Christianae fidei*, vol. III: *De Matrimonii Sacramento*, apud Ios. Giuliano, Neapoli 1857, lib. I, contr. II, cap. VI, p. 790. Queste parole sono state poi approvate e fatte proprie da Pio XI nella enciclica *Casti connubii* (cfr. AAS, 22 [1930], p. 583).

[72] Cfr. *De Matrimonii Sacramento, op. cit.*, lib. I, contr. II, cap. VI, p. 791.

[73] Cfr. *ibid.*, cap. VIII, p. 793.

tre due categorie, a loro parere, di matrimoni validi non sacramentali tra battezzati: il matrimonio che si contrae con intenzione contraria al sacramento e quello della coppia di coniugi che, essendosi sposati quando ancora non erano cristiani, ricevono poi il battesimo [74]. Erano casi poco o nulla considerati dai teologi medievali, ma ben reali in quei secoli: il primo si poteva verificare tra i protestanti, a causa della loro negazione della sacramentalità del matrimonio; il secondo era frequente nei nuovi territori di evangelizzazione in America e nell'estremo Oriente.

Fu particolarmente dibattuta la possibilità o meno di fermare l'intenzione di chi si sposa al solo contratto matrimoniale, escludendone la sacramentalità. Secondo Gonet, poiché Cristo, elevando il matrimonio a sacramento, non gli tolse il suo carattere di contratto naturale e civile, colui che esprime il suo consenso matrimoniale, ma non vuole il sacramento, si sposa realmente, ma il suo matrimonio non è sacramento [75]. Altri teologi aggiunsero un'altra ragione desunta dall'analogia col battesimo: come l'abluzione fisica esisteva anteriormente al suo uso in questo sacramento, cioè prima dell'istituzione fatta da Cristo, e può realizzarsi senza alcuna intenzione battesimale, allo stesso modo il contratto del matrimonio è anteriore al suo essere sacramento e può darsi, senza di esso, a seconda dell'intenzione dei contraenti [76].

L'impossibilità di disgiungere mediante l'intenzione il contratto dal sacramento fu bene studiata da Pietro di Ledesma (†1616), il quale si muove sulla stessa linea del Bellarmino. L'istituzione di Cristo — spiega — unendo per sé due cose — il contratto e il sacramento — che per natura non sono unite necessariamente, impedisce che l'intenzione del ministro possa separarle, in modo analogo a come, con la sua vo-

[74] Sostenitori di queste teorie furono Martino Bonacina (1585-1631), Giovanni Battista Gonet (1616-1681), i cosiddetti Salmanticensi, Carlo Billuart (1685-1757), ed altri.

[75] Cfr. I. B. Gonet, *Manuale Thomisticum*, tomus VI, tract. VII, Lugduni 1680, pp. 577-578.

[76] Cfr. M. Bonacina, *Tractatus de Magno Matrimonii Sacramento*, q. 2, punct. 5, Mediolani 1617, p. 53; Salmanticenses, *Cursus Theologiae Moralis*, Tract. IX, Dub. III, Venetiis 1764, n. 78; C. Billuart, *Cursus Theologiae*, tom. X, dissert. 1, art. V, Parisiis 1895, p. 99.

lontà istitutrice, Cristo ha unito in ogni sacramento due cose che per loro natura non sono necessariamente unite, cioè l'essere segno e l'essere strumento efficace della grazia, sicché la volontà del ministro non può arrestarsi alla realizzazione del segno, escludendone l'efficacia [77]. Ledesma considera anche il caso d'ignoranza o di errore circa la sacramentalità del matrimonio. È sufficiente che colui che è affetto da tale errore intenda fare ciò che fanno gli altri uomini, quando si sposano nell'ambito della Chiesa: tale intenzione include la volontà sacramentale [78].

La ragione addotta da diversi autori in favore della separabilità — così come può esservi l'abluzione senza battesimo, allo stesso modo può anche esistere il contratto matrimoniale senza il sacramento — trovò risposta in Anton Zallinger (1735-1813), canonista tedesco: Cristo non istituì qualsiasi abluzione come sacramento del battesimo, ma un'abluzione sacra, così come viene fatta nella Chiesa unitamente alle parole della forma; al contrario elevò ogni contratto matrimoniale tra i fedeli alla dignità di sacramento; perciò l'intenzione battesimale deve includere necessariamente il voler fare un'abluzione sacra, mentre l'intenzione generale di contrarre matrimonio è sufficiente perché si realizzi il sacramento, a prescindere da qualsiasi riferimento a riti sacri [79].

Per quanto riguarda la natura sacramentale del matrimonio della coppia di coniugi che, essendosi sposati quando ancora non erano cristiani, poi ricevono il battesimo, gli autori che sostenevano la separabilità fra contratto e sacramento

[77] Cfr. *Tractatus de Magno Matrimonii Sacramento*, q. XLII, Venetiis 1595, pp. 67-68.

[78] « In illo casu si ille habeat intentionem faciendi quod faciunt alii homines in ecclesia, sine dubio videtur habere rationem sacramenti, quamvis ipse existimet, quod non est aliquid divinum, et supernaturale in matrimonio, et quamvis putet, quod non est adiuncta aliqua ratio supernaturalis ipsi matrimonio, nam illa intentio qua intendit facere quod videt alios facere in ecclesia, satis est ad rationem sacramenti » (*ibid.*, p. 68).

[79] « Christus non quamvis ablutionem pro Baptismo instituit, ac pro signo mortis et resurrectionis suae esse voluit, sed sacram, qualis fit in Ecclesia: ergo concipi potest, quomodo ablutio profana aut indifferens per intentionem determinari, ut sacra debeat. At vero quivis validus contractus matrimonii inter fideles initus sacram significationem ex Christi institutione habet; neque etiam in eo implicita illa generalis deficit, ut declaratum est »: *Institutiones iuris ecclesiastici maximi privati ordine decretalium*, Lib. 4, t. 1, n. 21, Romae 1823, p. 18.

e riducevano la sacramentalità esclusivamente all'atto costitutivo del coniugio propendevano per la risposta negativa, poiché logicamente non vedevano come si potesse creare di nuovo un coniugio ormai esistente.

San Roberto Bellarmino, d'accordo con la sua spiegazione della sacramentalità del matrimonio, afferma che tali matrimoni sono dei veri sacramenti [80]. Secondo il santo, tale era la sentenza comune dei teologi al suo tempo [81], ma non mancano richiami anche a teologi del secolo XV come Tommaso d'Argentina e Pietro della Palude [82]. La prassi della Chiesa favorisce questa sentenza, perché sia in quei secoli sia prima e dopo, fino ai nostri giorni, non è stato mai chiesto ai coniugati che si battezzano di risposarsi davanti alla Chiesa, essi non vengono obbligati a rinnovare il loro consenso matrimoniale.

5.3.2 I pronunciamenti del Magistero sull'inseparabilità fra contratto e sacramento nel matrimonio tra battezzati

I lavori conciliari di Trento fecero eco al dibattito suscitato dalle teorie di Scoto, Gaetano e Cano. In quel momento la questione non andava oltre una disputa fra teologi, sicché i Padri conciliari nel loro insieme, coerentemente con la loro decisione generale di non dirimere le questioni controverse fra i teologi cattolici, ma di badare soprattutto a difendere la dottrina cattolica dagli errori dei protestanti, non favorirono l'una o l'altra sentenza nei due momenti in cui

[80] Per una più ampia informazione sulle diverse risposte dei teologi, cfr. P. Adnès, *De matrimonio infidelium qui convertuntur*, in « Periodica », 67 (1978), pp. 73-80; A. Miralles, *Il battesimo e la sacramentalità del matrimonio*, in « Anthropotes », 2 (1986), pp. 168-173; L. Ligier, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 144-149.

[81] Cfr. *De Matrimonii Sacramento*, *op. cit.*, lib. I, contr. II, cap. V, p. 789.

[82] Cfr. Thomas ab Argentina, *Commentaria in IV Libros Sententiarum*, IV, d. 39, q. 1, apud A. Orerium, Genuae 1585, fol. 172rA; Petrus de Palude, *In 4um Sententiarum*, d. 26, q. 4, a. 3, ad 5, apud F. Regnault, Parisiis 1514, fol. 142rA. Dopo san Roberto Bellarmino va citato soprattutto Thomas Sanchez, *Disputationes de Sancto Matrimonii Sacramento*, t. 1, lib. II, disp. IX, n. 6, apud Iuntas, Venetiis 1625, p. 138B.

affiorò la questione: cioè riguardo al primo canone dogmatico [83] e riguardo all'introduzione dell'obbligo di osservare *ad validitatem* la cosiddetta forma canonica al fine d'impedire i matrimoni clandestini [84].

Nei tre secoli successivi al concilio di Trento il contesto teologico si modificò profondamente. La separabilità fra contratto e sacramento divenne argomento addotto spesso per difendere la competenza del potere civile in questioni matrimoniali fino a quel momento riservate all'autorità ecclesiastica. La Chiesa dovette difendere l'inseparabilità soprattutto contro il regalismo e la secolarizzazione generata dall'illuminismo.

Il regalismo, specie nei secoli XVII e XVIII, cercò di giustificare gli interventi legislativi e giudiziali dello Stato riguardo al matrimonio, distinguendo tra il contratto come realtà naturale e politica, la cui disciplina sarebbe competenza del potere civile, e il sacramento come realtà religiosa, su cui sa-

[83] Il vescovo di Parigi, seguito dai vescovi di Arras e di Nîmes, propose che si dicesse che è sacramento il matrimonio *dei cristiani* (cfr. *Concilium Tridentium. Diariorum, actorum, epistolarum nova collectio*, *op. cit.*, vol. IX, pp. 658, 661, 667). Lo stesso vescovo di Arras proponeva anche la variante *inter Christianos et fideles* (cfr. p. 661); parimenti il vescovo di Montefiascone proponeva di dire *inter christifideles* (cfr. p. 662). Vi si oppose il padre generale dei domenicani, adducendo che, secondo alcuni dottori, non ogni matrimonio dei cristiani è sacramento, come è il caso del matrimonio contratto mediante procuratore, il quale è vero matrimonio ma non sacramento (cfr. p. 678). Di conseguenza, il canone non fu modificato.

[84] La proibizione dei matrimoni clandestini decretata dal concilio Lateranense IV (cfr. 1.II.3.d) si era rivelata insufficiente e la maggioranza dei Padri tridentini non vedeva altra soluzione che invalidare tali matrimoni; si pose tuttavia la questione se ciò rientrasse nella competenza della Chiesa, poiché riguardava la validità di un sacramento. Diversi Padri, per giustificare che ciò era possibile, fondavano il loro discorso sulla separabilità fra contratto e sacramento, altri invece non la accettavano; prevalse però l'idea di introdurre l'obbligatorietà della forma canonica dichiarando inabili a contrarre matrimonio coloro che tentassero di farlo non rispettando la forma canonica, senza alcun riferimento alla possibilità o meno di veri matrimoni non sacramentali tra i cristiani; cfr. E. Tejero, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, *op. cit.*, pp. 353-356; C. Caffarra, *Le mariage, réalité de la création et le mariage, sacrement*, in Commission théologique Internationale, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 236-240; A. Duval, *Le concile de Trente et la distinction entre le contrat et le sacrement du mariage*, in « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », 65 [1981], pp. 286-294; J. B. Sequeira, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*, *op. cit.*, pp. 193-217.

rebbe la Chiesa ad avere la competenza [85]. In questo modo la realtà sacramentale veniva quasi identificata con le solennità esterne della celebrazione delle nozze.

Alle idee regaliste si aggiunsero quelle dell'illuminismo, che contribuì decisivamente alla progressiva secolarizzazione delle leggi sul matrimonio. In Francia, dopo la Rivoluzione, la Costituzione del 3-14 settembre 1791 introdusse la norma secondo cui la legge considerava il matrimonio unicamente come contratto civile e ne stabiliva la forma civile di celebrazione davanti al pubblico ufficiale. Il Codice civile del 1804 riproponeva la stessa normativa, la quale durante il secolo XIX fu introdotta nella legislazione di molte nazioni [86].

Un primo anticipo della risposta del Magistero lo si trova nella lettera di Pio VI (a. 1788) al vescovo di Motula, nel Regno di Napoli: tutte le cause riguardanti i matrimoni dei battezzati sono di competenza della Chiesa, « perché il contratto matrimoniale è in verità e propriamente uno tra i sette sacramenti della legge evangelica » [87]. Il sacramento non viene considerato come qualcosa di sopraggiunto al contratto, bensì come lo stesso contratto elevato a sacramento.

Fu Pio IX a dare una risposta diretta e precisa alla questione. Nella lettera del 1852, al re Vittorio Emanuele, egli affronta il tema collegando la dottrina dell'inseparabilità al dogma della sacramentalità del matrimonio: « È dogma di fede essere stato elevato il matrimonio da N. S. G. C. alla dignità di Sacramento, ed è dottrina della Chiesa cattolica che il Sacramento non è una qualità accidentale aggiunta al contratto, ma è di essenza al matrimonio stesso, cosicché l'unione coniugale tra i cristiani non è legittima, se non nel matrimonio Sacramento, fuori del quale non vi è che un pretto concubinato » [88].

[85] Per la conoscenza delle tesi regaliste in questa materia, cfr. J. F. Muñoz García, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII y XVIII*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982, pp. 397-424; J. B. Sequeira, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*, *op. cit.*, pp. 274-289; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, *op. cit.*, pp. 327-334.

[86] Sulla crescente secolarizzazione del matrimonio, cfr. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, *op. cit.*, pp. 375-409.

[87] Ep. *Deessemus nobis*, 16 settembre 1788, Dz.-Sch., n. 2598.

[88] Lettera al re Vittorio Emanuele, 9 settembre 1852: *Pii IX Acta*, p. I, vol. II, pp. 295-296.

La stessa dottrina fu riproposta da Pio IX nel concistoro del 27 settembre di quel medesimo anno [89].

Finalmente la questione trovò una precisa e ampia risposta nell'enciclica *Arcanum* (10 febbraio 1880) di Leone XIII. Per respingere l'errore dei regalisti, Leone XIII riaffermava la dottrina dell'inseparabilità fra contratto e sacramento fondandola su due verità: 1) il Signore elevò alla dignità di sacramento lo stesso matrimonio, cioè il contratto [90]; 2) il matrimonio è sacramento perché è un segno sacro che produce la grazia e rende l'immagine delle mistiche nozze di Cristo con la Chiesa, le quali appunto sono raffigurate dal vincolo coniugale, che non è altro se non il matrimonio medesimo [91]. La conclusione viene espressa in modo indubbio: la legittima unione coniugale fra i cristiani è in sé e di per sé sacramento, il quale non è come un ornato aggiunto al contratto o una proprietà estrinseca che possa separarsi dal contratto ad arbitrio dell'uomo [92].

Le ragioni a sostegno di questa verità vanno ben oltre la difesa della dottrina cattolica di fronte alle pretese del regalismo di sottrarre le cause matrimoniali dalla competenza della Chiesa. Esse non appaiono circoscritte entro i limiti degli er-

[89] « Cum nemo ex Catholicis ignoret, aut ignorare possit, matrimonium esse vere, et proprie unum ex septem Evangelicae legis Sacramentis a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit Sacramentum; atque idcirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris praeter sacramentum coniunctionem, etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde a coniugali foedere Sacramentum separari numquam posse »: Allocuzione *Acerbissimum*, 27 settembre 1852: *Pii IX Acta*, p. I, vol. I, pp. 392-393; le parole centrali sono citate presso Dz.-Sch., n. 2991.

[90] « Non potest huiusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit, in matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus iure » (Dz.-Sch., n. 3145).

[91] « Huc accedit, quod ob hanc causam matrimonium est sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma et figura illo ipso exprimitur summae coniunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se conligantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium » (Dz.-Sch., n. 3146).

[92] « Itaque apparet, omne inter christianos iustum coniugium in se et per se esse sacramentum: nihilque magis abhorrere a veritate, quam esse sacramentum decus quoddam adiunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disiungi ac disparari hominum arbitratu queat » (*ibidem*).

rori che si vogliono respingere, ma attingono immediatamente il loro valore dal dogma della sacramentalità del matrimonio. Infatti sia Pio VI sia Pio IX sia Leone XIII insegnano l'inseparabilità tra contratto e sacramento come conseguenza immediata del fatto che il matrimonio è sacramento. Leone XIII spiega inoltre che i due aspetti non sono dissociabili, perché appunto Cristo elevò il contratto alla dignità di sacramento. E c'è di più, poiché il matrimonio, ossia il vincolo che unisce i coniugi, è segno permanente dell'unione nuziale tra Cristo e la Chiesa.

L'insegnamento indubbio di Leone XIII fece dissolvere il dibattito in campo cattolico. A tale insegnamento si adeguò il Codice di Diritto Canonico del 1917 [93] e se ne fece eco Pio XI nell'enciclica *Casti connubii* [94]. Altri interventi del Magistero riguardano il nuovo dibattito sulla questione in seguito al concilio Vaticano II.

5.3.3 Il dibattito riaperto negli ultimi decenni

Nel documento in cui il concilio Vaticano II tratta ampiamente del matrimonio, il capitolo su matrimonio e famiglia della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, il tema dell'inseparabilità fra contratto e sacramento, o quello equivalente dell'esistenza o meno di veri matrimoni non sacramentali fra battezzati non viene affrontato. Ma già in quegli anni, e soprattutto dalla fine degli anni '60, una nuova sfida pastorale ha dato luogo a un nuovo dibattito, molto acceso fino alla pubblicazione dell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), e attualmente non ancora spento [95].

[93] « Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum » (can. 1012 § 2).

[94] Cfr. Dz.-Sch., n. 3713.

[95] Un'ampia informazione su questo dibattito e sulle sue implicazioni teologiche e pastorali la si può trovare in: T. Rincón Pérez, *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, in « Ius Canonicum », XIX-38 (1979), pp. 77-158; G. B. Guzzetti, *Il nesso contratto-sacramento nel matrimonio dei battezzati in un recente dibattito*, in « La Scuola Cattolica », 110 (1982), pp. 211-253; D. Baudot, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement du mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Università Gregoriana, Roma 1987.

Tale sfida è costituita dal crescente numero di battezzati cattolici che, pur distinguendosi dagli apostati, in pratica si manifestano non credenti. Alcuni di loro, per una mira di autenticità, rifiutano di sposarsi davanti alla Chiesa e si uniscono soltanto civilmente, ma desiderano un certo riconoscimento da parte della comunità ecclesiale della legittimità almeno umana della loro unione. Altri si uniscono solo civilmente senza tuttavia rifiutare la prospettiva del matrimonio davanti alla Chiesa, ma in futuro, perché non si sentono ancora maturi per un simile impegno. Al loro atteggiamento corrisponde anche quello di taluni pastori, o semplicemente studiosi, i quali propongono in questi casi una pastorale di astensione dalla celebrazione sacramentale del matrimonio e di riconoscimento del valore pienamente umano dell'unione civile, oppure la celebrazione a tappe, di cui la prima sarebbe l'unione civile per culminare, dopo un cammino di preparazione, nella celebrazione del matrimonio sacramentale.

Il dibattito ha riproposto, in veste più o meno nuova, gli argomenti emersi nella precedente controversia tra i secoli XIV e XIX, ma ha dischiuso anche delle nuove prospettive. Tuttavia una difficoltà preliminare si ergeva davanti a coloro che proponevano il riconoscimento dell'unione civile dei cosiddetti cattolici non credenti come vero matrimonio, benché non sacramentale: tale proposta urtava con l'insegnamento di Pio IX, Leone XIII e Pio XI sull'inseparabilità fra contratto e sacramento. Si è cercato di ovviare ad esso relativizzandone la portata dottrinale, che resterebbe circoscritta alla condanna degli errori del regalismo, senza pretendere con ciò di chiudere il secolare dibattito fra i teologi cattolici. A questo proposito è necessario tuttavia ribadire la constatazione fatta in precedenza: le ragioni addotte dai Pontefici a sostegno dell'inseparabilità vanno ben oltre la difesa della dottrina cattolica di fronte alle pretese del regalismo di sottrarre le cause matrimoniali dalla competenza della Chiesa. Esse attingono immediatamente la loro forza dal dogma della sacramentalità del matrimonio. La dottrina è data in termini universali, non di semplice risposta a errori di quel tempo.

Agli argomenti già dibattuti nei secoli scorsi altri se ne sono aggiunti, anzi sono divenuti prevalenti. In primo luogo,

quelli che riguardano il rapporto tra fede e sacramento del matrimonio: secondo la maggioranza dei sostenitori della nuova proposta pastorale, i cattolici non credenti non sarebbero in grado di celebrare un matrimonio sacramentale perché la fede è costitutiva del sacramento; senza di essa il sacramento non esiste. Il modo di sviluppare il ragionamento varia a seconda degli autori, da una spiegazione più moderata secondo cui l'assenza di fede costituirebbe come un ostacolo che impedisce al battesimo di sviluppare la sua virtù trasformativa della realtà umana dell'amore coniugale in sacramento [96], alla spiegazione più radicale che identifica nella fede l'elemento discriminante tra il matrimonio-realtà naturale e il matrimonio-sacramento e le assegna il ruolo di elemento costitutivo del sacramento [97].

Anche l'intenzione di realizzare il sacramento, che secondo la teologia classica dell'inseparabilità fra contratto e sacramento è implicita nella volontà di sposarsi come fanno tutti, sarebbe necessariamente condizionata — secondo alcuni fautori della nuova proposta pastorale — dalla mancanza di fede degli sposi: se l'intenzione non scaturisce dalla fede, il matrimonio non può essere segno di fede come è essenziale a tutti i sacramenti [98]; oppure — secondo un altro modo di argomentare — se il matrimonio, come realtà umana, come impegno cioè di uomini e di donne adulti, suppone una lucidità, una coscienza e libertà senza le quali non vi è contratto, il matrimonio come gesto di fede suppone altrettanta coscienza di questa fede e lucidità sul rapporto personale con Gesù Cristo, libertà di scelta e di adesione; altrimenti non è più gesto di fede [99].

[96] Cfr. J.-M. Aubert, *Foi et sacrement dans le mariage. A propos du mariage de baptisés incroyants*, in « La Maison-Dieu », 104 (1970), p. 140.

[97] Cfr. L.-M. Chauvet, *Le mariage, un sacrement pas comme les autres*, in « La Maison-Dieu », 127 (1976), pp. 104-105; R. Didier, *Mariage, baptême et foi*, *ibid.*, p. 122; H. Denis (a cura di), *Le mariage, un sacrement pour les croyants?*, Cerf, Paris 1990, p. 175.

[98] Cfr. J. Manzanares, *Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?*, in « Periodica », 67 (1978), pp. 63-64.

[99] Cfr. H. Denis (a cura di), *Le mariage, un sacrement pour les croyants?*, *op. cit.*, p. 170.

Alcuni autori insistono attualmente su un argomento già addotto nel dibattito dei secoli scorsi. I doni di Dio non sono alienanti. Se arricchiscono il matrimonio con la sua grazia, non tolgono però alla volontà dell'uomo e della donna il potere naturale di unirsi in matrimonio. Tale unione è legittima se è conforme alle esigenze della coscienza etica; è valida se è riconosciuta dalla famiglia e dall'ambiente sociale secondo i costumi della società in cui si vive; è santa e benedetta da Dio se è contratta onestamente [100]. In un modo o nell'altro è invocato il principio della legittima autonomia delle realtà terrene, le quali non perdono la loro consistenza naturale con l'arricchimento apportato dalla grazia.

Tutti questi argomenti hanno trovato risposta da parte di altri autori [101]. La prossima suddivisione del capitolo ci permetterà di approfondire tali risposte e l'intera questione; prima però esamineremo i recenti interventi del Magistero a tal riguardo.

5.3.4 I successivi interventi del Magistero

I problemi pastorali dei cattolici che si univano solo civilmente e dei cosiddetti battezzati non credenti sono stati ampiamente trattati nel Sinodo dei Vescovi del 1980 e il dibattito teologico che si protraeva da oltre un decennio vi ha trovato vasta eco. L'esortazione apostolica postsinodale *Familiaris consortio*, pubblicata un anno dopo, ha riconfermato la dottrina della inseparabilità, ponendone alla base il sacramento del battesimo. Il Papa ricorda che « la Chiesa ha solennemente insegnato e insegna che il matrimonio dei battezzati è uno dei sette sacramenti della Nuova Alleanza » (FC, n. 13). La ragione di tale sacramentalità è il battesimo dei

[100] Cfr. J. Moingt, *Le mariage des Chrétiens. Autonomie et mission*, in « Recherches de Sciences Religieuses », 62 (1974), p. 111.

[101] I succitati studi di Rincón Pérez, Guzzetti e Baudot, oltre ad informare ampiamente sul dibattito, forniscono anche risposte adeguate alle ragioni addotte per il riconoscimento come vero matrimonio dell'unione civile dei cattolici e per la proibizione ai cosiddetti battezzati non credenti di poter celebrare un vero matrimonio sacramento.

due che si sposano: « Infatti, mediante il battesimo, l'uomo e la donna sono definitivamente inseriti nella Nuova ed Eterna Alleanza, nell'Alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa. Ed è in ragione di questo indistruttibile inserimento che l'intima comunità di vita e di amore coniugale, fondata dal Creatore, viene elevata e assunta nella carità sponsale del Cristo, sostenuta e arricchita dalla sua forza redentrice » (FC, n. 13).

Quando poi, nella sezione dedicata alla pastorale familiare, sono considerati i casi dei battezzati non credenti (n. 68) e dei cattolici uniti col solo matrimonio civile (n. 82), i criteri di azione pastorale corrispondono appieno alla dottrina dell'inseparabilità tra il patto coniugale e il sacramento [102].

Molte delle proposte di nuovi criteri pastorali finalizzati a non ammettere i cosiddetti battezzati non credenti alla celebrazione del matrimonio davanti alla Chiesa proponevano esplicitamente la modifica, anzi la soppressione del can. 1012 § 2 del CIC del 1917 [103], tenendo conto che si era nella fase di revisione del Codice di Diritto Canonico. La proposta fu varie volte vagliata in seno alla Pontificia Commissione per la riforma del Codice, la quale decise di mantenere inalterato il testo codiciale del 1917, perché esprimeva una dottrina tradizionale ripetutamente dichiarata dal Magistero Pontificio e che a ragione può essere ritenuta come dottrina cattolica, teologicamente certa [104]. Perciò nel Codice del 1983 il suddetto paragrafo è stato recepito senza alcuna modifica, costituendo il can. 1055 § 2. La stessa dottrina si esprime anche nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali promulgato nel 1990 [105].

[102] Questi casi saranno considerati più avanti rispettivamente in 8.1 e in 11.2.4.

[103] « Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum ».

[104] Cfr. « Communicationes », 15 (1983), p. 222; D. Baudot, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement du mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, *op. cit.*, pp. 319-322.

[105] « Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum » (CCEO, can. 776 § 2).

Bibliografia

Baudot D., *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement du mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Università Gregoriana, Roma 1987; Bruns B., *Das Ehe-Sacramentum bei Augustinus*, in « Augustiniana », 38 (1988), pp. 205-256; Caffarra C., *Le mariage, réalité de la création et le mariage, sacrement*, in Commission théologique Internationale, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-la-Neuve 1979, pp. 218-310; Dacquino P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Ldc, Torino-Leumann 1984; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Cerf, Paris 1987; Guzzetti G. B., *Il nesso contratto-sacramento nel matrimonio dei battezzati in un recente dibattito*, in « La Scuola Cattolica », 110 (1982), pp. 211-253; Ligier L., *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova, Roma 1988; Muñoz García J. F., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII y XVIII*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982; Rincón Pérez T., *Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos*, in « Ius Canonicum », XIX-38 (1979), pp. 77-158; Tejero E., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1971; Tettamanzi D., *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di sant'Ambrogio*, in « La Scuola Cattolica », 102 (1974), pp. 451-474; Vogt H. J., *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, in K. Richter (a cura di), *Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?*, Herder, Freiburg 1989, pp. 119-132.

6

INSERIMENTO DEL MATRIMONIO NEL MISTERO DELL'UNIONE TRA CRISTO E LA CHIESA

Finora abbiamo visto, nella rivelazione trasmessa nella Chiesa, il fondamento del dogma della sacramentalità del matrimonio, la quale si concreta nella partecipazione del matrimonio cristiano all'alleanza sponsale tra Cristo e la Chiesa, costituendone anche l'immagine visibile. Cercheremo ora di approfondire questo punto.

Il concilio Vaticano II, nell'insegnare la natura sacramentale del matrimonio cristiano, ripropone la dottrina del concilio di Trento, secondo cui esso è fonte di grazia per gli sposi, ma non si ferma qui, ossia al dono di grazia, bensì mostra agli sposi che è Cristo stesso il dono che ricevono: Egli vuole rimanere con loro perfezionando l'amore che li unisce reciprocamente, anzi assumendolo nell'amore divino. « Come un tempo Dio venne incontro al suo popolo con un patto di amore e fedeltà [1], così ora il Salvatore degli uomini e Sposo della Chiesa [2] viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché come Egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per essa [3], così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione. L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dall'azione salvifica della Chiesa, perché i coniugi, in maniera efficace, siano condotti a Dio e siano aiutati e raf-

[1] Cfr. Os 2; Ger 3,6-13; Ez 16 e 23; Is 54.

[2] Cfr. Mt 9,15; Mc 2,19-20; Lc 5,34-35; Gv 3,29; 2Cor 11,2; Ef 5,27; Ap 19,7-8; 21,2.9.

[3] Cfr. Ef 5,25.

forzati nella sublime missione di padre e madre » (GS, n. 48b).

L'amore di Cristo verso la Chiesa è più che paradigmatico per l'amore coniugale: infatti ne diviene il modello perché lo configura a sé, trasformandolo dall'interno. E così il matrimonio « è l'immagine e la partecipazione del patto d'amore del Cristo e della Chiesa » (GS, n. 48d). Non solo immagine, ma anche partecipazione, come insegna la *Lumen gentium* [4] e come si deduce dalla lettera agli Efesini. In ciò consiste la sacramentalità del matrimonio, la quale nasce dal fatto che i due sposi sono battezzati.

6.1 Il battesimo quale fondamento dell'inserimento del matrimonio nell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa

6.1.1 Definitivamente appartenenti mediante il battesimo al mistero di Cristo e della Chiesa, gli sposi vi s'inseriscono in quanto coppia

Giovanni Paolo II, nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, spiega la sacramentalità del matrimonio indicando che l'inserimento degli sposi nell'alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa è già avvenuto nel battesimo e quindi, perché battezzati, cioè inseriti nel mistero di Cristo e della Chiesa, la loro unione coniugale viene anch'essa assunta nella carità sponsale di Gesù Cristo [5]. La sacramentalità del matrimonio

[4] « Coniuges christiani, virtute matrimonii sacramenti, quo mysterium unitatis et fecundi amoris inter Christum et Ecclesiam significant atque participant (cfr. Eph. 5,32) (...) » (LG, n. 11b). La Relazione sulla penultima stesura della Costituzione (3 luglio 1964) sottolineava che volutamente s'intendeva parlare di partecipazione: « *Matrimonium* non tantum unionem Christi cum Ecclesia repraesentat, sed etiam participat »: *Acta Synodalia*, vol. III, pars I, p. 197.

[5] « Accogliendo e meditando fedelmente la parola di Dio, la Chiesa ha solennemente insegnato ed insegna che il matrimonio dei battezzati è uno dei sette sacramenti della Nuova Alleanza. Infatti, mediante il battesimo, l'uomo e la donna sono definitivamente inseriti nella Nuova ed Eterna Alleanza, nell'Alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa. Ed è in ragione di questo indistruttibile inserimento che l'intima comunità di vita e di amore coniugale, fondata dal Creatore, viene elevata e assunta nella carità sponsale del Cristo, sostenuta ed arricchita dalla sua forza redentrice » (FC, n. 13).

cristiano è presentata come conseguenza ineluttabile della condizione di battezzati degli sposi. Il Signore viene incontro a loro ed essi non possono sottrarsi a Lui, dal momento che gli appartengono, inseriti come sono nella sua alleanza sponsale con la Chiesa.

L'unione tra Cristo e la Chiesa, secondo la rivelazione, è di natura sponsale: è un legame annodato mediante un'alleanza, costituito pertanto di amore e libertà e, al contempo, radicato nel fatto di formare un solo corpo, poiché la Chiesa è il corpo di Cristo [6]. Con questo si afferma ben più della semplice concordia tra i membri di un corpo sociale: il riferimento è al corpo reale, personale di Gesù Cristo [7], perché nel suo corpo sulla croce è dove si crea l'uomo nuovo [8], donde nasce la Chiesa formata dal costato di Cristo, nuovo Adamo [9]. Ciò si è potuto realizzare perché Gesù Cristo è il Verbo incarnato che ha assunto una vera natura umana, con un corpo come il nostro, nel quale ha poi sofferto la sua passione e morte e col quale, ormai glorioso, è risuscitato e siede alla destra di Dio Padre. Il mistero di Cristo e della Chiesa è un mistero di alleanza e di unione corporale; possiede dunque una struttura sponsale.

La coppia cristiana di marito e moglie è *in quanto tale* coppia introdotta nel mistero del processo salvifico che unisce Cristo e la Chiesa, dal momento che i due sposi appartengono al mistero per mezzo del loro battesimo. Questo sacramento, che ognuno dei coniugi ha ricevuto separatamente, estende la sua efficacia sulla comunità coniugale che essi creano col loro consenso matrimoniale e la perfeziona spiritualmente, facendola diventare anche immagine visibile del mistero a cui partecipa. « La loro reciproca appartenenza è la rappresentazione reale, per il tramite del segno sacramenta-

[6] Cfr. Ef 1,23; Col 1,24.

[7] Cfr. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1948², pp. 209-212; H. Schlier, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1976², p. 392.

[8] « (...) per creare in se stesso [in Cristo], dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce » (Ef 2,15-16).

[9] « Dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa » (SC, n. 5b).

le, del rapporto stesso di Cristo con la Chiesa. Gli sposi sono pertanto il richiamo permanente per la Chiesa di ciò che è accaduto sulla Croce » (FC, n. 13). La conclusione del loro patto coniugale è segno dell'alleanza sancita sulla Croce ed è da essa vivificata; inoltre la comunità sponsale che ne consegue continua a essere segno e partecipazione del misterioso rapporto di Cristo con la Chiesa. La sacramentalità interessa sia il farsi del matrimonio — l'alleanza — sia il suo permanere; si può perciò ben dire che il matrimonio è sacramento permanente analogamente — non identicamente — all'Eucaristia [10].

L'appartenenza dei cristiani in forza del battesimo al mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa è evidenziata dalla Lettera agli Efesini: in ogni battesimo si attua il dono di sé fatto da Cristo sulla Croce in favore della Chiesa per santificarla: « (...) Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata » (Ef 5,25-27). « L'amore sponsale di Cristo si riferisce ad essa, alla Chiesa, ogni qualvolta una persona singola riceve in essa la purificazione fondamentale per mezzo del battesimo. Chi riceve il battesimo, in virtù dell'amore redentore di Cristo, diviene al tempo stesso partecipe del suo amore sponsale verso la Chiesa » [11]. Il battezzato in qualche modo diviene tramite di tale amore di Cristo, perché dispieghi la sua efficacia sulla Chiesa quale sua sposa [12].

Quando un uomo e una donna si sposano, benché la loro unione sia prodotta dalla loro libera volontà, cioè dal reci-

[10] Si è visto sopra (cfr. 5.3.1) come Pio XI, nell'enciclica *Casti connubii*, affermi tale analogia, citando san Roberto Bellarmino.

[11] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, p. 357.

[12] Già san Giovanni Crisostomo spiegava questo ai catecumeni che si accingevano a ricevere il battesimo: per loro sarebbe stato come la celebrazione di nozze spirituali. Il tema è continuamente presente nella prima delle catechesi battesimali inedite pubblicate da Wenger (cfr. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, A. Wenger [a cura di], SC 50bis, pp. 108-118), e riappare nella VI catechesi, n. 24 (cfr. *ibid.*, p. 227). Si veda anche la III catechesi della serie Papadopoulos-Kerameus (cfr. Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*, A. Piédagnel - L. Doutreleau [a cura di], SC 366, pp. 213-219.235).

proco dono di sé, ciononostante è propriamente Dio stesso a unirli [13]; essi si inseriscono nell'originale piano divino sul matrimonio. Secondo tale piano, il matrimonio non resta realtà esclusiva dell'ordine della creazione, ma si innesta in quello della redenzione fino al punto da diventare segno e particella del processo salvifico di formazione della Chiesa quale corpo e sposa di Cristo, suo Capo e Sposo. Ora è Cristo, il Figlio di Dio incarnato, quale capo del corpo a cui appartengono a unirli. Ciascuno dei due sposi in forza del battesimo appartiene a Cristo e, quando si donano l'uno all'altro, diventano al contempo regalo di Cristo che dona l'uomo alla donna e la donna all'uomo [14]. Continua a verificarsi che il sacramento è atto di Cristo, senza togliere nulla — anzi potenziandolo, come vedremo in seguito — al pieno senso umano del dono reciproco di sé. Perciò il concilio Vaticano II giustamente insegna che « il Salvatore degli uomini e Sposo della Chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio » (GS, n. 48b).

In ogni sacramento, in quanto è azione di Cristo, agisce la potenza dello Spirito Santo (cfr. CCC, nn. 1084, 1127). Ciò si verifica anche nel matrimonio, e non solo nella conclusione dell'alleanza coniugale (il *fieri* del matrimonio), ma anche nel suo essere sacramento permanente. Poiché Cristo « rimane con loro [coi coniugi cristiani] perché come Egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per essa, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione » (GS, n. 48b), la loro comunità coniugale è comunità di vita nello Spirito, a meno che essi non diventino per il peccato membra inerti del corpo di Cristo, vitalmente staccati da esso. Il perfezionamento che ricevono gli sposi consegue dal dono dello Spirito [15].

Da tutto ciò appare estremamente coerente con l'economia divina della redenzione il fatto che il matrimonio sacramentale sia l'unica comunità coniugale possibile alla coppia di battezzati. Il loro amore sponsale e la loro unione coniu-

[13] Cfr. 2.3.5.

[14] Cfr. C. Rocchetta, *Il matrimonio come sacramento. « Status quaestionis ». Prospettive teologiche*, in « Ricerche teologiche », 4 (1993), p. 26.

[15] Cfr. sotto: 6.3.

gale non possono assolutamente discorrere al margine del mistero dell'amore e dell'unione di Cristo con la Chiesa, sua sposa. Due battezzati che intendono unirsi in matrimonio non hanno davanti a sé due possibilità di scelta: matrimonio della creazione oppure matrimonio della redenzione. Sarebbe come se rimanesse loro sempre aperta la porta verso un puro ordine della creazione; ciò è impossibile.

6.1.2 Creazione e redenzione: il matrimonio nella storia della salvezza

La possibilità per i battezzati di un vero matrimonio non sacramento rimanda alla questione di fondo del rapporto tra creazione e redenzione e, più in concreto, all'interrogativo su come vada collocato il matrimonio nella storia della salvezza. Il matrimonio non sacramento è una scelta reale per un uomo e una donna, entrambi battezzati, che si sposano? In altre parole, possono essi dar luogo al fatto umano della comunità coniugale come pienamente consistente nell'ordine della creazione, al di fuori però dell'ordine della redenzione in cui sono inseriti in forza del battesimo?

Il primo aspetto da chiarire riguarda il rapporto tra creazione e redenzione. Un testo del *Catechismo della Chiesa Cattolica* e un altro del concilio Vaticano II forniscono dei chiarimenti sul tema, la cui adeguata trattazione spetta comunque a un altro capitolo della teologia diverso dal trattato sul sacramento del matrimonio. « La creazione è il *fondamento* di "tutti i progetti salvifici di Dio", "l'inizio della storia della salvezza" [16], che culmina in Cristo. Inversamente, il Mistero di Cristo è la luce decisiva sul mistero della creazione: rivela il fine in vista del quale, "in principio, Dio creò il cielo e la terra" (Gn 1,1): dalle origini, Dio pensava alla gloria della nuova creazione in Cristo (cfr. Rm 8,18-23) » (CCC, n. 280). Ciò che riguarda la creazione in generale, va affermato in particolare rispetto all'uomo: « In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uo-

[16] Congregazione per il Clero, *Direttorio catechistico generale*, n. 51.

mo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione » (GS, n. 22a). La creazione non orientata a Cristo, alla ricapitolazione in lui di tutte le cose (cfr. Ef 1,10), rimane una possibilità di fatto non realizzata. Possibilità vera, in quanto la salvezza in Cristo è gratuita rispetto alla natura umana, ma, secondo l'eterno decreto divino, possibilità non reale.

Il matrimonio appartiene alla creazione « da principio ». L'eterno Padre, d'accordo col suo liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, per cui « ha decretato di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina » (LG, n. 2), creò i nostri progenitori Adamo ed Eva nello stato di giustizia e santità originali (cfr. CCC, n. 375). Attraverso di loro l'invisibile vita divina alla quale partecipavano era resa in qualche modo visibile nel mondo. L'unione coniugale sarebbe divenuta il mezzo di trasmissione non solo della vita fisica, ma anche dell'innocenza e della santità originarie; il matrimonio, dunque, era parte integrante del disegno salvifico primordiale [17]. L'amore reciproco dell'uomo e della donna, che si sarebbe espresso attraverso i loro corpi diventando anche amore fecondo, reso visibile nei figli, era « un'immagine dell'amore assoluto e indefettibile con cui Dio ama l'uomo » (CCC, n. 1604). Si può parlare perciò di una certa sacramentalità primordiale del matrimonio [18].

La caduta originale modificò profondamente lo statuto del matrimonio, che non fu più mezzo di trasmissione di innocenza e santità, e inoltre impallidì l'immagine dell'amore creatore di Dio riflessa nell'amore coniugale. Il rapporto del matrimonio col disegno divino di salvezza rimaneva assai scemato. Continuava a essere mezzo di propagazione della vita umana e perciò incluso nel disegno divino di salvezza, ma la vita umana aveva una condizione ben diversa da quella iniziale.

[17] Cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, pp. 91 e 373-375.
[18] Cfr. M. J. Scheeben, *I Misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1949, pp. 442-443.

Gesù, nel richiamarsi al matrimonio « da principio » (cfr. Mt 19,4-6), fa intendere che nel nuovo ordine della redenzione esso mantiene i suoi valori nativi. Così come la creazione da principio è orientata alla salvezza in Cristo, anche il matrimonio riceve un uguale orientamento. Ef 5,22-32 mostra che il matrimonio nella Chiesa fa parte in modo specifico dell'opera della redenzione, la quale ha una dimensione essenzialmente sponsale. Le coppie di sposi cristiani partecipano a questo mistero sponsale e ne sono segno.

L'ordine della creazione non scorre parallelamente all'ordine della redenzione, quasi permettesse indistintamente dei passaggi da un ordine all'altro. Il battezzato peccatore — perfino infedele o apostata — non esce dall'ordine della redenzione per ripiombare in quello della creazione; e nessun uomo si trova nel puro ordine della creazione, quasi estraneo alla redenzione. L'inserimento per mezzo del battesimo nella nuova alleanza — definitiva — di Dio col suo popolo non permette al cristiano di stabilire una sua alleanza coniugale prescindendo dalla sua appartenenza alla nuova alleanza in Cristo, alleanza di natura sponsale. Può essere infedele ad essa, ma non ha la possibilità di avere un rapporto di non alleanza con Dio.

Il fatto che i nubendi cristiani non abbiano la possibilità di stabilire una comunità coniugale non inserita nell'alleanza sponsale tra Cristo e la Chiesa, al margine della loro condizione di battezzati, non costituisce un'indebita costrizione contraria alla loro libertà di coscienza. Anche sul piano naturale esistono simili condizionamenti ineluttabili; basti pensare che ciascuno di noi non può fare a meno del fatto di essere figlio dei propri genitori, e ciò non reca danno né oscura la nostra dignità di essere liberi. Sul piano soprannaturale ciò si verifica in modo ancora più radicale: il rigenerato per mezzo del battesimo è segnato per sempre dal carattere sacramentale e porta nella sua anima i lineamenti che lo designano come figlio di Dio in Cristo; egli potrà comportarsi in modo indegno di questa sua condizione, ma non potrà mai cancellare tali lineamenti, come non può eliminare i tratti somatici che lo identificano come figlio dei suoi genitori.

Se ogni battesimo attua l'amore sponsale di Cristo verso

la Chiesa, amore di donazione totale, amore d'alleanza, amore incarnato, e rende colui che lo riceve partecipe del sacerdozio eterno di Cristo, divenendo mezzo di azione di Cristo Sacerdote, allora la coppia di battezzati, nell'unirsi e nel restare uniti in matrimonio, necessariamente trova che la loro comunità di vita e di amore coniugale è introdotta nel mistero dell'unione sponsale di Cristo con la Chiesa e viene modellata secondo tale unione. Perché la loro unione matrimoniale possa restare fuori del mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa, dovrebbero essere cancellati dalle anime degli sposi i loro caratteri battesimali, il che è impossibile.

6.1.3 La sacramentalità del matrimonio in rapporto alla fede

Se la sacramentalità del matrimonio deriva dalla condizione di battezzati degli sposi, quale ruolo vi svolge la fede? Come prima risposta si può ricordare la dottrina generale sulla fede in rapporto ai sacramenti: « I sacramenti (...) non solo suppongono la fede, ma con le parole e le cose sensibili (*verbis et rebus*) la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti della fede » (SC, n. 59a). Come si verifica ciò nel caso del sacramento del matrimonio? Il dibattito attuale sull'esistenza o meno di veri matrimoni non sacramentali tra battezzati si concentra soprattutto sul caso dei cattolici che in pratica si manifestano non credenti [19]. Come può essere espressa una loro fede inesistente? Essi sono capaci di realizzare, con senso pienamente umano, il reciproco dono che costituisce la comunità coniugale; ma per il fatto che sono battezzati, esso è sacramento senza alcuna attività di fede?

In realtà la celebrazione del sacramento del matrimonio è sempre espressione di fede e la suppone; inoltre la nutre e la irrobustisce, a meno che gli sposi non vi frappongano l'ostacolo della non disponibilità a ricevere la grazia sacramentale. Infatti in ogni sacramento vi è un incontro tra fede e annunzio evangelico. Il sacramento suggella l'annunzio

[19] Cfr. 5.3.3.

evangelico, perché per suo mezzo vengono comunicati i beni salvifici annunziati, e dal canto suo la partecipazione al sacramento esprime la fede che accoglie tale annunzio. Il sacramento esprime perciò la fede sia in senso oggettivo (la fede annunziata) sia in senso soggettivo (la fede che accoglie l'annunzio). L'attività di coloro che, in un modo o nell'altro, intervengono nella liturgia dei sacramenti — ministro, soggetto, l'intera comunità — è in se stessa attività credente, espressione viva di fede. La ripetizione meccanica di gesti e di parole è antitetica rispetto a ciò che sono i sacramenti e al loro scopo.

Ecco dunque l'interrogativo: il consenso matrimoniale può essere ripetizione meccanica, vuota, di gesti e di parole? Essendo un atto di reciproca donazione che costituisce una comunità di tutta la vita tra l'uomo e la donna, non può essere parola vuota [20]. Inoltre, poiché manifesta il reciproco dono di sé di due cristiani, esprime *oggettivamente* il mistero sponsale tra Cristo e la Chiesa al quale appartengono, in quanto battezzati, e che assume in sé l'unione che stabiliscono. Costituisce perciò espressione della fede della Chiesa, la quale è sempre fede viva. La Chiesa crede il mistero che i due sposi significano, unendosi in matrimonio, e ne trae forza vitale, vive di esso, perché è il mistero della sua esistenza. Tale vitalità di fede non manca mai nella Chiesa, nella quale vi sono sempre molti fedeli con fede formata dalla carità, che per opera dello Spirito Santo pervade tutte le membra vive del corpo mistico di Cristo. Sotto tale profilo il matrimonio di due cristiani è sempre sacramento della fede.

All'espressione oggettiva del mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa può non corrispondere altrettanta consapevolezza credente da parte di chi si sposa. In questo caso, il contenuto oggettivo di fede espresso dal consenso matri-

[20] Stiamo considerando il caso dei battezzati che veramente vogliono sposarsi, costituendo pertanto una comunità di vita realmente coniugale almeno sul piano umano. Se il loro reciproco dono non corrisponde ai connotati essenziali che caratterizzano il matrimonio « da principio », se non è un dono totale, ma parziale, allora non si unirebbero in matrimonio neanche nell'ipotesi che non fossero battezzati; darebbero luogo a un altro genere di associazione tra uomo e donna, limitata e provvisoria, comunque non coniugale.

moniale è assunto solo parzialmente, e cioè limitatamente agli elementi del matrimonio della creazione. Una simile discordanza tra il contenuto di fede espresso oggettivamente e la sua assunzione parziale sotto il profilo soggettivo impedisce forse che vi sia vero sacramento? Negli altri sacramenti tale discordanza non impedisce la loro valida realizzazione, perché il ministro agisce *in persona Christi et Ecclesiae*, ed è la fede della Chiesa a essere espressa dal gesto e dalle parole sacramentali del ministro. Nel matrimonio, tuttavia, coloro che si sposano agiscono in proprio nome per realizzare il dono di sé; donde la specificità dell'interrogativo in riferimento al matrimonio.

Vi è sempre una certa discordanza, dal momento che soggettivamente gli sposi non riescono mai ad assumere appieno il contenuto di fede espresso oggettivamente dal consenso e creduto dalla Chiesa. Ciò di per sé non pone alcun problema, perché appartiene alla legge del soprannaturale: il mistero cristiano eccede sempre l'accoglienza del credente, il quale è appunto chiamato a una continua crescita nella fede.

Il problema diviene acuto laddove, per quel che riguarda la fede, essa è talmente imperfetta da rendere infruttuoso il sacramento del matrimonio. In questo caso la persona non si trova in grazia di Dio: l'orientamento radicale della sua vita non è verso Dio come fine ultimo; non è la carità a informare le sue disposizioni di spirito. Ciononostante, è ancora possibile il sacramento del matrimonio, in quanto esso è il segno efficace (segno e partecipazione) del mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa. E tale segno è fondamentalmente in forza di ciò che i due sono e diventano: sono due appartenenti, in quanto battezzati, al mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa (unione annodata nel grembo di Maria e nella Croce), che si uniscono (diventano sposi) e restano uniti coniugalmente, mediante un'unione inserita nello stesso mistero. La loro condotta dovrà modellarsi secondo questa realtà come esigenza tra l'altro di autenticità, ma la significazione sacramentale è anteriore alla condotta coniugale.

Se il sacramento del matrimonio fosse *essenzialmente* il sacramento dell'amore coniugale, del comune progetto di vi-

ta, allora senza una fede consapevole del riferimento del loro amore e del loro progetto di vita al mistero di Cristo la sacramentalità resterebbe qualcosa di vuoto, di inerte. In altre parole, se il matrimonio consistesse nell'agire come coniugi e non nel diventare (*in fieri*) ed essere coniugi (*in facto esse*), allora non vi sarebbe sacramento senza il riferimento di tale agire, attraverso l'attività intellettiva e volitiva — l'atto credente — al mistero dell'amore tra Cristo e la Chiesa. Il matrimonio, tuttavia, non è l'amore coniugale, benché lo debba (dovere morale) supporre e ne esiga (dovere pure morale) la cura e lo sviluppo, e i due sposi non sono semplicemente due innamorati. Il matrimonio è l'unione di un uomo e di una donna che costituisce un *consortium totius vitae* ordinato al bene della prole e dei coniugi. È un vincolo di mutua appartenenza e non solo la coincidenza di due volontà in un reciproco affetto. I due formano un'unità che affonda le sue radici nella natura — nella naturale complementarità tra l'uomo e la donna — e viene attuata dalla libertà: unità scaturita da un'alleanza che attua ciò che è radicato nella natura umana. Tale unità viene inserita nel mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa, divenendone una particella, e per ciò stesso esprime tale mistero, ne è il segno. La coppia di sposi diviene segno di questo mistero e partecipa di esso in forza di ciò che loro sono, e anche in forza di ciò che fanno, ma come conseguenza di ciò che sono.

Di qui anche la risposta circa il ruolo della fede nell'intenzione sacramentale. Non occorre necessariamente un'intenzione che implichi un qualcosa in più in aggiunta al consenso che faccia nascere il matrimonio come realtà umana, un sovrappiù dato dalla fede pervenuta a un certo grado di perfezione. Naturalmente è auspicabile, anzi moralmente doveroso, che l'intenzione sia informata dalla fede soggettiva e sia consapevole della sacramentalità del matrimonio, ma non è necessario perché possa nascere il matrimonio sacramento; è sufficiente la sola intenzione di sposarsi come si sposano i cristiani.

Che i sacramenti siano sacramenti della fede significa tra l'altro che la fede diviene particolarmente attiva nella partecipazione ad essi: 1) perché danno o accrescono la grazia, ossia

il principio di vita soprannaturale; 2) perché in quanto segni fanno conoscere l'azione di Cristo in noi ed esigono l'attività della fede che accoglie la notificazione divina; tale attività può mancare da parte del soggetto del sacramento, ma non da parte della Chiesa, per cui il sacramento non diviene mai un segno che non è percepito da nessuno.

Nella celebrazione del matrimonio, l'inserimento dei due sposi in quanto coppia coniugale nel mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa li rende partecipi dei doni sponsali con i quali Cristo ha arricchito la Chiesa, e accresce quindi la loro vita in Cristo. Essi sono toccati dal mistero e orientati verso di esso: perciò la loro fede viene nutrita e irrobustita, perché essa è sempre alla radice di ogni atto soprannaturale. La fede inoltre è resa attiva, affinché attraverso il loro consenso riconoscano il mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa, di cui sono diventati un richiamo permanente.

Se a causa della loro fede difettosa e insufficiente essi appartengono al mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa come membra morte, privi della grazia santificante e della carità, l'inserimento della loro unione coniugale nel mistero di Cristo non li rende partecipi della vita soprannaturale che ne sgorga, ma tale unione significa il mistero e ne diviene partecipe allo stesso modo in cui essi continuano a essere membra del Corpo mistico, pur rimanendo inattiva la loro fede. La loro appartenenza a Cristo diventa un continuo appello alla conversione e, quando essa si sarà verificata ed essi si riconcilieranno con Dio per mezzo del sacramento della penitenza, avverrà anche la reviviscenza del sacramento del matrimonio.

Tutto ciò può forse far pensare a un eccessivo automatismo sacramentale, come se il matrimonio nascesse dal semplice evento del battesimo al margine dell'intenzione dei due che si sposano. In realtà il matrimonio non nasce (e non può nascere) indipendentemente dalla volontà degli sposi, perché è la loro reciproca donazione a farlo nascere. Che poi essa implichi un'intenzione sacramentale senza averne esplicita consapevolezza deriva dalla natura stessa del sacramento del matrimonio.

Non vi è certamente un automatismo totalmente al margi-

ne della volontà degli sposi, ma una certa misura di automatismo la si può riconoscere ed essa fa parte dell'oggettività dell'ordine sacramentale. D'altronde esso non è in contrasto con la libertà umana e la responsabilità che ne nasce. È sufficiente pensare che è proprio della condizione umana il fatto di contrarre dei legami che impegnano la libertà, senza intervento di una propria libera scelta, e ciò è non solo all'origine dell'esistenza — il bambino non sceglie i suoi genitori, né la nazione di appartenenza con i relativi condizionamenti culturali, e molti altri legami — ma anche da adulti nel pieno esercizio della propria libertà: una persona si trova, ad esempio, a essere cognata del marito di sua sorella, trovandosi coinvolta in numerosi impegni indipendentemente da una sua scelta personale, bensì in conseguenza della scelta dei due che si sono sposati. Nel caso del proprio matrimonio, si è ben lungi da tale automatismo, ma la considerazione di tali vicende umane allontana il pericolo di concepire la libertà umana entro schemi disincarnati e idealistici, come principio assoluto, incondizionato, del proprio stato personale.

6.2 Perfezionamento del matrimonio in se stesso e nei suoi fini

Con l'elevazione a sacramento il matrimonio è perfezionato in se stesso, vale a dire quale vincolo tra i coniugi, e nei suoi fini, che acquistano come una nuova dimensione.

6.2.1 Perfezionamento del vincolo coniugale

L'elevazione a sacramento conferisce al vincolo coniugale una solidità tale che esso non possa essere mai sciolto, una volta consumato, per alcun motivo e da alcuna autorità, fino alla morte di uno dei coniugi [21]. Questa è la dottrina cat-

[21] A questo riguardo consideriamo l'indissolubilità del matrimonio solo in quanto basta a evidenziare che la sacramentalità arricchisce il matrimonio nelle sue diverse componenti; lo studio per esteso dell'indissolubilità sarà fatto nella terza parte.

tolica insegnata con estrema chiarezza da Pio XI nell'enciclica *Casti connubii*: « Che se questa fermezza sembra patire qualche eccezione, sebbene rarissima (...) una siffatta eccezione non dipende dalla volontà di uomini, né da qualsiasi potere meramente umano, ma dal diritto divino, di cui unica custode e interprete è la Chiesa di Cristo. Ma una tale facoltà non potrà mai esserci per nessun motivo nel matrimonio cristiano rato e consumato. In questo, infatti, come il nodo coniugale ottiene la piena perfezione, così risplende per volontà di Dio la massima fermezza e indissolubilità tale da non potersi rallentare per nessuna autorità umana » [22]. In seguito Pio XI spiega la ragione ultima di una così forte indissolubilità, il fatto appunto che il matrimonio sia diventato segno dell'unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa: « Che se vogliamo ricercare con riverenza l'intima ragione di questa volontà divina, facilmente la troveremo, venerabili fratelli, in questo mistico significato del matrimonio cristiano, che si verifica con piena perfezione nel matrimonio consumato tra fedeli. Il matrimonio dei cristiani, infatti, secondo la testimonianza dell'Apostolo nella sua lettera (in principio accennata) agli Efesini (Ef 5,32) rappresenta quell'unione perfettissima che corre fra Cristo e la Chiesa (...): la quale unione per nessuna separazione non potrà mai disciogliersi, finché vivrà Cristo e la Chiesa per lui » [23].

Il matrimonio cristiano è segno dell'unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa e nel contempo partecipa, è inserito, nel mistero di tale unione; perciò riceve da essa una particolare stabilità per quanto concerne l'indissolubilità che per sua natura possiede. La consumazione — cioè il divenire una sola carne anche fisicamente — perfeziona la significazione, in quanto mostra che l'unione tra Cristo e la Chiesa è avvenuta in comunanza di natura: Cristo e la Chiesa col mistero dell'incarnazione sono divenuti una sola carne [24]. Come afferma sant'Agostino, il seno della Vergine Maria è il talamo in

[22] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 143; testo latino in Dz.-Sch., n. 3712.
[23] *Ibid.*, n. 144; Dz.-Sch., n. 3712.
[24] Cfr. P. Adnès, *Le Mariage*, Desclée, Tournai 1963, pp. 149-150.

cui Cristo si è unito alla carne umana, come alla sua sposa, divenendo capo della Chiesa [25].

San Tommaso parla a proposito del vincolo coniugale di *res et sacramentum* del matrimonio [26]: *res*, in quanto effetto del segno esteriore (il reciproco consenso esternamente manifestato), e *sacramentum*, perché attraverso di esso è prodotto ed è significato l'effetto ultimo, la grazia sacramentale. Nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* viene insegnata la stessa dottrina; e cioè, che il legame coniugale cristiano è *res et sacramentum* del matrimonio [27].

6.2.2 Perfezionamento dei fini del matrimonio

Il matrimonio, per l'elevazione a sacramento, oltre a essere perfezionato in se stesso quale legame tra i coniugi, acquista una destinazione più alta. Per quanto riguarda il fine della procreazione ed educazione della prole, l'enciclica *Casti connubii* spiega come esso sia perfezionato: « I genitori cristiani intendano inoltre che sono destinati non solo a propagare e conservare in terra il genere umano; anzi non solo a educare comunque dei cultori del vero Dio, ma a dare prole alla Chiesa di Cristo, a procreare concittadini dei santi e familiari di Dio (cfr. Ef 2,19) perché cresca ogni giorno di più il popolo dedicato al culto del nostro Dio e salvatore » [28].

[25] « Si enim sanguinem suum sponsae dederit, non erit qui ducat uxorem. Dominus autem securus moriens, dedit sanguinem suum pro ea quam resurgens haberet, quam sibi iam coniunxerat in utero uirginis. Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis; ubi factus est caput ecclesiae, ille uterus uirginis Mariae thalamus eius »: *In Iohannis Euangelium*, tr. VIII, 4, R. Willems (a cura di), CCL 36, p. 84; cfr. *En. in Ps.* 90, s. II, 5, E. Dekkers - I. Fraipont (a cura di), CCL 39, p. 1270.

[26] « Etiam in hoc sacramento sunt illa tria. Quia *sacramentum tantum* sunt actus exterius apparentes; sed *res et sacramentum* est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus; sed *res ultima contenta* est effectus huius sacramenti; *non contenta* autem est res quam Magister determinat »: *S. Th.* Suppl. q. 42, a. 1, ad 5.

[27] « L'effetto primo e immediato del matrimonio (*res et sacramentum*) non è la grazia soprannaturale stessa, ma il legame coniugale cristiano, una comunione a due tipicamente cristiana perché rappresenta il mistero dell'incarnazione del Cristo e il suo mistero di alleanza » (FC, n. 13).

[28] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 127; testo latino in Dz.-Sch., n. 3705.

La finalità procreativa oltrepassa l'ambito di questo mondo e trova la sua vera ragion d'essere nel fine ultimo soprannaturale a cui sono destinati i figli. Perciò ammoniva il concilio Vaticano II: « Sia chiaro a tutti che la vita dell'uomo e il compito di trasmetterla non sono limitati solo a questo tempo e non si possono commisurare e capire in questo mondo soltanto, ma riguardano sempre il destino eterno degli uomini » (GS, n. 51d).

L'educazione della prole, inscindibilmente unita alla procreazione quale fine del matrimonio, è commisurata anche alla sacramentalità del matrimonio. Condurre la prole alla perfezione propria dell'uomo, allo stato di virtù [29], mira a un traguardo più elevato, quello della perfezione soprannaturale dell'uomo, che include anche il suo sviluppo naturale. San Tommaso pone a confronto, a questo riguardo, i sacramenti dell'ordine e del matrimonio: « Alcuni propagano e conservano la vita spirituale con un ministero unicamente spirituale, e questo spetta al sacramento dell'ordine; altri lo fanno quanto alla vita a un tempo corporale e spirituale e ciò avviene col sacramento del matrimonio, nel quale l'uomo e la donna si uniscono per generare la prole ed educarla al culto di Dio » [30]. L'altezza della meta proietta di riflesso il compito educativo dei genitori a un livello superiore. « Per i genitori cristiani la missione educativa, radicata come si è detto nella loro partecipazione all'opera creatrice di Dio, ha una nuova e specifica sorgente nel sacramento del matrimonio, che li consacra all'educazione propriamente cristiana dei figli, li chiama cioè a partecipare alla stessa autorità e allo stesso amore di Dio Padre e di Cristo Pastore, come pure all'amore materno della Chiesa » (FC, n. 38).

Il bene dei coniugi, il loro mutuo aiuto, anch'esso fine del

[29] « Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est status virtutis »: *S. Th.* Suppl. q. 41, a. 1 c.

[30] « Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; quidam vero secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum »: *Summa contra gentiles*, III, c. 58. Queste parole sono citate nella *Familiaris consortio*, n. 38.

matrimonio, acquista parimenti una più alta destinazione per l'elevazione del matrimonio a sacramento. Esso, come abbiamo visto [31], consiste, da una parte, nella realizzazione effettiva, giorno dopo giorno, del dono reciproco di sé all'altro coniuge, che si traduce nel mutuo aiuto alla crescita nell'amore, e, d'altra parte, nell'opera comune di costruire quotidianamente la comunità famigliare nella quale entrambi guadagnano in umanità. L'elevazione del matrimonio a sacramento conferisce una nuova dimensione alla crescita nell'amore e alla costruzione della comunione famigliare, innalzandole al di sopra dell'orizzonte semplicemente creaturale, per puntare verso il modello dell'unione tra Cristo e la Chiesa. L'amore coniugale è assunto nell'amore divino e risulta radicalmente perfezionato [32]. « La famiglia cristiana è poi chiamata a fare l'esperienza di una nuova e originale comunione, che conferma e perfeziona quella naturale e umana » (FC, n. 21). Il traguardo della vita famigliare cristiana è quello di manifestarsi come « Chiesa domestica » [33], come « una Chiesa in miniatura » (FC, n. 49).

Le espressioni « Chiesa domestica » e « piccola Chiesa » riferite alla famiglia cristiana sono frequenti negli insegnamenti di Giovanni Paolo II, specialmente nella *Familiaris consortio* [34], e già prima il concilio Vaticano II fa intendere quale sia il loro contenuto: « La famiglia cristiana, poiché nasce dal matrimonio, che è l'immagine e la partecipazione del patto d'amore del Cristo e della Chiesa (cfr. Ef 5,32), renderà manifesta a tutti la viva presenza del Salvatore nel mondo e la genuina natura della Chiesa, sia con l'amore, la fecondità generosa, l'unità e la fedeltà degli sposi, sia con l'amorevole cooperazione di tutti i suoi membri » (GS, n. 48d). Nella Chiesa e attraverso la Chiesa si rende visibile la presenza salvifica di Cristo nel mondo e questa realtà si manifesta nella

[31] Cfr. 2.4.2.

[32] La perfezione dell'amore coniugale sarà esaminata in seguito, dopo lo studio della grazia sacramentale del matrimonio.

[33] Cfr. LG, n. 11b. « Una rivelazione e attuazione specifica della comunione ecclesiale è costituita dalla famiglia cristiana, che anche per questo può e deve dirsi "Chiesa domestica" » (FC, n. 21).

[34] Cfr. D. Tettamanzi, *I due saranno una carne sola. Saggi teologici su matrimonio e famiglia*, Ldc, Torino-Leumann 1986, pp. 193-200.

famiglia nata dal matrimonio, cosicché in essa traspare la Chiesa nei suoi tratti essenziali. Naturalmente, se la famiglia cristiana è chiamata « Chiesa in miniatura », ciò non è perché si rispecchi in essa la struttura esterna della Chiesa, ma perché vi si scorge la realtà profonda della Chiesa secondo le formule più essenziali offerte dal concilio Vaticano II: « Il regno di Cristo già presente in mistero » (LG, n. 3); « Un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (LG, n. 4b). L'unità della famiglia, l'amore che ne è l'anima, il servizio alla vita, sono radicati nel mistero di Cristo, e quindi nel mistero della Santissima Trinità [35].

6.3 Perfezionamento dei coniugi attraverso il sacramento del matrimonio

L'elevazione del matrimonio a sacramento non solo fa sì che gli sposi cristiani si trovino immersi in una comunità di vita più salda della comunità coniugale naturale e destinata a fini più alti, ma li perfeziona anche in se stessi in modo mirabile: Gesù Cristo dona loro « la forza e la grazia per vivere il matrimonio nella nuova dimensione del Regno di Dio » (CCC, n. 1615). Consideriamo dunque l'effetto della grazia in questo sacramento.

6.3.1 La grazia sacramentale

La definizione tridentina del matrimonio come sacramento della legge evangelica include il fatto che esso conferisce la grazia [36]; grazia in senso proprio, nel senso che esso san-

[35] Sulla famiglia icona della Trinità, cfr. L. Gendron, *Le foyer chrétien: une église véritable?*, in « Communio » (Fr.), XI-6 (1986), pp. 65-83.

[36] « Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit »: Conc. Tridentino, sess. 24, *can. 1 de sacramento matrimonii*: Dz.-Sch., n. 1801.

tifica i coniugi [37]. L'inserimento della loro unione nel mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa li immerge nella sorgente della grazia. Cristo stesso è donato loro come dono permanente [38]. Infatti, « il dono di Gesù Cristo non si esaurisce nella celebrazione del sacramento del matrimonio, ma accompagna i coniugi lungo tutta la loro esistenza » (FC, n. 56).

L'incontro con Gesù, Cristo e Signore, rende gli sposi partecipi dello Spirito Santo, poiché Cristo risorto è la sorgente del dono dello Spirito, come Egli stesso aveva proclamato: « "Chi ha sete venga a me e beva, chi crede in me. Come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno". Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui; infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato » (Gv 7,37-39). Il Paraclito, essendo l'Amore divino, fa dono agli sposi di una comunione nuova d'amore: « Lo Spirito Santo effuso nella celebrazione sacramentale offre agli sposi cristiani il dono di una comunione nuova, d'amore, che è immagine viva e reale di quella singolarissima unità, che fa della Chiesa l'indivisibile Corpo mistico del Signore Gesù » (FC, n. 19).

Come in ogni sacramento, anche nel matrimonio lo Spirito Santo fa che esso sia memoriale, attualizzazione e profezia, con la specificità propria di questo sacramento: « In quanto memoriale, il sacramento dà loro [agli sposi] la grazia e il dovere di fare memoria delle grandi opere di Dio e di darne testimonianza presso i loro figli; in quanto attualizzazione, dà loro la grazia e il dovere di mettere in opera nel presente, l'uno verso l'altra e verso i figli, le esigenze di un amore che perdona e che redime; in quanto profezia, dà loro la grazia e il dovere di vivere e di testimoniare la speranza del futuro incontro con Cristo » (FC, n. 13).

[37] Cfr. Dz.-Sch., n. 1799.

[38] « Il Salvatore degli uomini e Sposo della Chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro » (GS, n. 48b). Sulla grazia sacramentale nell'insegnamento del concilio di Trento e del concilio Vaticano II, cfr. G. Baldanza, *La grazia del sacramento del matrimonio. Contributo per la riflessione teologica*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1993.

Dio Padre, facendo dono agli sposi del suo Figlio e dello Spirito Santo, li arricchisce anche nel più intimo del loro essere e nelle loro facoltà umane. Infatti mediante la Grazia increata essi ricevono anche la grazia creata: la grazia santificante che avevano ricevuto nel battesimo è accresciuta in loro mediante la specificità propria della grazia sacramentale [39]. Essa è dono che si radica stabilmente e consente loro di progredire ogni giorno nella loro comunione d'amore secondo il modello dell'unione tra Cristo e la Chiesa [40]. Perciò nel concilio Vaticano II si parla di una quasi consacrazione: « I coniugi cristiani sono corroborati e come consacrati (*veluti consecrantur*) [41] da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità del loro stato » (GS, n. 48b). Non si tratta di una consacrazione vera e propria, come quella connessa al carattere sacramentale, ma da intendere nel senso « del singolare influsso che la grazia del sacramento del matrimonio esercita su tutte le realtà della vita coniugale » (FC, n. 33).

La specificità della grazia sacramentale implica una configurazione particolare con Cristo in quanto egli si è donato sponsalmente alla Chiesa. San Tommaso si pone la questione di come possa verificarsi la conformità alla passione di Cristo, poiché il matrimonio anziché sofferenza comporta compiacimento [42], e risponde che proprio questo sacramento configura gli sposi con Cristo in quanto alla carità che lo portò a patire per unire a sé la Chiesa come sposa [43].

[39] « Fonte propria e mezzo originale di santificazione per i coniugi e per la famiglia cristiana è il sacramento del matrimonio, che riprende e specifica la grazia santificatrice del battesimo » (FC, n. 56).

[40] « Il dono dello Spirito è comandamento di vita per gli sposi cristiani, ed insieme stimolante impulso affinché ogni giorno progrediscano verso una sempre più ricca unione tra loro a tutti i livelli — dei corpi, dei caratteri, dei cuori, delle intelligenze e delle volontà, delle anime — rivelando così alla Chiesa e al mondo la nuova comunione d'amore, donata dalla grazia di Cristo » (FC, n. 19).

[41] Cfr. Pio XI, Enc. *Casti connubii*: AAS, 22 (1930), p. 583. Ecco le parole della *Casti connubii* a cui rimanda la *Gaudium et spes*: « Meminerint assidue, se ad sui status officia e dignitatem peculiari veluti consecratos et roboratos esse Sacramento, cuius efficax virtus, quamquam characterem non imprimit, perpetuo tamen perseverat ».

[42] Cfr. *S. Th.* Suppl., q. 42, a. 1, arg. 3.

[43] « Quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ei quantum ad caritatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam coniungenda passus est »: *S. Th.* Suppl., q. 42, a. 1, ad 3.

La perfezione dell'amore coniugale per opera della carità costituisce l'elemento distintivo della grazia sacramentale, e su di esso dovremo tra poco soffermarci; ma anche le altre virtù assumono una colorazione cristica. Perciò il concilio Vaticano II afferma che gli sposi cristiani in forza del sacramento del matrimonio compiono il loro dovere coniugale e familiare « penetrati dallo spirito di Cristo, per mezzo del quale tutta la loro vita è pervasa di fede, speranza e carità » (GS, n. 48b). La vita coniugale richiede la pratica costante di un insieme di virtù, il cui esercizio deve essere guidato dallo stesso spirito di dedizione sponsale proprio di Cristo. Nella *Gaudium et spes* si parla delle virtù teologali e nella *Familiaris consortio* si fa menzione di altri doni: « Li arricchisce [il sacramento del matrimonio] di sapienza, consiglio, fortezza e di ogni altro dono dello Spirito Santo per aiutare i figli nella loro crescita umana e cristiana » (FC, n. 38). Per completare il quadro si può ben dire che la grazia del sacramento rafforza le virtù particolarmente necessarie alla convivenza, come giustamente sottolinea il beato Josemaría Escrivá: « Gli sposi hanno grazia di stato — la grazia del sacramento — per praticare tutte le virtù umane e cristiane della convivenza: la comprensione, il buon umore, la pazienza, il perdono, la delicatezza nel rapporto reciproco »[44].

La grazia sacramentale sana anche le ferite prodotte dal peccato. Per quanto concerne il matrimonio, tali ferite sono costituite dalla durezza di cuore di cui parla Gesù riguardo alla legge mosaica sul ripudio della moglie (cfr. Mc 10,5-9). La durezza di cuore non corrisponde allo stato in cui l'uomo si trovava prima della caduta, ma è la conseguenza del peccato. Il Signore ripristina in tutta la sua forza il disegno originale divino sul matrimonio, dal momento che ristabilisce in qualche modo la situazione interiore dell'uomo in cui si trovava in Adamo, guarendolo dalla durezza del cuore. Il sacramento del matrimonio si affianca all'opera degli altri sacramenti nel dare agli sposi cristiani un cuore nuovo. In questo modo serve di rimedio alla concupiscenza più efficacemente di quanto possa assolvere questo compito il matrimonio

[44] *Colloqui con Mons. Escrivá*, Ares, Milano 1987[5], pp. 167-168.

naturale [45], poiché, conferendo la grazia, dà forza all'anima per assoggettare la concupiscenza; costituisce pertanto, come spiega san Tommaso, un rimedio radicale [46].

6.3.2 Perfezionamento dell'amore coniugale

Secondo il concilio Tridentino, la grazia del matrimonio, oltre che santificare i coniugi, perfeziona il loro amore naturale [47]. Il concilio Vaticano II aggiunge: « Il Signore si è degnato di sanare, perfezionare ed elevare questo amore con uno speciale dono di grazia e carità » (GS, n. 49a). Anzi « l'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo » (GS, n. 48b).

La base per questo insegnamento magisteriale è posta in Ef 5,25.28.33, dove l'amore a cui sono ammoniti i mariti cristiani è presentato in termini di *agápê* [48] e non in termini di *storghê*, che è il vocabolo più in uso al riguardo nel greco non cristiano [49]. L'amore come *agápê*, e più ancora il verbo *agapãn*, è una terminologia caratteristica del vocabolario del NT, che non trova riscontro nell'uso non cristiano [50]. È un amore di preferenza, di profondo rispetto, amore disinteressato e generoso, colmo di attenzioni e di premure [51]. Amare

[45] Cfr. 2.4.3.

[46] « Contra concupiscentiam potest praestari remedium dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice. Et sic remedium praestat matrimonium per gratiam quae in eo datur »: *S. Th.* Suppl. q. 42, a. 3, ad 4.

[47] Cfr. Dz.-Sch., n. 1799.

[48] « *Hoi ándres, agapãte tàs gunaĩkas, kathôs kaì ho Christòs êgápêsen tên ekklêsían* » (Ef 5,25; si vedano anche i vv. 28 e 33). Le stesse parole della prima parte della frase si trovano in Col 3,19.

[49] Cfr. C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, vol. I, ed. italiana a cura di F. L. Viero, Paideia, Brescia 1988, p. 51.

[50] « Praticamente tra i cristiani esiste nella terminologia del NT soltanto l'*agápê*, cioè l'"amore sacro"; ed è quell'"amore" che costruisce la comunità cristiana per cui i cristiani sono a vicenda *agapêtoí*, proprio perché sono per prima cosa *agapêtoí* ed *êgapêménoi* da parte di Dio »: N. M. Loss, *Il tema biblico del Matrimonio*, in A. M. Triacca - G. Pianazzi (a cura di), *Realtà e valori del sacramento del Matrimonio*, *op. cit.*, p. 62.

[51] « Qual è, dunque, il significato di *agápê* nel NT? È un amore quanto mai razionale, poiché implica conoscenza e assennatezza, donde la frequente accezione

di *agápê* sarà sempre partecipare in qualche modo alla carità che è in Cristo [52]. Non è ora il momento di esaminare tutta la ricchezza dell'*agápê*. Basti dire che l'*agápê* di Cristo si è manifestato nella sua donazione sulla croce [53]. L'Apostolo inoltre dedica tutto il capitolo 13 della 1Cor a intessere l'elogio della carità (*agápê*).

Tra gli effetti della grazia sacramentale del matrimonio quello più caratteristico è il perfezionamento dell'amore coniugale. Gli sposi divengono partecipi dell'alleanza tra Cristo e la Chiesa e, quindi, dell'amore di Cristo verso di essa, il quale nasce dall'amore del Figlio per il Padre, ossia dall'unzione dello Spirito Santo che santifica l'umanità di Cristo [54]. Gli sposi sono perciò resi partecipi dello Spirito Santo, il quale come Amore personale del Padre e del Figlio trasfigura il loro amore secondo l'immagine della carità sponsale di Cristo [55]. Pertanto il concilio Vaticano II afferma che l'amore dei coniugi è « reso santo dal sacramento di Cristo (*sacramento Christi sancitus*) » [56].

di "preferenza". Il più delle volte *agapãn* significa "apprezzare", "far gran conto", "tenere in alta stima"; è un amore di profondo rispetto (1Pt 2,17), che spesso si combina con l'ammirazione, tanto da culminare nell'adorazione (...). È comunque un amore disinteressato e generoso, colmo di attenzioni e di premure. È proprio in questo senso che Dio è *agápê* e ch'egli ama l'umanità »: C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, *op. cit.*, pp. 55 e 57.

[52] « Il a surtout l'intérêt sémantique d'entendre sous le même vocable *agapãn*, la dilection des époux, l'attachement du Sauveur pour l'Église, l'amour que tout homme porte à son propre corps et à lui-même. Il n'y a nulle équivoque, car il est précisé que tous ces modes d'affection se retrouvent dans la charité du Christ à l'égard de l'humanité. C'est à dire que les fidèles "saints", consacrés par le baptême (v. 27), ne peuvent aimer et eux-mêmes et leur femme, que d'un amour divin, qui englobe toute autre forme d'attachement. Aimer d'*agápê* sera toujours participer de quelque manière à la charité qui est dans le Christ »: C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, vol. I, Gabalda, Paris 1966[3], p. 286.

[53] « E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei » (Ef 5,25). « Camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore » (Ef 5,2).

[54] Cfr. C. Colombo, *Il Matrimonio Sacramento della Nuova Legge*, in « La Scuola Cattolica », 91 (1963), pp. 15-16.20.

[55] « In continuità col battesimo nell'acqua e nello Spirito, il matrimonio ripropone la legge evangelica dell'amore e col dono dello Spirito la incide a fondo nel cuore dei coniugi cristiani: il loro amore, purificato e salvato, è frutto dello Spirito » (FC, n. 63). Cfr. C. Rocchetta, *Il matrimonio come sacramento. « Status quaestionis ». Prospettive teologiche*, *art. cit.*, p. 29.

[56] Tra i diversi significati di *sancitus* (consacrato, reso santo, ratificato, reso ir-

Se torniamo alle succitate parole di GS (n. 49a), notiamo che il perfezionamento dell'amore coniugale per opera della grazia del sacramento è descritto da tre verbi: sanare, perfezionare ed elevare. Ciò avviene attraverso « uno speciale dono di grazia e carità (*speciali gratiae et caritatis dono*) ». La grazia, che dopo il peccato dei nostri progenitori non è solo elevante ma anche sanante, deve sviluppare rispetto all'amore coniugale una speciale virtù sanante, poiché il peccato originale ha arrecato all'anima una particolare debolezza — poi acuita dalle ferite dei peccati personali — per moderare e indirizzare a più alti fini il piacere sensibile (ferita della concupiscenza) e soprattutto per aderire al vero bene superando l'egoismo, non solo quello più grave perché prevalente, ma anche quello che come scoria si mescola all'amore di vera benevolenza verso la persona amata [57].

Inoltre, la grazia e la carità perfezionano ed elevano l'amore coniugale. Il far menzione della carità significa che l'amore coniugale è perfezionato dall'interno, nella sua ragione di amore. Tuttavia la carità non si sostituisce all'amore coniugale, bensì lo perfeziona. I coniugi cristiani non perdono l'amore coniugale, con tutte le caratteristiche che lo definiscono, per ricevere in sostituzione la carità: questa lo perfeziona, senza distruggerlo nei suoi valori autenticamente umani [58]; gli conferisce, tuttavia, una nuova misura — quella dell'amore di Cristo alla Chiesa — e maggior forza operativa, quella derivante dalla carità verso Dio [59].

revocabile), i successivi schemi che alla fine hanno dato luogo al testo conciliare definitivo portano a concludere che qui esso è usato quello di reso santo, consacrato; cfr. A. Miralles, *Amor y matrimonio en la « Gaudium et spes »*, in « Lateranum », 48 (1982), p. 349.

[57] Cfr. C. Colombo, *Spiritualità della vita familiare*, in T. Goffi (a cura di), *Enciclopedia del matrimonio*, Queriniana, Brescia 1965², p. 720.

[58] La frase di GS (n. 49a) che stiamo analizzando, ha assunto la forma del testo definitivo nel terzo schema: « Hunc amorem Dominus, *speciali* gratiae *et caritatis* dono, *sanare* et elevare dignatus est »: *Acta Synodalia...*, vol. IV, pars VI, p. 476. La Relazione giustificava le modifiche in corsivo: « Ad ostendendam differentiam inter caritatem et amorem humanum et ad exponendos effectus gratiae sanantis et elevantis » (*ibid.*, p. 486). Nell'ultima stesura è stato aggiunto il verbo *perficere*. Per un'informazione più completa delle successive stesure di questo passo conciliare, cfr. A. Miralles, *Amor y matrimonio en la « Gaudium et spes »*, *art. cit.*, pp. 350-351.

[59] Cfr. C. Colombo, *Spiritualità della vita familiare*, *op. cit.*, p. 719.

6.4 Il matrimonio in quanto vocazione

L'inserimento del matrimonio nel mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa dà al matrimonio un senso vocazionale. È legittimo parlare di vocazione rispetto ai cristiani, uomini e donne, sposati? La risposta è decisamente positiva e la legittimazione la troviamo nell'uso che ne fa il concilio Vaticano II [60], anche se prima un simile uso sembrava completamente nuovo [61].

In quale senso è da considerare il vocabolo « vocazione » riferito ai coniugi? Il termine designa la chiamata di Dio, un suo disegno nei confronti di una persona, che riguarda tutta la sua esistenza, tanto nei momenti più rilevanti quanto in quelli quotidiani, facendo confluire su di essa l'aiuto costante della grazia divina, fino al raggiungimento del fine al quale la persona è chiamata, che altro non può essere se non la santità [62].« La vocazione in quanto chiamata di Dio non solo indica la *mèta* del cammino storico di ogni persona umana ma anche la *strada* da percorrere: ogni uomo è chiamato da Dio a vivere una determinata vita, con una vocazione personale irripetibile, che è una determinazione della chiamata generale o comune alla santità, alla grazia e alla gloria » [63].

[60] Sia la Cost. dogmatica *Lumen gentium*: « Ibi coniuges propriam habent vocationem, ut sibi invicem et filiis sint testes fidei et amoris Christi » (n. 35c); sia la Cost. pastorale *Gaudium et spes*: « Ad officia autem huius vocationis christianae constanter exsequenda virtus insignis requiritur » (n. 49b).

[61] Il beato Josemaría Escrivá fornisce al riguardo una precisa testimonianza: « Da quasi quarant'anni — diceva nel 1968 — predico il significato vocazionale del matrimonio. Quante volte ho visto illuminarsi il volto di tanti, uomini e donne, che credendo inconciliabili nella loro vita la dedizione a Dio e un amore umano nobile e puro, mi sentivano dire che il matrimonio è una strada divina sulla terra! »: *Colloqui con Mons. Escrivá, op. cit.*, p. 141. È quanto si afferma in uno dei punti del suo libro *Cammino*, frutto della sua esperienza sacerdotale, la cui prima edizione spagnola risale al 1939: « Ridi perché ti dico che hai "vocazione matrimoniale"? — Ebbene, l'hai: proprio così, vocazione »: J. Escrivá, *Cammino*, Ares, Milano 1993[29], n. 27.

[62] Cfr. J. L. Illanes, *Mondo & santità*, Ares, Milano 1991, pp. 83-87. Più in generale, per una teologia della vocazione, cfr. A. Pigna, *La vocazione: teologia e discernimento*, Teresianum, Roma 1976; A. Bandera, *La vocación cristiana en la Iglesia*, Rialp, Madrid 1988.

[63] F. Ocáriz, *La vocazione all'Opus Dei come vocazione nella Chiesa*, in P. Rodríguez - F. Ocáriz - J. L. Illanes, *L'Opus Dei nella Chiesa. Ecclesiologia, vocazione, secolarità*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 141.

La vocazione, essendo personale, ha una dimensione ecclesiale, perché « piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse » (LG, n. 9a). E poiché « tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo Popolo di Dio » (LG, n. 13a), la vocazione (chiamata di Dio) avviene nella Chiesa e mediante la Chiesa. Perciò la *Lumen gentium* insegna che i coniugi cristiani dispongono di un proprio dono in mezzo al Popolo di Dio [64].

La vocazione coniugale è una specificazione della vocazione cristiana iniziata col battesimo [65]. E non potrebbe essere altrimenti, dal momento che le vocazioni, benché siano personali, coincidono tutte nell'unità del disegno divino di salvezza: « Quelli che egli [Dio] da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli » (Rm 8,29).

Concretamente il fatto che la vocazione coniugale sia una specificazione della vocazione cristiana trova un solido fondamento biblico. Sia sufficiente considerare il fatto che il discorso parenetico della lettera agli Efesini sui rapporti tra i coniugi (Ef 5,21-33), costruito — come abbiamo visto — in termini di agápe, è inserito nel più ampio contesto della condotta cristiana così come si enuncia proprio all'inizio del capitolo IV: « Vi esorto dunque io, prigioniero del Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto » (Ef 4,1). Il fondamento di una così pressante esortazione è la dottrina dei tre primi capitoli, nei quali l'Apostolo ha esposto la sua « comprensione del mistero di Cristo » (Ef 3,4); ed è in Cristo che i fedeli sono stati chiamati da Dio (cfr. Ef 1,11). Questa chiamata, che in Ef 4,1 è considerata soprattutto nel passato, rivolta cioè ai cristiani nel

[64] « Coniuges christiani, virtute matrimonii sacramenti (...) se invicem in vita coniugali necnon prolis susceptione et educatione ad sanctitatem adiuvant, adeoque in suo vitae statu et ordine proprium suum in Populo Dei donum habent » (LG, n. 11b).

[65] « Gli sposi cristiani, dunque, docili alla sua voce, ricordino che la loro vocazione cristiana iniziata col battesimo si è ulteriormente specificata e rafforzata col sacramento del matrimonio » (HV, n. 25).

battesimo [66], in 1Ts 2,12 è intesa come permanente, sempre risuonante nel loro cuore [67]. Essa abbraccia l'intera esistenza, fino al raggiungimento del premio della gloria celeste [68]: è una chiamata che dà senso a tutta la vita, perché le assegna la sua ultima destinazione. La vocazione battesimale è perciò definitiva ed esige dal cristiano una risposta irrevocabile [69].

Ebbene, l'ammonizione dell'Apostolo è esigenza a comportarsi in maniera degna della vocazione ricevuta (Ef 4,1), in maniera degna di Dio che ci chiama (1Ts 2,12). Una tale condotta dev'essere imperniata sulla carità (l'*agápê*). L'intero capitolo quarto della lettera agli Efesini ne sviluppa il tema, che poi è riassunto in modo mirabile all'inizio del capitolo quinto: « Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi (*tékna agapêtá*), e camminate nella carità (*peripateîte en agápêi*), nel modo che anche Cristo vi ha amato (*êgápêsen*) e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore » (Ef 5,1-2) [70]. La vocazione implica una missione, la quale si condensa nel comandamento della carità. In tale contesto l'Apostolo ammonisce i mariti cristiani ad amare (*agapãte*) le loro mogli « come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei » (Ef 5,25). È una concretizzazione per i coniugi della più generale esigenza vocazionale che i battezzati hanno di camminare nella carità secondo l'archetipo dell'amore di Cristo, reso manifesto nel suo sacrificio sulla Croce.

[66] « Vi esorto dunque io, prigioniero del Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto (*tês klêseôs hês eklòthête*) » (Ef 4,1).

[67] « Abbiamo esortato ciascuno di voi, incoraggiandovi e scongiurandovi a comportarvi in maniera degna di quel Dio che vi chiama (*tou kalountos*) al suo regno e alla sua gloria » (1Ts 2,11-12). Cfr. Schlier, *La lettera agli Efesini*, *op. cit.*, p. 284.

[68] « Dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù (*eis tò brabeîon tês ánô klêseôs toũ Theoũ*), in Cristo Gesù » (Fil 3,13-14). Dio chiama dall'alto e verso l'alto, verso il cielo (cfr. G. Greganti, *La vocazione individuale nel Nuovo Testamento. L'uomo di fronte a Dio*, P. U. Lateranense, Roma 1969, pp. 220-221).

[69] Cfr. P. Rodríguez, *Sentido definitivo y irrevocable de la vocación cristiana y de las vocaciones al sacerdocio y al matrimonio*, in « Scripta Theologica », 12 (1980), pp. 196-203.

[70] Una splendida esegesi di questi versetti è offerta da Spicq, *Agapè*, vol. I, *op. cit.*, pp. 281-285.

La strada vocazionale apertasi col battesimo diviene per gli sposi cristiani ulteriormente definita dal sacramento del matrimonio, almeno fino alla morte di uno dei due sposi. La chiamata divina si intreccia con la risposta libera umana che comprende anche le decisioni sul futuro: Dio fa intervenire la libertà dell'uomo non solo nella risposta, ma anche nel processo di formazione della vocazione stessa [71]. Infatti la vocazione matrimoniale, che è conoscibile dagli sposi e che richiede da loro una precisa risposta personale, diviene propriamente tale col matrimonio, col mutuo dono libero di sé, e non prima; e la sua irrevocabilità, benché trovi fondamento nella totalità caratteristica del dono reciproco delle loro persone, ha la sua più profonda radice nel carattere definitivo della vocazione battesimale [72].

Prima che ci si sposi la prospettiva dello stato matrimoniale si presenta come rispondente al disegno di Dio dapprima in termini generici, in quanto la persona percepisce in sé la naturale inclinazione degli uomini e delle donne a unirsi coniugalmente; poi, nella storia personale, si apre il capitolo dell'innamoramento fino alla decisione di sposarsi. Questa storia, giudicata alla luce della fede in Dio e della sua provvidenza sui suoi figli, può indurre a pensare che tale decisione concreta di unirsi in matrimonio corrisponda al disegno divino circa il soggetto di tale decisione. Tuttavia i segni ordinari della volontà divina sono ancora congetturali ed essa non si manifesta come obbligatoria. Tutto ciò finché non si celebra il matrimonio; da quel momento, il disegno divino diventa certo: per i nuovi sposi il cammino della loro vita cristiana che li condurrà nella gloria eterna è ormai determinato dal sacramento del matrimonio, sicura fonte di grazia per loro.

Su questa base siamo in grado di comprendere meglio la conseguenza che la *Gaudium et spes* trae dal fatto che Gesù stesso si dona agli sposi cristiani mediante il sacramento del matrimonio: « L'autentico amore coniugale è assunto nell'a-

[71] Cfr. F. Ocáriz, *La vocazione all'Opus Dei come vocazione nella Chiesa*, *op. cit.*, pp. 149 e 158.

[72] Cfr. P. Rodríguez, *Sentido definitivo y irrevocable de la vocación cristiana y de las vocaciones al sacerdocio y al matrimonio*, *art. cit.*, pp. 204-209.

more divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dall'azione salvifica della Chiesa, perché i coniugi, in maniera efficace, siano condotti a Dio e siano aiutati e rafforzati nella sublime missione di padre e madre » (GS, n. 48b). L'amore coniugale, perfezionato in questo modo, diventa via sicura che conduce a Dio, cioè al fine della vita cristiana, all'unione con Dio. Secondo tale prospettiva la paternità e la maternità diventano un autentico compito (*munus*) da svolgere secondo il disegno divino (approfondiremo questo ultimo punto nella quinta parte).

Non si tratta di semplici principi generali o di enunciazioni generiche, ma di verità dall'immediata incidenza pratica. Il beato Josemaría Escrivá lo esprimeva con particolare chiarezza ed efficacia: « Gli sposi sono chiamati a santificare il loro matrimonio e a santificare se stessi in questa unione. Commetterebbero perciò un grave errore se edificassero la propria condotta spirituale volgendo le spalle alla famiglia o al margine di essa. La vita famigliare, i rapporti coniugali, la cura e l'educazione dei figli, lo sforzo economico per sostenere la famiglia, darle sicurezza e migliorarne le condizioni, i rapporti con gli altri componenti della comunità sociale: sono queste le situazioni umane più comuni che gli sposi cristiani devono soprannaturalizzare » [73].

6.5 Matrimonio e celibato per il regno dei cieli

Il matrimonio come vocazione, i grandi valori di cui è arricchito dalla sua istituzione originaria, che acquistano un'ulteriore perfezione dall'elevazione a sacramento: tutto ciò fa ben comprendere come a ragione la Chiesa, fin dai primi secoli, ne abbia difeso la bontà e attualmente ne esalti « l'altissimo valore sacro » (GS, n. 47c). Nondimeno l'armonica esposizione della dottrina sul matrimonio richiede il contrappunto della sua dimensione temporale e del maggior valore del celibato per il regno dei cieli.

[73] J. Escrivá, *È Gesù che passa. Omelie*, Ares, Milano 1982[3], p. 65.

Il matrimonio appartiene al tempo presente, precedente alla consumazione finale, nella quale non vi sarà più unione coniugale, né trasmissione della vita umana, né arricchimento vicendevole mediante la reciproca donazione della propria mascolinità dell'uomo alla donna e della propria femminilità della donna all'uomo. Le parole di Gesù sono assai chiare al riguardo: « Quando risusciteranno dai morti, infatti, non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli » (Mc 12,25). Giovanni Paolo II commenta così questa frase: essa « indica che c'è una condizione di vita priva di matrimonio in cui l'uomo, maschio e femmina, trova a un tempo la pienezza della donazione personale e dell'intersoggettiva comunione delle persone, grazie alla glorificazione di tutto il suo essere psicosomatico nell'unione perenne con Dio » [74].

Anche nel tempo presente il matrimonio, pur essendo dono e vocazione di Dio per molti nella Chiesa, non lo è per tutti: altri hanno ricevuto un dono ancor più grande, quello del celibato per il regno dei cieli. Proprio nel contesto di difesa degli autentici valori del matrimonio, col richiamo « al principio », il Signore svela ai discepoli che la rinuncia al matrimonio può derivare da più alte motivazioni legate al regno dei cieli, che Egli stesso è venuto a instaurare.

Gesù aveva ribadito il valore originario dell'indissolubilità del matrimonio, che scartava il ricorso al ripudio. I discepoli ne trassero allora una conclusione negativa: « Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi » (Mt 19,10). Essi ragionavano a partire da una visione negativa del matrimonio ripristinato nelle sue esigenze primigenie, e concludevano che era meglio rinunciare ad esso. Gesù svela allora il valore della rinuncia al matrimonio; non ricorre però a un giudizio negativo da attribuire al matrimonio, ma il valore di siffatta rinuncia deriva dal fatto di costituire una scelta « per il regno dei cieli » (Mt 19,12) [75]. Come abbiamo visto (cfr. 1.4-5), la Chiesa già dai primi secoli dovette difendere la bontà del matrimonio anche di fronte

[74] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, p. 293.
[75] Cfr. *ibid.*, p. 294.

a un'errata esaltazione della verginità prodotta dall'aborrimento dell'unione coniugale.

Gesù afferma che la rinuncia al matrimonio — non per una valutazione negativa, come pensavano i discepoli, ma per più alte ragioni — è un dono non concesso a tutti: « Egli rispose loro: "Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso" » (Mt 19,11). Per questo ricorre a un linguaggio forte, dirompente, che potesse aprire la strada ai nuovi criteri di valutazione nella mentalità degli ascoltatori: « Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca » (Mt 19,12). Il termine « eunuco » si riferisce nel linguaggio comune ai difetti fisici che rendono impossibile la procreazione. « Appunto tali difetti spiegano le due prime categorie, quando Gesù parla sia dei difetti congeniti (...), sia dei difetti acquisiti, causati da intervento umano (...). In entrambi i casi si tratta dunque di *uno stato di coazione*, perciò non volontario. Se Cristo, nel suo confronto, parla poi di coloro "che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli" (Mt 19,12), come di una terza categoria, certamente *fa questa distinzione per rilevare* ancor più *il suo carattere volontario e soprannaturale*. Volontario, perché gli appartenenti a questa categoria "*si sono fatti* eunuchi"; soprannaturale, invece, perché l'hanno fatto "per il regno dei cieli" » [76].

Gesù non fornisce ulteriori spiegazioni sulla motivazione soprannaturale — « per il regno dei cieli » [77] —; tuttavia le sue parole diventano particolarmente espressive per il fatto che Egli stesso ha scelto per sé il celibato per il regno [78]. In

[76] *Ibid.*, p. 296; il corsivo è nell'originale.

[77] « Per il regno dei cieli, *dià tên basileían tôn ouranôn* » può avere di per sé senso causale o finale. Il senso causale sembra che debba essere escluso, poiché non è il regno dei cieli a esigere la rinuncia al matrimonio, proprio in un contesto in cui il Signore si richiama ai valori originali del matrimonio. S'impone il senso finale: per lavorare in favore del regno dei cieli; per trovarsi in armonia con la consumazione escatologica del regno, nel quale non vi sarà più il matrimonio; cfr. J. Coppens (a cura di), *Sacerdoce et célibat*, Duculot-Peeters, Gembloux-Louvain 1971, p. 309; L. Legrand, *La dottrina biblica della verginità*, Borla, Torino 1965, pp. 43-52.

[78] Secondo l'interpretazione di alcuni autori, ciò che non tutti sono in grado di

seguito molti discepoli del Signore, già nella primitiva comunità cristiana, scoprono il valore della continenza per il regno dei cieli. San Paolo nel capitolo 7 della prima lettera ai Corinzi si riferisce a questo tema e in modo esplicito al rapporto tra il matrimonio e il celibato o la verginità. « L'Apostolo sottolinea, con grande chiarezza, che la verginità, ossia la continenza volontaria, *deriva esclusivamente da un consiglio e non da un comandamento*: "Quanto alle vergini, non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio". Paolo dà questo consiglio "come uno che ha ottenuto misericordia dal Signore e merita fiducia" (1Cor 7,25) (...), l'Apostolo insegna che la verginità, ossia la continenza volontaria, l'astenersi della giovane dal matrimonio, deriva esclusivamente da un consiglio e che, nelle condizioni opportune, essa è "migliore" del matrimonio. Non vi subentra, invece, in alcun modo la questione del peccato: "Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei libero da donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai peccato; e se la giovane prende marito non fa peccato" (1Cor 7,27-28) (...). Paolo risponde che *qui non entra assolutamente in gioco la questione del peccato. Non* si tratta *del discernimento tra "bene" o "male", ma soltanto tra "bene" o "meglio"* »[79].

A questo punto si pone immediatamente l'interrogativo: perché è meglio non sposarsi e restare continenti? Il Signore aveva detto che la giusta motivazione di questa scelta è il regno dei cieli; Paolo ne chiarisce il contenuto fornendo due motivazioni. La prima è indicata in 1Cor 7,26-31: « Penso

capire (v. 11) non è il « non conviene sposarsi » (v. 10) con le sue autentiche motivazioni, bensì l'insegnamento del Signore che interdice il matrimonio dopo un ripudio (v. 9), per cui la terza categoria di eunuchi sarebbero coloro che hanno ripudiato la moglie per giusta causa, cioè l'adulterio, e non possono prendere un'altra moglie, perché diventerebbero adulteri; cfr. P. Côté, *Les eunuques pour le Royaume (Mt 19,12)*, in « Église et théologie », 17 (1986), pp. 323-332, che ripropone l'interpretazione di J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile, Matthieu 19,3-12 et parallèles*, Desclée de Brouwer, Paris 1959. Che questi uomini separati giustamente dalle loro mogli adultere e moralmente costretti a restare come i celibi siano da annoverare nella terza categoria degli eunuchi per il regno dei cieli, si può ben sostenere; ma che le parole del Signore si riferiscano soltanto ad essi, sembra una restrizione forzata e contraria all'esegesi tradizionale del passo.

[79] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, pp. 321-322; il corsivo è nell'originale.

dunque che sia bene per l'uomo, *a causa della presente necessità*, di rimanere così. Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei libero da donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai peccato. Tuttavia costoro avranno tribolazioni nella carne, e io vorrei risparmiarvele. Questo vi dico, fratelli: *il tempo ormai si è fatto breve*; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno: *perché passa la scena di questo mondo!* » (i corsivi segnalano le motivazioni). Lo sfondo del discorso ha un colore escatologico, ma non l'escatologismo semplicistico secondo il quale si attribuisce a Paolo il convincimento dell'imminente fine del mondo: infatti « la presente necessità (*anánkê*) » è un'espressione comune per indicare le tribolazioni e le sofferenze del tempo presente e non, in senso ristretto, le grandi tribolazioni che precederanno la fine del mondo [80]. Lo stesso Paolo ha cura di precisare il suo pensiero — « Questo vi dico, fratelli... » —: il matrimonio fa parte delle realtà attuali che passano, non di quelle ultime. Il tempo (*kairós*), cioè il tempo definitivo inaugurato da Cristo, si è fatto breve, perché ora, nell'èra della Chiesa, le realtà definitive sono già presenti in germe. Ora il cristiano non deve attaccarsi alle cose che appartengono alla scena di questo mondo, tra cui il matrimonio, benché vi si trovi immerso (continua a usare del mondo, a comprare, a sperimentare gioia e dolore, e anche se sposato, a restare unito al coniuge). Proprio quell'atteggiamento di libertà nei confronti delle cose del tempo presente motiva il consiglio di rimanere volontariamente celibi o nubili, ossia nella condizione che anticipa la risurrezione finale, quando « non prenderanno moglie né marito » (Mc 12,25).

L'altro genere di motivazioni viene fornito da san Paolo nei vv. 32-35: « Io vorrei vedervi senza preoccupazioni: chi

[80] Per l'esegesi di questi versetti, cfr. M. Adinolfi, *Il matrimonio nella libertà dell'etica escatologica di 1Cor 7*, in « Antonianum », 51 (1976), 133-169; L. Legrand, *Saint Paul et le célibat*, *op. cit.*, pp. 319-323; E.-B. Allo, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Gabalda, Paris 1935², pp. 176-181.

non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso! Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito. Questo poi lo dico per il vostro bene, non per gettarvi un laccio, ma per indirizzarvi a ciò che è degno e vi tiene uniti al Signore senza distrazioni ».

L'assenza di preoccupazioni (*amerímnous eînai*) auspicata dall'Apostolo (« Io vorrei vedervi senza preoccupazioni ») non designa un ideale d'insensibilità e di indifferenza, dal momento che subito dopo egli stesso parla di preoccuparsi (*merimnân*) delle cose del Signore [81]. Egli intende mostrare la situazione vantaggiosa di chi non è sposato e può preoccuparsi delle cose del Signore rispetto allo sposato che deve preoccuparsi delle cose del mondo. Come sono da intendersi « le cose del mondo » in contrapposizione alle « cose del Signore »? San Paolo lo chiarisce, aggiungendo « come possa piacere alla moglie, come possa piacere al Signore ». Il verbo *aréskein* (piacere) riveste in san Paolo il senso forte di provocare non un semplice sentimento di soddisfazione, bensì il gradimento per il compimento di ciò che si desidera sia fatto. « Piacere alla moglie » non va inteso in senso romantico, ma nel senso di compiere gli obblighi che spettano al capofamiglia nella vita domestica e coniugale, tra cui s'intende parallelamente il « piacere al marito ». Il celibe e la vergine, invece, possono dedicarsi integralmente alle cose di Cristo, all'edificazione della Chiesa, il che non è possibile a colui/colei che deve prendersi cura delle cose famigliari, pur essendo queste gradite a Dio. La contrapposizione non è dunque tra ciò che è gradito al Signore e ciò che è gradito al mondo, poiché anche il compimento dei doveri coniugali è gradito a Dio, ma tra la dedizione integrale alle cose del Signore e il dedi-

[81] Il verbo *merimnân* nel NT e in particolare nelle lettere paoline viene usato sia nel senso di avere preoccupazioni da evitare sia nel senso positivo di preoccuparsi giustamente, come Paolo per le sue comunità cristiane; cfr. M. Adinolfi, *Motivi parenetici del matrimonio e del celibato in 1Cor 7*, *op. cit.*, pp. 80-82.

carsi alle cose del mondo (le cure famigliari) che impediscono di rendersi disponibile *integralmente* per le cose di Dio, motivo per cui lo sposato « si trova diviso! » [82].

L'Apostolo pone l'accento sull'*integralità* della dedizione a Cristo, come mostra l'espressione « essere santa nel corpo e nello spirito », caratteristico della vergine che si preoccupa delle cose del Signore; essa significa « essere dedicata totalmente » al Signore. La medesima intenzione manifesta l'espressione finale: « tenersi uniti al Signore senza distrazioni » (v. 35).

Va inoltre sottolineato che tutto quanto l'uomo o la donna sposati trovino di personale realizzazione e di arricchimento nel proprio dono di sé nell'amore coniugale, lo trova la persona continente nella dedizione totale al Signore per mezzo del celibato o della verginità. Dio assorbe tutto l'amore della persona continente non solo in ciò che riguarda la totalità dell'amore richiesta dal primo comandamento [83], ma anche nella sua capacità di donarsi totalmente a livello umano attraverso la propria mascolinità o femminilità [84].

Da quanto abbiamo visto si comprende bene quanto il concilio di Trento ha definito: « Se qualcuno dirà che lo stato coniugale è da preferirsi alla verginità o al celibato e che non è cosa migliore e più beata rimanere nella verginità e nel celibato, che unirsi in matrimonio, sia anatema » [85]. Questa dottrina era ben chiara e si era tradotta in prassi fin dai primor-

[82] Cfr. L. Legrand, *Saint Paul et le célibat*, *op. cit.*, pp. 323-330.

[83] « *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima* e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti » (Mt 22,36-37).

[84] « Nell'ascoltare le parole di Cristo, rivolte ai discepoli sulla continenza "per il regno dei cieli" (cfr. Mt 19,11-12), non possiamo pensare che quel secondo genere di scelta possa esser fatto in modo cosciente e libero senza un riferimento alla propria mascolinità o femminilità ed a quel significato sponsale che è proprio dell'uomo appunto nella mascolinità o femminilità del suo essere soggetto personale. Anzi, alla luce delle parole di Cristo, dobbiamo ammettere che *quel secondo genere di scelta*, cioè *la continenza per il regno di Dio*, si attua pure in rapporto alla mascolinità o femminilità propria della persona che fa tale scelta; si attua *in base alla piena coscienza* di quel *significato sponsale* che la mascolinità e la femminilità contengono in sé »: Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, p. 317; il corsivo è nell'originale.

[85] Sess. 24, *can. 10 de sacramento matrimonii*: Dz.-Sch., n. 1810. La traduzione italiana è tratta da *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 15.

di del cristianesimo, ma l'errore dei riformatori protestanti, i quali respingevano il celibato sia dei ministri sacri sia dei religiosi, obbligò il Concilio a definirla, proprio mentre difendeva la sacramentalità del matrimonio cristiano.

Bibliografia

Adinolfi M., *Motivi parenetici del matrimonio e del celibato in 1Cor 7*, in « Rivista Biblica », 26 (1978), pp. 71-91; Adnès P., *Mariage et vie chrétienne*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 10, Beauchesne, Paris 1980, coll. 355-388; Baldanza G., *La grazia del sacramento del matrimonio. Contributo per la riflessione teologica*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1993; Burke C., *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni teologiche*, in « Apollinaris », 66 (1993), pp. 315-338; Colombo C., *Il Matrimonio Sacramento della Nuova Legge*, in « La Scuola Cattolica », 91 (1963), pp. 5-27; Legrand L., *Saint Paul et le célibat*, in J. Coppens (a cura di), *Sacerdoce et célibat*, Duculot-Peeters, Gembloux-Louvain 1971, pp. 315-331; Rocchetta C., *Il matrimonio come sacramento. « Status quaestionis ». Prospettive teologiche*, in « Ricerche teologiche », 4 (1993), pp. 7-30; Rodríguez P., *Sentido definitivo e irrevocable de la vocación cristiana y de las vocaciones al sacerdocio y al matrimonio*, in « Scripta Theologica », 12 (1980), pp. 195-220; Tettamanzi D., *I due saranno una carne sola. Saggi teologici su matrimonio e famiglia*, Ldc, Torino-Leumann 1986; Toinet P., *Au commencement la famille. Le sacrement du mariage*, Fac, Paris 1985.

7

DOVERI MORALI DEGLI SPOSI IN RIFERIMENTO ALL'UNIONE CONIUGALE

L'unione che gli sposi stabiliscono tra loro mediante la celebrazione del matrimonio determina precisi obblighi morali. Essi sono riconducibili all'amore coniugale da rendere effettivo nella vita di coppia, poiché gli sposi « sono chiamati a crescere continuamente nella loro comunione attraverso la fedeltà quotidiana alla promessa matrimoniale del reciproco dono totale » (FC, n. 19). Infatti le parole del consenso costituiscono, oltre che il momento fondante dell'unione coniugale, anche il programma di attuazione di tale unione: « Io,..., prendo te,..., come mia/o sposa/o e prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita ». In fin dei conti, si tratta di un impegno alla crescita nell'amore coniugale, amore intimo e totale — « abbraccia il bene di tutta la persona » (GS, n. 49a) — con una componente di giustizia derivante dalla mutua appartenenza prodotta dal reciproco dono delle loro persone. Ma proprio perché si tratta di amore totale dovuto secondo giustizia, le sue esigenze morali oltrepassano la sfera dell'unione affettiva e raggiungono anche l'ambito esterno e materiale.

Un vasto campo di esigenze morali della vita coniugale riguarda il compito di trasmissione della vita umana. In esso la condotta degli sposi si proietta al di là dei due, dal momento che ne è un ordine intrinseco alla prole (procreazione ed educazione); questo aspetto sarà oggetto di studio nella quinta parte. Ora, invece, consideriamo le altre esigenze morali, derivanti dalla comunione di vita tra gli sposi, che si riferiscono sia alla cura del benessere materiale, sia alla coabi-

tazione, sia infine alla crescita nell'amore e all'aiuto nella vita spirituale.

7.1 La cura del benessere materiale

La totalità caratteristica sia dell'amore coniugale sia del mutuo aiuto tra i coniugi include, tra le responsabilità comuni, che essi vicendevolmente si assumano la cura del benessere materiale [1]. Essi devono badare che non manchi loro quanto occorre per vivere: l'abitazione comune, l'abbigliamento, la mensa comune, il necessario per il riposo e la cura della salute. È un dovere morale che trova anche espressione nelle leggi civili, come ad esempio nel Codice civile italiano: « Dal matrimonio deriva l'obbligo reciproco alla fedeltà, all'assistenza morale e materiale, alla collaborazione nell'interesse della famiglia e alla coabitazione. Entrambi i coniugi sono tenuti, ciascuno in relazione alle proprie sostanze e alla propria capacità di lavoro professionale o casalingo, a contribuire ai bisogni della famiglia » (art. 143).

Il modo in cui il marito e la moglie contribuiscono ai bisogni materiali della comunità coniugale può variare notevolmente, a seconda dei costumi e della condizione della coppia, ma la responsabilità ricade su entrambi e il tenore di vita deve essere uguale per tutti e due. Anche nell'ambito del benessere materiale trova applicazione la norma del CIC: « Entrambi i coniugi hanno pari dovere e diritto per quanto riguarda la comunità di vita coniugale » (can. 1135). Essa si configura come norma morale, oltre che giuridica.

La negligenza colpevole che arreca grave danno all'altro coniuge in tale materia costituisce un peccato grave. Al contrario, la cura del benessere materiale del coniuge, se attuata ordinatamente, rappresenta un vero esercizio dell'amore co-

[1] Cfr. A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. III: *Morale speciale: le relazioni verso il prossimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988[4], pp. 207-210.

niugale, il quale mira al bene di tutta la persona, sia al bene spirituale sia a quello materiale.

7.2 Il dovere della convivenza coniugale

L'unità coniugale implica convivenza tra i coniugi: essa consente il raggiungimento dei fini del matrimonio. Come abbiamo visto (cfr. 2.4.2), il mutuo aiuto — il loro bene — li impegna alla comune opera di quotidiana edificazione della vita familiare in tutti i suoi aspetti, da quelli esterni e materiali a quelli affettivi e di comunione; inoltre il bene della prole, la sua generazione ed educazione, richiede la convivenza dei genitori. Si configura così un preciso dovere morale, che trova anche espressione giuridica nella norma codiciale: « I coniugi hanno il dovere e il diritto di osservare (*servandi*) la convivenza coniugale, eccetto che ne siano scusati da causa legittima » (CIC, can. 1151).

Si tratta di un dovere grave, per cui l'interruzione volontaria della convivenza coniugale priva di una causa proporzionalmente grave costituisce un peccato mortale. La legittimità della causa d'interruzione della convivenza deve essere commisurata al bene della prole e dei coniugi, il quale comprende tra l'altro la cura dell'amore coniugale.

Occorre distinguere la semplice interruzione della convivenza dalla separazione propriamente detta. Chi va a lavorare, ad esempio, all'estero per ottenere il sostentamento necessario alla famiglia, interrompe la convivenza, ma non si separa in senso proprio dal coniuge. Chi, invece, l'abbandona e inizia a vivere per conto proprio, stabilisce una vera separazione. Nella semplice interruzione della convivenza non si rifiuta al coniuge il diritto-dovere della convivenza; nella separazione vera e propria un tale diritto-dovere viene escluso.

Nel CIC è regolata la separazione con permanenza del vincolo coniugale; sono fornite norme giuridiche che servono anche a indicare la retta condotta morale. Su di essa si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: « Esistono tuttavia situazioni in cui la coabitazione matrimoniale diventa prati-

camente impossibile per le più varie ragioni. In tali casi la Chiesa ammette la *separazione* fisica degli sposi e la fine della coabitazione. I coniugi non cessano di essere marito e moglie davanti a Dio; non sono liberi di contrarre una nuova unione. In questa difficile situazione, la soluzione migliore sarebbe, se possibile, la riconciliazione. La comunità cristiana è chiamata ad aiutare queste persone a vivere cristianamente la loro situazione, nella fedeltà al vincolo del loro matrimonio che resta indissolubile » (CCC, n. 1649).

La giusta condotta morale è determinata da un duplice principio: uno riguardante la causa legittima di separazione; l'altro concernente il bene dei coniugi e di tutta la famiglia, che spingono al mantenimento della convivenza.

Prima causa legittima di separazione è l'adulterio della comparte[2]. La legittimità tuttavia non esiste se vi è stato consenso all'adulterio, o se ne è fornito il motivo, oppure se ha commesso adulterio anche chi intende separarsi. Inoltre, una volta condonata al coniuge la colpa dell'adulterio espressamente o tacitamente, non la si può invocare poi come causa legittima di separazione. « Si ha condono tacito se il coniuge innocente, dopo aver saputo dell'adulterio, si sia spontaneamente intrattenuto con l'altro coniuge con affetto maritale » (CIC, can. 1152 § 2). Nel foro esterno si presume il condono, se il coniuge innocente « conservò per sei mesi la convivenza coniugale, senza interporre ricorso presso l'autorità ecclesiastica o civile » (*ibidem*). Tuttavia il coniuge innocente non può per conto proprio separarsi definitivamente, ma, se ha sciolto di propria iniziativa la convivenza coniugale, deve differire entro sei mesi la causa di separazione alla competente autorità ecclesiastica[3], e cioè al vescovo diocesano o al tribunale ecclesiastico, lo stesso che ha la competenza nelle cause di nullità del matrimonio[4]. Con licenza del vescovo diocesano può anche ricorrere al tribunale ci-

[2] Cfr. CIC, can. 1152, che regola quanto si riferisce a questa causa di separazione.

[3] Cfr. CIC, can. 1152 § 3, dove si aggiunge: « ...e questa, esaminate tutte le circostanze, valuti se non sia possibile indurre il coniuge innocente a condonare la colpa e a non protrarre in perpetuo la separazione ».

[4] Cfr. CIC, cann. 1692 § 1, e 1694.

vile [5]; anzi, in alcuni paesi, come l'Italia, di norma le cause di separazione tra i coniugi sono trattate avanti l'autorità giudiziaria civile [6].

Altre cause legittime di separazione sono indicate dal can. 1153 § 1: « Se uno dei coniugi compromette gravemente il bene sia spirituale sia corporale dell'altro o della prole, oppure rende altrimenti troppo dura la vita comune ». Sono cause legittime in quanto costituiscono un attentato contro i fini del matrimonio. Perché la causa sia legittima, la gravità del danno arrecato dal coniuge colpevole è da valutarsi in proporzione al danno che subiscono sia i figli sia i coniugi dall'eventuale separazione. Perché la separazione sia moralmente lecita, si richiede, oltre alla causa legittima, l'intervento dell'autorità [7].

Poiché il bene della prole e dei coniugi esigono in linea di principio la convivenza coniugale, qualora abbia fine la causa di separazione, si deve ristabilire la convivenza [8]. Solo nel caso di adulterio la separazione si può protrarre in perpetuo; la causa deve però essere differita alla competente autorità ecclesiastica [9]. Il CIC raccomanda vivamente « che ciascun coniuge, mosso da carità cristiana e premuroso per il bene della famiglia, non rifiuti il perdono alla comparte adultera e non interrompa la vita coniugale » (can. 1152 § 1). È infatti un obbligo morale quello di perdonare il coniuge che torna pentito e di ristabilire la convivenza.

Di per sé chi ha commesso adulterio oppure ha attentato al bene della prole o del coniuge deve fare il primo passo e

[5] Cfr. CIC, can. 1692 § 2.

[6] Cfr. Cei, Decreto generale, 5 novembre 1990, n. 55: *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, p. 243.

[7] Nello stesso can. 1153 § 1 si specifica che la legittima separazione avviene « per decreto dell'Ordinario del luogo e anche per decisione propria, se vi è pericolo nell'attesa ». La separazione per decisione propria ha un evidente carattere provvisorio, che esige il successivo intervento dell'Ordinario del luogo, a meno che si riprenda la convivenza coniugale; cfr. A. Bernárdez Cantón, *Compendio de derecho matrimonial canónico*, Tecnos, Madrid 1986[5], pp. 255-256. Si tenga però presente che in alcuni paesi, come si è detto poc'anzi, le cause di separazione sono trattate di norma davanti all'autorità giudiziaria civile.

[8] Cfr. CIC, can. 1153 § 2.

[9] Cfr. CIC, can. 1152 § 3.

chiedere sinceramente perdono. Tuttavia ciò non esime la parte innocente dall'obbligo del mutuo aiuto, e in questo caso dall'aiuto al pentimento e a dalla ripresa della convivenza, senza che si frappongano difficoltà mosse dal risentimento e dall'animo vendicativo. Del resto il coniuge cosiddetto innocente spesso non è esente da una certa colpa: un sincero esame di coscienza rivela che talora alcuni atteggiamenti sbagliati hanno favorito la cattiva condotta della parte colpevole.

7.3 Doveri morali e spirituali vicendevoli dei coniugi

7.3.1 Sviluppo e maturazione dell'amore coniugale

Le parole del consenso matrimoniale esprimono apertamente l'assunzione dell'obbligo preciso di amare il coniuge: « Prometto di esserti fedele per sempre (...) e di amarti ». L'ammonimento dell'Apostolo è molto chiaro al riguardo: « Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore (...). E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei » (Ef 5,22.24-25). Non sono parole di semplice consiglio, ma vi si esprime un comandamento ben preciso.

L'amore dopo il matrimonio diventa qualcosa di dovuto. Prima, al tempo del fidanzamento, l'amore reciproco è come un regalo, i due si amano vicendevolmente, ma senza il preciso obbligo morale di continuare ad amarsi l'un l'altra. Dal momento in cui si vincolano reciprocamente mediante l'alleanza coniugale, questo atto di mutuo dono totale fonda un grave dovere morale di amore e di fedeltà verso l'altro coniuge.

Non è sufficiente la semplice fedeltà che esclude l'adulterio e ogni manifestazione di amore coniugale a una terza persona [10]; l'amore che unisce gli sposi deve crescere e ma-

[10] Il peccato di adulterio e le questioni morali a esso connesse sono studiati nel trattato della virtù della castità.

turare: « Il carattere stesso di patto indissolubile tra persone e il bene dei figli esigono che anche il mutuo amore dei coniugi abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità (*proficiat et maturescat*) » (GS, n. 50c). Ciò non avviene automaticamente, ma richiede l'impegno costante di entrambi i coniugi perché l'amore vivifichi continuamente la loro vita quotidiana e superi le insidie dell'egoismo, perennemente in agguato [11]. Occorre tener conto preventivamente del fatto che ci saranno delle difficoltà da superare. Come spiegava il Beato Josemaría Escrivá, « nel matrimonio c'è un dritto e un rovescio. Da una parte, la gioia di sapersi amati, l'entusiasmo di edificare e di consolidare una famiglia, l'amore coniugale, la consolazione di veder crescere i figli. Dall'altra, dolori e contrarietà, il trascorrere del tempo che logora i corpi e minaccia di inacidire i caratteri, l'apparente monotonia dei giorni che sembrano sempre uguali ».

« Avrebbe un ben povero concetto del matrimonio e dell'affetto umano chi pensasse che, nell'urto contro queste difficoltà, l'amore e la gioia vengano meno. È proprio allora, invece, che i sentimenti che animavano quelle creature rivelano la loro vera natura, che la donazione e la tenerezza si rafforzano e si manifestano come affetto autentico e profondo, più potente della morte » [12].

Per un certo verso, si tratta di rinnovare continuamente il processo d'innamoramento; non certamente in ciò che esso aveva di non definitivo — è il matrimonio a rendere l'amore definitivo — ma nella conquista dell'amore della persona amata attraverso il dono effettivo di sé. A tal riguardo le piccole manifestazioni quotidiane di affetto verso il coniuge, di attenzione ai suoi desideri, di dedizione al suo bene, acquistano un'importanza di prim'ordine [13].

Nel caso dell'amore coniugale non può mancare ciò che è caratteristico dell'autentico amore di amicizia, che tende a creare l'unione reale fra i due che si amano, unione di reci-

[11] Sulla crescita nell'amore attraverso l'intimità sessuale, si veda più avanti, in 15.1.4.

[12] J. Escrivá, *È Gesù che passa*, *op. cit.*, p. 68.

[13] Cfr. B. Fenoy - F. Abad, *Amor y matrimonio*, Palabra, Madrid 1991[6], pp. 62-73.

proca presenza [14]. La persona innamorata tende a guardare la persona amata, a rivolgere a lei la sua attenzione, e, qualora sia assente, a pensare spesso — il più possibile — a lei; in questo modo l'amore resta vivo e si sviluppa. Se, invece, l'attenzione e i pensieri sono conquistati da altri oggetti e la premura per il coniuge è sovrastata da altri interessi, allora l'amore marcisce. Parimenti l'amore muove verso la conoscenza sempre più profonda della persona amata, tutto quanto ad essa appartiene interessa veramente all'altro ed egli tenta di conoscerlo meglio; col pensiero penetra nell'intimità della persona amata. Se, al contrario, i desideri o le difficoltà del coniuge nel lavoro — fuori o a casa — le sue gioie o la stanchezza, ciò che lo attrae o l'annoia, sono praticamente ignorati, l'amore rischia di inaridire e, alla fine, di scomparire. Il piacere di essere insieme, il desiderio di ritrovarsi nell'intimità, di dedicare le migliori energie al bene della persona amata, mantengono vivo l'amore e lo fanno crescere. Se ciò viene a mancare, è segno che l'amore si sta spegnendo.

Il senso vocazionale del matrimonio aiuta a comprendere come la cura dell'amore coniugale debba prevalere su altri interessi professionali, culturali, materiali ecc., pur legittimi, ma che devono essere subordinati al più alto interesse della cura della comunione personale tra gli sposi. Così, ad esempio, una scelta professionale a danno della cura dell'amore coniugale può risultare talora un peccato grave. Lo stesso si può dire del fatto di trascurare il coniuge a causa dei propri gusti culturali, di svago, di hobby ecc.

All'amore coniugale si oppongono i maltrattamenti fisici e morali, le ingiurie, gli insulti ecc. Questi atti, di per sé opposti alla virtù della giustizia e al quinto comandamento del decalogo, acquistano una particolare gravità se realizzati nei confronti del coniuge.

[14] Cfr. S. Tommaso, *S. Th.* I-II, q. 28, a. 2 c.

7.3.2 Il reciproco aiuto in ordine alla vita spirituale

Il bene degli sposi a cui è ordinato il matrimonio comprende anche la loro vita spirituale, e ad essa si estende il reciproco aiuto. Come insegna il concilio Vaticano II essi « si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale » (LG, n. 11b): perciò non possono disinteressarsi alla vita cristiana del coniuge. La crescita nell'amore è già un aspetto del progresso verso la santità. Si aggiunge poi il modo ordinario di sorreggersi mutuamente in questo campo, e cioè la preghiera in favore dell'altro, il buon esempio, la parola che fa conoscere la verità evangelica e incoraggia alla buona condotta cristiana, la comprensione. In sintesi, « i coniugi e i genitori cristiani, seguendo la loro propria via, devono con un amore fedele sostenersi a vicenda nella grazia » (LG, n. 41e).

Tale sostegno nella grazia non si traduce necessariamente in determinate pratiche di vita cristiana da realizzare in comune, proprio perché la vita spirituale non è specificamente coniugabile, non essendo oggetto della complementarità tra uomo e donna. Ognuno ha il proprio cammino spirituale, determinato certamente dalla comunione coniugale con l'altro, ma non identico al cammino dell'altro. Il mutuo aiuto spirituale può assumere forme molto varie e non aggiunge nuovi obblighi a quelli comuni a tutti i cristiani: la messa domenicale non diviene più obbligatoria agli sposati, né essi sono tenuti a parteciparvi insieme, come anche l'osservanza dei giorni di penitenza continua a obbligarli allo stesso modo del tempo precedente al matrimonio. Nondimeno è da consigliare una certa preghiera in comune; a essa esorta la *Familiaris consortio* (n. 59): « La comunione nella preghiera è, a un tempo, frutto ed esigenza di quella comunione che viene donata dai sacramenti del battesimo e del matrimonio ». Più ancora è da consigliare il partecipare insieme alla santa Messa, soprattutto la domenica.

La preghiera in comune contribuisce a rinsaldare la comunione coniugale, specialmente nelle circostanze più significative della vita familiare. Su questo si sofferma Giovanni Paolo II, nella medesima esortazione apostolica. « Tale preghiera ha come contenuto originale *la stessa vita di famiglia*,

che in tutte le sue diverse circostanze viene interpretata come vocazione di Dio e attuata come risposta filiale al suo appello: gioie e dolori, speranze e tristezze, nascite e compleanni, anniversari delle nozze dei genitori, partenze, lontananze e ritorni, scelte importanti e decisive, la morte di persone care ecc. segnano l'intervento dell'amore di Dio nella storia della famiglia, così come devono segnare il momento favorevole per il rendimento di grazie, per l'implorazione, per l'abbandono fiducioso della famiglia al comune Padre che sta nei cieli » (FC, n. 59).

Se poi uno dei coniugi si trova lontano dalla fede, l'altro è tenuto in modo particolare ad attuare quell'opera di evangelizzazione di cui la *Familiaris consortio* fa obbligo a tutti i membri della famiglia. « Una certa forma di attività missionaria può essere svolta già all'interno della famiglia. Ciò avviene quando qualche componente di essa non ha la fede o non la pratica con coerenza. In tal caso i congiunti devono offrirgli una testimonianza vissuta della loro fede, che lo stimoli e lo sostenga nel cammino verso la piena adesione a Cristo Salvatore » (FC, n. 54).

Bibliografia

Anciaux P., *Le Sacrement du Mariage. Aux sources de la morale conjugale*, Nauwelaerts, Louvain 1971; Fenoy B. - Abad F., *Amor y matrimonio*, Palabra, Madrid 1991[6]; Fernández A., *Teología Moral*, vol. II: *Moral de la persona y de la familia*, Aldecoa, Burgos 1993; Günthör A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. III: *Morale speciale: le relazioni verso il prossimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988[4].

8

SITUAZIONI IRREGOLARI DI COPPIE IN CONTRASTO COL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Sia il disegno originale divino sul matrimonio sia la sua elevazione a sacramento stabiliscono il legittimo ambito delle relazioni maritali tra uomo e donna. Ora è opportuno considerare da un punto di vista morale e pastorale quelle coppie che si trovano in contrasto col matrimonio in sé e in quanto sacramento della nuova legge.

8.1 Cattolici uniti solo civilmente

In aperto contrasto con la natura sacramentale del matrimonio si trova la condotta di quei cattolici che non si congiungono in matrimonio davanti alla Chiesa, ma intendono stabilire solo un'unione esclusivamente civile, non sacramentale. Le motivazioni possono essere diverse. Alla radice vi è sempre una mancanza di fede e spesso molta ignoranza sul sacramento del matrimonio, nonché il desiderio di lasciare aperta la porta a un eventuale divorzio. Il fenomeno è diventato più grave negli ultimi decenni, in quanto più frequente [1]. Queste unioni, però, non sono dei veri matrimoni

[1] La frequenza varia di molto da un paese all'altro e anche tra le diverse regioni di una stessa nazione. Tuttavia si può ben affermare che il fenomeno è quantitativamente rilevante. In Italia, dove la gran maggioranza della popolazione si sposa in chiesa, su un totale di 4.439.370 famiglie che si sono formate negli anni 1976-1989, ben 587.311 coppie (13,23 per cento) hanno fondato la famiglia solo sul vincolo civile; cfr. G. Fregni, *Famiglia e comunità ecclesiale*, in P. Donati (a cura di), *Secondo rapporto sulla famiglia in Italia*, Centro Internazionale Studi Famiglia, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 416. La percentuale è superiore a quella

per difetto della dovuta forma canonica [2] e non si può loro concedere una certa legittimazione, dal momento che, essendo cattolici coloro che si congiungono, non possono assolutamente essere considerati sposati se non nel sacramento del matrimonio.

Il problema è stato oggetto di particolare attenzione da parte del Sinodo dei vescovi del 1980, e il Papa nella susseguente esortazione apostolica postsinodale gli ha dedicato l'intero paragrafo 82, esprimendo al riguardo un preciso giudizio morale e indicando alcune linee di azione pastorale nei confronti di queste persone.

L'azione pastorale deve partire in primo luogo dal fatto che questi cattolici, vincolandosi civilmente, hanno voluto conferire una dimensione sociale alla loro unione, accettando anche diversi valori dell'istituto matrimoniale, come è stato ordinato dal Creatore. « La loro situazione non può equipararsi senz'altro a quella dei semplici conviventi senza alcun vincolo, in quanto vi si riscontra almeno un certo impegno a un preciso e probabilmente stabile stato di vita, anche se spesso non è estranea a questo passo la prospettiva di un eventuale divorzio. Ricercando il pubblico riconoscimento del vincolo da parte dello Stato, tali coppie mostrano di essere disposte ad assumersene, con i vantaggi, anche gli obblighi » (FC, n. 82).

Il Papa incoraggia l'attuazione di un'azione pastorale che, partendo dalla volontà manifestata di vincolarsi stabilmente, anche di fronte alla società, faccia comprendere a queste persone il bisogno di essere coerenti con la loro condizione di battezzati e di far sì che la loro unione risponda ai piani divini sul matrimonio e la famiglia [3]. Infatti il rifiuto di spo-

generale dei non cattolici in Italia, per cui c'è da concludere che un consistente numero di cattolici è unito solo civilmente. Inoltre si dà una forte accentuazione del fenomeno, poiché nel 1975 solo l'8,4 per cento dei matrimoni sono stati celebrati col solo rito civile, mentre poi si è passati al 12,4 per cento nel 1980 e al 16,3 per cento nel 1987; cfr. P. De Sandre, *Contributo delle generazioni ai cambiamenti recenti nei comportamenti e nelle forme familiari*, *ibid.*, p. 140.

[2] Abbiamo già visto che il concilio di Trento stabilì la necessità della forma canonica per la validità del matrimonio (cfr. 2.3.4-5). La questione sarà ampliata nella quarta parte.

[3] « L'azione pastorale tenderà a far comprendere la necessità della coerenza tra la scelta di vita e la fede che si professa, e regolare la propria situazione alla luce dei principi cristiani » (FC, n. 82).

sarsi in chiesa va ben oltre la semplice omissione di alcune formalità del diritto canonico e significa la volontà di costituire una comunità coniugale al margine di Dio, come vicenda esclusivamente terrena. Perciò l'azione pastorale nei loro confronti non deve limitarsi a regolarizzare formalmente, quasi in modo burocratico, la loro posizione, ma deve badare specialmente ai motivi che hanno indotto i due all'unione soltanto civile, per colmarne il vuoto dottrinale [4].

La valutazione morale di queste situazioni è comunque inequivoca: « Ciò nonostante, neppure questa situazione è accettabile da parte della Chiesa (...). Pur trattandole con grande carità, e interessandole alla vita delle rispettive comunità, i pastori della Chiesa non potranno purtroppo ammetterle ai sacramenti » (FC, n. 82).

Lo stato di queste persone è oggettivamente contrario alla legge di Dio e la loro unione non risponde alla volontà divina riguardo al matrimonio dei battezzati. Essi si trovano, dunque, nella situazione oggettiva di perseveranza nel peccato grave e, quindi, rientrano nella proibizione del CIC per quanto riguarda l'ammissione ai sacramenti [5].

Per quanto concerne la confessione sacramentale, va da sé che queste persone non possono essere assolte finché non accettino di regolarizzare la loro situazione davanti alla Chiesa: o contraggono vero matrimonio oppure si separano. Se sono ancora conviventi e hanno dei figli, il bene della prole, e sovente anche il loro proprio, imporrà loro l'obbligo di non separarsi, ma di sposarsi nella Chiesa. Se, invece, si sono separati, normalmente non è prudente consigliare loro che si

[4] « Nel procedere alla "regolarizzazione" della loro posizione, ci si lasci guidare da particolare prudenza pastorale. Ci si rifiuti di procedere in forma sbrigativa e quasi burocratica come se si trattasse di una mera "sistemazione" di una situazione anormale; si sia attenti a individuare i motivi della richiesta del matrimonio religioso alla luce della scelta precedentemente fatta in contrasto con la legge della Chiesa »: Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, n. 223.

[5] « Ad sacram communionem ne admittantur excommunicati et interdicti post irrogationem vel declarationem poenae aliique in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes » (can. 915). « Unctio infirmorum ne conferatur illis, qui in manifesto gravi peccato obstinate perseverent » (can. 1007). Tuttavia, in pericolo di morte, il sacerdote si deve adoperare il più possibile, affinché l'interessato receda da tale volontà contraria alla legge di Dio.

ricongiungano e si sposino con vero matrimonio, in quanto al vincolo coniugale non corrisponderebbe una vera comunione di amore: è meglio se decidono di continuare separati, anzi di regolarizzare il loro stato civile divorziando.

8.2 Unioni libere di fatto

« Si tratta di unioni senza alcun vincolo istituzionale pubblicamente riconosciuto, né civile né religioso »[6]. Esse sono da distinguere dagli incontri episodici, in quanto sono vissute con un atteggiamento di stabilità ed esclusività, pur non considerandosi i conviventi indissolubilmente impegnati[7]. Le motivazioni addotte nella creazione di tali unioni sono molto varie e vanno individuate quelle più frequenti in ogni luogo; la *Familiaris consortio* elenca quattro generi di cause:

a) « Alcuni, infatti, vi si considerano quasi costretti da situazioni difficili — economiche, culturali, religiose — in quanto, contraendo regolare matrimonio, verrebbero esposti a un danno, alla perdita di vantaggi economici, a discriminazioni ecc. ».

b) « In altri, invece, si riscontra un atteggiamento di disprezzo, di contestazione o di rigetto della società, dell'istituto familiare, dell'ordinamento socio-politico, o di sola ricerca del piacere ».

c) « Altri, infine, vi sono spinti dall'estrema ignoranza e povertà, talvolta da condizionamenti dovuti a situazioni di vera ingiustizia, o anche da una certa immaturità psicologica, che li rende incerti e timorosi di contrarre un vincolo stabile e definitivo ».

d) « In alcuni paesi le consuetudini tradizionali prevedono il matrimonio vero e proprio solo dopo un periodo di coabitazione e dopo la nascita del primo figlio ».

A ogni modo il Papa sottolinea le gravi conseguenze sia

[6] *Familiaris consortio*, n. 81. A questa situazione irregolare è dedicato l'intero paragrafo 81.

[7] Cfr. F. R. Aznar Gil, *Cohabitación, matrimonio civil, divorciados casados de nuevo. Doctrina y pastoral de la Iglesia*, Univ. Pont., Salamanca 1984, pp. 19-23.

religiose, sia morali, sia sociali che derivano da tali unioni. La convivenza coniugale al margine di Dio e senza la grazia del sacramento finisce per recare un gravissimo danno a queste persone e ai loro figli, nonché al contesto sociale: è minata la base stessa della famiglia, non fondata più sul matrimonio; si reca grave scandalo, inteso come occasione di danno spirituale agli altri, non come semplice meraviglia o stupore; anzi la mancanza di stupore di fronte a siffatti abusi può indicare un danno spirituale ormai molto radicato [8].

Dal momento che alcune delle cause di queste situazioni riguardano piuttosto le persone individuali e altre, invece, sono di natura sociale, il Papa indica due tipi di azione pastorale e apostolica: da una parte, un'azione rivolta ai soggetti di tali unioni, perché regolarizzino la loro situazione contraendo il matrimonio sacramentale [9]; dall'altra parte, un'azione rivolta a correggere le cause di natura sociale che ostacolano le unioni in un vero matrimonio [10]. La difesa della famiglia attuata mediante la difesa del matrimonio è uno dei compiti più urgenti dell'azione dei cristiani nella società.

[8] « Ognuno di questi elementi pone alla Chiesa ardui problemi pastorali, per le gravi conseguenze che ne derivano, sia religiose e morali (perdita del senso religioso del matrimonio, visto alla luce dell'alleanza di Dio con il suo popolo; privazione della grazia del sacramento; grave scandalo), sia anche sociali (distruzione del concetto di famiglia; indebolimento del senso di fedeltà anche verso la società; possibili traumi psicologici nei figli; affermazione dell'egoismo) » (FC, n. 81).

[9] « Sarà cura dei pastori e della comunità ecclesiale conoscere tali situazioni e le loro cause concrete, caso per caso; avvicinare i conviventi con discrezione e rispetto; adoperarsi con un'azione di paziente illuminazione, di caritatevole correzione, di testimonianza familiare cristiana, che possa spianare la loro strada verso la regolarizzazione della situazione. Soprattutto, però, sia fatta opera di prevenzione, coltivando il senso della fedeltà in tutta l'educazione morale e religiosa dei giovani, istruendoli circa le condizioni e le strutture che favoriscono tale fedeltà, senza la quale non si dà vera libertà, aiutandoli a maturare spiritualmente, facendo loro comprendere la ricca realtà umana e soprannaturale del matrimonio-sacramento » (FC, n. 81).

[10] « Il popolo di Dio si adoperi anche presso le pubbliche autorità affinché, resistendo a queste tendenze disgregatrici della stessa società e dannose per la dignità, sicurezza e benessere dei singoli cittadini, si adoperino perché l'opinione pubblica non sia indotta a sottovalutare l'importanza istituzionale del matrimonio e della famiglia. E poiché in molte regioni, per l'estrema povertà derivante da strutture socio-economiche ingiuste o inadeguate, i giovani non sono in condizione di sposarsi come si conviene, la società e le pubbliche autorità favoriscano il matrimonio legittimo mediante una serie di interventi sociali e politici, garantendo il salario familiare, emanando disposizioni per un'abitazione adatta alla vita familiare, creando adeguate possibilità di lavoro e di vita » (FC, n. 81).

Particolare attenzione merita un certo tipo di convivenza che raggiunge la sfera della intimità ed è vissuta con un certo carattere di stabilità e di esclusività. Si tratta del cosiddetto « matrimonio per esperimento » [11], e cioè della convivenza *more uxorio* che è costituita con la prospettiva di celebrare un vero matrimonio, qualora l'unione si dimostri ben riuscita dopo alcuni anni di coabitazione. Ma forse ancora più diffusa tra i giovani è la convivenza di fatto senza pensare ancora al matrimonio, bensì come desiderio di realizzazione personale e affermazione di libertà, spesso di fronte alla propria esperienza familiare negativamente valutata [12]. In tali convivenze i rapporti sessuali si chiudono ordinariamente al possibile concepimento attraverso il ricorso abituale alla contraccezione.

Sotto il profilo morale il giudizio del Papa sul matrimonio per esperimento è chiaramente negativo senza appello, e ancor più negativa ne è la diagnosi. « Già la stessa ragione umana insinua la sua inaccettabilità, mostrando quanto sia poco convincente che si faccia un "esperimento" nei riguardi di persone umane, la cui dignità esige che siano sempre e solo il termine dell'amore di donazione senza alcun limite né di tempo né di altra circostanza » (FC, n. 80). Certamente nei rapporti personali vi possono essere alleanze e accordi temporanei (ad esempio, i contratti di lavoro), ma su materie che non raggiungono il nucleo intimo della persona né implicano un amore di donazione totale. Quando, invece, i rapporti comprendono il dono del corpo, esso deve corrispondere al dono integrale della persona animato da un autentico amore. Infatti « la sessualità, mediante la quale l'uomo e la donna si donano l'uno all'altra con gli atti propri ed esclusivi degli sposi, non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'intimo nucleo della persona umana come tale. Essa si realizza in modo veramente umano, solo se è parte integrale dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte. La donazione

[11] La *Familiaris consortio* gli dedica l'intero paragrafo 80.

[12] Cfr. K. Lehmann, *Convivenze extramatrimoniali e matrimonio cristiano*, in « Il Regno-Documenti », 29 (1984), pp. 484-485; M. Legrain, *La vie de couple chez certains jeunes*, in « Études », 354 (1981), pp. 59-75.

fisica totale sarebbe menzogna se non fosse segno e frutto della donazione personale totale, nella quale tutta la persona, anche nella sua dimensione temporale, è presente: se la persona si riservasse qualcosa o la possibilità di decidere altrimenti per il futuro, già per questo essa non si donerebbe totalmente » (FC, n. 11).

Si aggiungono poi altre motivazioni derivanti dalla fede, dal momento che una unione temporanea non è suscettibile di elevazione a sacramento, non potendo essere segno dell'unione tra Cristo e la Chiesa, che è totale, incondizionata e indissolubile.

La diagnosi di tali situazioni è severa: esse non scaturiscono da semplice ignoranza, ma da una deformazione del senso dell'amore e della sessualità. Di conseguenza il Papa indica una terapia di prevenzione, fatta di educazione, fin dall'infanzia, all'amore autentico e al retto uso della sessualità [13]. La diagnosi e la terapia valgono non solo per i « matrimoni per esperimento », ma anche per gli altri tipi di convivenza tra coppie di giovani senza prospettiva di matrimonio. Il problema riguarda il miraggio di un amore, che è considerato autentico, mentre autentico non è, perché mancante di impegno totale; il che si manifesta anche nella distinzione tra incontro sessuale e apertura alla trasmissione della vita: tale incontro viene espropriato da una sua dimensione essenziale e diviene perciò inetto a esprimere il dono della persona [14].

[13] « Tale situazione ordinariamente non può essere superata, se la persona umana, fin dall'infanzia, con l'aiuto della grazia di Cristo e senza timori, non è stata educata a dominare la nascente concupiscenza e a instaurare con gli altri rapporti di amore genuino. Ciò non si ottiene senza una vera educazione all'amore autentico e al retto uso della sessualità, tale che introduca la persona umana secondo ogni sua dimensione, e perciò anche in quella che riguarda il proprio corpo, nella pienezza del mistero di Cristo » (FC, n. 80).

[14] Il tema sarà approfondito nella quinta parte.

PARTE III

PROPRIETÀ DEL MATRIMONIO: UNITÀ E INDISSOLUBILITÀ

Quando abbiamo esaminato il contenuto dell'originale disegno divino sul matrimonio, abbiamo trovato come sue proprietà native l'unità e l'indissolubilità, il cui valore è normativo e non semplicemente quello di un ideale a cui tendere (cfr. 2.6). Poiché dopo la creazione della prima coppia umana vi sono stati degli eventi rilevanti per la storia della salvezza e decisivi per l'istituto matrimoniale, specie la caduta originale e l'opera della redenzione realizzata da Cristo, occorre ora esaminare in che modo le suddette proprietà siano state attuate prima e dopo l'elevazione del matrimonio a sacramento della nuova legge.

9

L'UNITÀ DEL MATRIMONIO NELLA SUA REALIZZAZIONE STORICA

9.1 La monogamia nell'Antico Testamento

La prima coppia umana era monogama non solo di fatto, ma anche come paradigma delle successive unioni coniugali. Il peccato originale danneggiò il primo uomo e la prima donna proprio in quanto coppia, e con loro furono anche danneggiate le coppie coniugali dei discendenti. Infatti Dio annunzia alla donna il castigo: « Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà » (Gn 3,16). Nel rapporto di pari dignità e affetto tra l'uomo e la donna subentra un elemento di tensione, le cui conseguenze negative investono soprattutto la donna, dal momento che il suo impulso verso il marito non è ricambiato da un pari slancio verso di lei, ma dal dominio e perfino dalla prepotenza.

Il carattere monogamico dell'unione coniugale rimane inalterato dopo la caduta; tuttavia la tensione subentrata a danno della donna poteva sfociare in desiderio di possesso da parte dell'uomo fino all'accumulazione di varie donne. Così accade, e il racconto biblico presenta il violento Lamech, discendente di Caino, quale iniziatore della poligamia [1].

Nell'Antico Testamento, dall'epoca dei patriarchi in poi, la società coniugale appare decisamente influenzata, sebbene con le dovute differenze, dalle consuetudini dei popoli circostanti. La poligamia era frequente e, se non era molto dif-

[1] « Lamech si prese due mogli: una chiamata Ada e l'altra chiamata Zilla » (Gn 4,19).

fusa, ciò accadeva per ragioni economiche, e cioè per il compenso da dover pagare al padre della futura sposa e per la difficoltà di sostenere due o più mogli. Perciò la poligamia era soprattutto diffusa tra i re, i nobili e i ricchi.

Tra i patriarchi, Abramo sposò Sara quale moglie legittima, ma ricevette anche un figlio da Agar, la schiava di Sara (cfr. Gn 16,1-6). Giacobbe prese come mogli legittime le due sorelle Lia e Rachele, ma ebbe anche dei figli dalle loro rispettive schiave (cfr. Gn 29,16-30,24). Nell'epoca dei Giudici la poligamia continuò a essere un'usanza frequente. « Gedeone ebbe settanta figli che gli erano nati dalle molte mogli » (Gdc 8,30). Parimenti Ibsan e Abdon generarono decine di figli (cfr. Gdc 12,9.14) e il padre di Samuele ebbe due mogli (cfr. 1Sam 1,2). Come era consuetudine tra i re dei popoli circostanti, anche i re di Israele possedevano un harem di numerose donne: si conoscono i nomi di molti figli di Davide e delle loro madri (cfr. 2Sam 3,2-5; 5,13-15); le donne di Salomone si contavano a centinaia (cfr. 1Re 11,3); Roboamo ebbe diciotto mogli e sessanta concubine (cfr. 2Cor 11,18-21); suo figlio Abia ebbe anche quattordici mogli (cfr. 2Cor 13,21).

Nella legge mosaica la pratica poligamica viene regolata, segno evidente che essa era considerata un costume permesso: non si prenderanno due sorelle come mogli, finché entrambe sono in vita (cfr. Lv 18,18); chi ha due mogli deve rispettare il diritto di primogenitura riguardo all'eredità, anche se il primogenito è figlio della sposa meno amata (cfr. Dt 21,15-17).

L'accettazione legale dei costumi poligamici e soprattutto l'accettazione morale nei confronti dei giusti dell'Antico Testamento, lodati in genere per la loro condotta religiosa, ha destato non poche difficoltà d'interpretazione agli scrittori cristiani fin dall'epoca patristica. Alcuni Padri e scrittori ecclesiastici, che si sono confrontati con il problema, hanno spiegato che la poligamia era permessa perché il genere umano, allora poco numeroso, potesse moltiplicarsi [2]; sant'Agostino

[2] Così, ad esempio, Clemente Alessandrino: « Quello stesso Uomo e Signore che rende nuovo l'antico non concede più matrimoni multipli (che le circostanze richie-

giustifica i patriarchi, perché non c'era una legge positiva che vietasse la poligamia, e spiega pertanto che Giacobbe non peccò, pur avendo quattro donne, perché non vi commise colpa né contro la natura, avendole prese non per concupiscenza carnale ma per desiderio di prole, né contro le costumanze comuni, né contro la legge, che non esisteva al riguardo [3].

Secondo Innocenzo III, i patriarchi e gli altri uomini giusti poterono avere diverse mogli senza commettere adulterio, solo perché fu loro concesso da divina rivelazione [4].

San Tommaso d'Aquino tratta la questione direttamente e spiega che la legge della monogamia non era stata data di parola o per iscritto, ma era impressa nel cuore umano, come le altre cose appartenenti alla legge naturale; essa è data da Dio e solo Lui ne può dispensare gli uomini. Ciò è accaduto riguardo ai giusti dell'Antico Testamento, che hanno agito internamente ispirati da Dio e la loro condotta è dive-

devano quando bisognava che l'umanità crescesse e si moltiplicasse), ma istituisce il matrimonio unico in vista della procreazione e della cura della casa: a questo scopo la donna fu data [all'uomo] come aiuto »: *Stromata* III, c. 12: PG 8, 1184A; la traduzione è presa da *Stromati. Note di vera filosofia*, Introduzione, traduzione e note di G. Pini, *op. cit.*, p. 407. Anche san Giovanni Crisostomo: « Tunc enim quia principia erant, permissum fuit cum duabus vel tribus vel pluribus uxoribus misceri, ut humanum genus propagaretur; nunc vero quia per Dei gratiam humanum genus valde multiplicatum est, virtus quoque incrementum eccepit. Adveniens enim Christus, et virtutem in hominibus plantans, angelosque, ut ita dicam, ex hominibus faciens, omnem illam veterem consuetudinem abolevit »: *Homil. in Genesim* 56, n. 3: PG 54, 489. E sant'Agostino in riferimento a Giacobbe: « (...) eo tempore, quando multiplicandae posteritatis causa plures uxores lex nulla prohibebat, accepit etiam illam, cui uni iam futuri coniugii fidem fecerat »: *De Civitate Dei*, XVI, c. 38, B. Dombart - A. Kalb (a cura di), CCL 48, p. 544.

[3] « Iam vero filio eius Iacob quod pro ingenti crimine quattuor obiciuntur uxores, generali praelocutione purgatur. Quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est. Alia enim sunt peccata contra naturam, alia contra mores, alia contra praecepta. Quae cum ita sint, quid tandem criminis est, quod de pluribus simul habitis uxoribus obicitur sancto viro Iacob? Si naturam consulas, non lasciuiendi, sed gignendi causa illis mulieribus utebatur; si morem, illo tempore atque in illis terris hoc factitabatur; si praeceptum, nulla lege prohibebatur. Nunc vero cur crimen est, si quis hoc faciat, nisi quia et moribus et legibus hoc non licet? »: Sant'Agostino, *Contra Faustum* XXII, c. 47, I. Zycha (a cura di), CSEL 25.1, p. 639; cfr. *De doctrina christiana* III, 1, 20, I. Martin (a cura di), CCL 32, p. 90.

[4] « Nec ulli unquam licuit insimul plures uxores habere, nisi cui fuit divina revelatione concessum, quae mos quandoque, interdum etiam fas censetur, per quam sicut Iacob a mendacio, Israelitae a furto, et Samson ab homicidio, sic et Patriarchae et alii viri iusti, qui plures leguntur simul habuisse uxores, ab adulterio excusantur »: Innocenzo III, Ep. *Gaudemus in Domino*, a. 1201: Dz.-Sch., n. 778.

nuta, per via di esempio, esenzione dalla monogamia per i loro discendenti. San Tommaso considera quale ragione di siffatta dispensa la necessità di moltiplicare il popolo che dava il vero culto a Dio [5]. Come quello fosse compatibile con l'ordine divino impresso nella natura umana, lo spiega arguendo che la dispensa fu data non contro l'ordine naturale, ma al margine di esso, poiché tale ordine, riguardante l'agire umano, è stabilito per la maggior parte dei casi, non per tutti assolutamente [6]. Tuttavia la relativa dispensa spetta all'autore della legge naturale, che è Dio [7].

Qualche autore non condivide appieno la spiegazione fondata sulla dispensa dalla legge naturale e vede piuttosto nella natura caduta per il peccato originale la causa per cui il matrimonio divenne capace di sopportare uno statuto in se stesso ingiusto — rapporto uomo-donna non basato sulla stretta parità — ma che appare giusto in rapporto a una situazione storica di degrado dell'uomo, sottomesso all'ingiustizia [8]. La tolleranza divina della poligamia presso i patriarchi e il popolo ebreo la possiamo, dunque, comprendere come facente parte di una più larga indulgenza divina

[5] « Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta: nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent. Et ideo in hoc a soli Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam. Quae quidem principaliter sanctis Patribus facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est, eo tempore quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti ut maior esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae »: *S. Th.* Suppl. q. 65, a. 2 c.

[6] « Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturae inseruit, sed praeter eas: quia rationes illae non sunt ordinatae ad semper, sed in pluribus esse, ut dictum est [in c.]; sicut etiam non est contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculose, praeter ea quae ut frequenter solent evenire »: *S. Th.* Suppl. q. 65, a. 2, ad 2.

[7] « Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in maiori parte: talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philosophum, in libro *Ethicorum*. Et ideo, ubi eorum efficacia deficit, licite et praetermitti possunt. Sed quia non est facile determinare huiusmodi varietates, ideo illi ex cuius auctoritate lex efficaciam habet, reservatur ut licentiam praebeat legem praetermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia se non extendere debet. Et talis licentia dispensatio dicitur »: *S. Th.* Suppl q. 65, a. 2 c.

[8] Cfr. J. Hervada, *Reflexiones en torno a la unidad e indisolubilidad del matrimonio*, *op. cit.*, pp. 747-753.

rispetto ai costumi non ancora rispondenti alla posteriore perfezione apportata dalla legge evangelica, la quale, essendo legge di grazia e non solo di conoscenza del retto ordine morale, consente la piena osservanza della legge naturale sia rispetto ai primi principi morali sia alle conclusioni più indirette.

9.2 Assoluta interdizione della poligamia simultanea

La risposta di Gesù Cristo ai farisei sulla questione del ripudio, col richiamo al matrimonio da principio, ribadisce direttamente l'indissolubilità dell'unione coniugale, ma è implicita in essa anche l'unità (cfr. Mt 19,4-8). Gli altri due brani del Nuovo Testamento in cui più estesamente viene insegnata la dottrina cristiana sul matrimonio — il cap. 7 di 1Cor ed Ef 5,21-33 — non fanno direttamente alcun riferimento alla monogamia, ma non danno adito ad alcuna attenuazione dell'unità del matrimonio dei cristiani; anzi essa appare come qualcosa di scontato. Tuttavia non era quello il costume presso gli Ebrei: la poligamia non era diffusa, ma neanche caduta in disuso[9]. Ne danno testimonianza sia Giuseppe Flavio, nel secolo I[10], sia san Giustino, nel secolo II[11]. Nel mondo greco e romano non era legalmente consentito avere due mogli legittime, ma era molto diffuso il costume di avere una o più concubine assieme alla moglie legittima.

I Padri e gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli nonché i concili e le diverse raccolte canoniche mostrano senza eccezione che la Chiesa non permise mai ai cristiani di praticare

[9] Cfr. A. Niebergall, *Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche*, Elwert, Marburg 1985, pp. 37-38; H.-F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*, Ergänzungsband, Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern - Las Vegas 1978, p. 52 (E 132).

[10] Cfr. *La guerra giudaica* I, 24, 2, G. Vitucci (a cura di), vol. 1, Vicenza 1982[3], p. 191.

[11] Cfr. *Dialogo con Trifone*, c. 134: PG 6, 785, G. Visonà (a cura di), Edizioni Paoline, Milano 1988, p. 371. Nel 393 l'imperatore Teodosio II emanò una legge per indurre gli ebrei a osservare la monogamia, ma con scarso successo; il costume poligamico perdurò fino al secolo XI nelle comunità ebraiche della Germania e della Francia settentrionale; cfr. G. H. Joyce, *Matrimonio Cristiano. Studio storico-dottrinale*, Edizioni Paoline, Alba 1954, p. 513.

la poligamia, neanche sotto forma di relazioni concubinarie oltre al legittimo matrimonio. Come abbiamo visto (cfr. 1.II.6.a), il Magistero ha insegnato esplicitamente che l'unità è proprietà nativa del matrimonio, ovviamente anche del matrimonio cristiano. Di fatto il concilio di Trento ha definito: « Chi dirà che è lecito ai cristiani avere nello stesso tempo più mogli e che ciò non è proibito da alcuna legge divina, sia anatema » [12].

Il Codice di Diritto Canonico non solo ribadisce la dottrina sull'unità quale proprietà essenziale del matrimonio [13], ma stabilisce inoltre l'impossibilità della poligamia: « Attenta invalidamente al matrimonio chi è legato dal vincolo di un matrimonio precedente, anche se non consumato » (can. 1085 § 1).

9.3 Le successive nozze delle persone vedove

Il cristianesimo ha dato nuova forza all'ideale monogamico non solo perché è rimasto fedele all'insegnamento di Gesù, che richiamandosi al matrimonio da principio ha ridato solidità al legame non più solubile tra i coniugi, ma anche perché, secondo l'insegnamento della lettera agli Efesini, ha visto nel matrimonio dei cristiani un'immagine dell'unione unica e indissolubile tra Cristo e la Chiesa, e infine perché la fede nella risurrezione finale dei corpi ha dischiuso una dimensione di eternità all'amore che in questa vita ha legato gli sposi: esso può oltrepassare la soglia della morte e perdurare nella vita eterna.

Non tutte queste motivazioni appaiono esplicite fin dal primo momento; ad ogni modo già nell'epistolario paolino l'ideale monogamico è proposto alle vedove cristiane perché restino nel loro stato senza passare a nuove nozze. « Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io (...). La moglie è vincolata per tutto il tempo

[12] Canone 2 sul sacramento del matrimonio: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 7; Dz.-Sch., n. 1802.

[13] « Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas » (can. 1056).

in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore. Ma se rimane così, a mio parere è meglio; credo infatti di avere anch'io lo Spirito di Dio » (1Cor 7,8.39-40). La proposta è analoga a quella rivolta nello stesso capitolo in favore della verginità e della continenza: l'alternativa non è tra il bene e il male, ma tra il bene e il meglio.

Anche in Rm 7,2-3 san Paolo considera lecito il successivo matrimonio della vedova dopo la morte del marito [14]. Il contesto non è di carattere parenetico e non costituisce un'esortazione ai cristiani perché osservino un determinato comportamento. L'Apostolo mediante il paragone con il legame coniugale cerca di spiegare la liberazione dalla servitù della legge; perciò il paragone sembra piuttosto rispecchiare il costume dell'ambiente romano, non direttamente la vita dei cristiani; nondimeno esso non è biasimato, ma accettato.

1Tm 5,3.9-10 testimonia l'onore in cui erano tenute le vedove che rimanevano tali presso le prime comunità cristiane [15]; tuttavia a quelle più giovani si raccomanda di risposarsi [16], e quindi la liceità di queste seconde nozze è fuori dubbio.

Tra i Padri e gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli un certo numero si esprime in senso del tutto conforme con la dottrina paolina della 1Cor: le seconde nozze sono lecite, ma gode di maggior lode e onore chi resta nello stato di vedovanza [17]. Così ad esempio si esprimono

[14] « La donna sposata, infatti, è legata dalla legge al marito finché egli vive; ma se il marito muore, è libera dalla legge che la lega al marito. Essa sarà dunque chiamata adultera se, mentre vive il marito, passa a un altro uomo, ma se il marito muore, essa è libera dalla legge e non è più adultera se passa a un altro uomo » (Rm 7,2-3).

[15] « Onora le vedove, quelle che sono veramente tali (...). Una vedova sia iscritta nel catalogo delle vedove quando abbia non meno di sessant'anni, sia andata sposa una sola volta, abbia la testimonianza di opere buone: abbia cioè allevato figli, praticato l'ospitalità, lavato i piedi ai santi, sia venuta in soccorso agli afflitti, abbia esercitato ogni opera di bene » (1Tm 5,3.9-10).

[16] « Le vedove più giovani non accettarle perché, non appena vengono prese da desideri indegni di Cristo, vogliono sposarsi di nuovo (...). Desidero quindi che le più giovani si risposino, abbiano figli, governino la loro casa, per non dare all'avversario nessun motivo di biasimo » (1Tm 5,11.14).

[17] Sulle successive nozze dei vedovi nella Chiesa antica, cfr. P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, vol. 2: *Inseparabilità e monogamia*, Ldc, Torino-Leumann 1988, pp. 157-183; B. Kötting, *Digamus*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 3, Hiersemann, Stuttgart 1957, coll. 1020-1023.

Erma [18], Clemente Alessandrino [19], san Cirillo di Gerusalemme [20], san Basilio [21], sant'Epifanio [22], san Giovanni Crisostomo [23], sant'Ambrogio [24], sant'Agostino [25]. In questo modo essi si discostano dai costumi del mondo greco-romano, in cui le seconde e successive nozze erano abituali e la vedovanza non era tenuta in particolare onore [26].

Altri Padri e scrittori formulano un giudizio negativo più severo nei confronti di coloro che passano a seconde nozze dopo la morte del consorte: Origene [27], san Gregorio Nazianzeno [28]. Anche Atenagora esprime un giudizio particolarmente severo circa le seconde nozze, le quali sarebbero un elegante adulterio, contrario all'unicità della prima coppia umana creata da Dio [29].

Nel secolo IV, benché le seconde nozze dei vedovi fossero considerate lecite, tuttavia gli interessati [30] erano considerati come trasgressori degli ideali cristiani, per cui erano sotto-

[18] Cfr. *Pastore*, Precetto IV, 4, 1-2, R. Joly (a cura di), SC 53, p. 162.

[19] Cfr. *Stromata*, III, c. 12: PG 8, 1184B; la traduzione è tratta da *Stromati. Note di vera filosofia*, G. Pini (a cura di), *op. cit.*, p. 407.

[20] Cfr. *Catechesi* 4, 26: PG 33, 488-489.

[21] Cfr. can. 41: Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique, II^e-IX^e siècles, t. II: Les canons des Pères Grecs*, P. P. Joannou (a cura di), Grottaferrata (Roma) 1963, pp. 134-135.

[22] Cfr. *Adversus haereses*, 59, 4: PG 41, 1024-1025.

[23] Cfr. *De non iterando coniugio*, 5 e 6, B. Grillet (a cura di), SC 138, pp. 186 e 199; *Hom. De libello repudii*, 4: PG 51, 223-224; *Hom. In Illud, Vidua eligatur*, 5: PG 51, 325.

[24] Cfr. *De viduis*, 11, 68: PL 16, 254.

[25] Cfr. *De bono viduitatis*, 6, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, pp. 309-310.

[26] Cfr. B. Grillet, *Jean Chrysostome. A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, SC 138, pp. 21-33.

[27] Cfr. *Omelia in Luca*, 17, 10, H. Crouzel - F. Fournier - P. Périchon (a cura di), SC 87, pp. 260-262.

[28] Cfr. *Discorsi*, 37, 8, C. Moreschini (a cura di), SC 318, p. 286.

[29] Cfr. *Supplica intorno ai cristiani*, 33, 4-6, B. Pouderon (a cura di), SC 379, p. 198. Tuttavia il suo giudizio non è sicuro, perché potrebbe intendersi come riferito alle seconde nozze di chi aveva ripudiato la sua moglie, poi morta; cfr. H. Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Beauchesne, Paris 1971, pp. 56-60.

[30] Spesso venivano chiamati *dígamoi* (*digami* o *bigami*), ma non nel senso attuale di « bigamo » (colui che ha contemporaneamente due legami coniugali), bensì in quello di essersi sposati due volte successivamente.

posti per un certo tempo alla penitenza canonica [31]; così risulta da alcuni concili, come il concilio di Nicea (a. 325) [32] e quelli di Neocesarea (a. 314-319) [33] e di Laodicea (fine sec. IV) [34].

Alcune sette eretiche — montanisti, novaziani — portarono il loro rigorismo fino alla condanna delle seconde nozze dei vedovi. Contro di essi reagì la Chiesa. Il concilio di Nicea dell'anno 325 nel can. 8 stabilì come condizione per la riammissione dei novaziani alla Chiesa che non rifiutassero la comunione coi *digami* [35]. Secondo gli *Statuta Ecclesiae Antiqua* (secolo V), nel prescritto esame sulla fede di colui che sta per essere consacrato vescovo è necessario accertare che egli non condanni il secondo matrimonio [36].

In Oriente le terze e le quarte nozze furono per secoli considerate una vera e propria scostumatezza. Diverse testimonianze si possono addurre al riguardo: la *Didascalia apostolorum* del secolo III [37]; le *Costituzioni degli apostoli* della seconda metà del secolo IV che raccoglie la *Didascalia* [38]; i canoni di san Basilio che escludono i trigami dalla comunione della Chiesa per tre o quattro anni: la loro unione non meritava il nome di matrimonio [39]; San Gregorio Nazianzeno, il quale considerava il secondo matrimonio dei vedovi una con-

[31] Cfr. B. Grillet, *Jean Chrysostome. A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, *op. cit.*, pp. 45-46.

[32] Cfr. can. 8: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973³, pp. 9-10; H. Crouzel, *Les « digamoi » visés par le Concile de Nicée dans son canon 8*, in « Augustinianum », 18 (1978), pp. 539-546. Contro l'interpretazione di Crouzel, R. Macina, *Pour éclairer le terme: « digamoi »*, in « Revue des Sciences Religieuses », 61 (1987), pp. 54-73, intende come *digamoi* anche i divorziati risposati, ma i rilievi mossi a Crouzel appaiono inconsistenti.

[33] Cfr. can. 7: Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique, II^e-IX^e siècles, t. I, 2: Les canons des Synodes Particuliers*, P. P. Joannou (a cura di), Grottaferrata (Roma) 1962, p. 78.

[34] Cfr. can. 1: *ibid.*, p. 130.

[35] Cfr. Dz.-Sch., n. 127.

[36] Cfr. Dz.-Sch., n. 325.

[37] « Hoc enim sciatis: eam quae semel nupsit, iuxta legem etiam secundo nubere; eam autem quae ultra progreditur, esse meretricem »: *Didascalia apostolorum*, III, 2, 2, F. X. Funk (a cura di), I, p. 184.

[38] Cfr. *Constitutiones Apostolorum*, III, 2, 2, F. X. Funk (a cura di), I, p. 185.

[39] Cfr. canoni 4, 50 e 80: *Les canons des Synodes Particuliers*, P. P. Joannou (a cura di), *op. cit.*, pp. 101-102, 139, 154.

cessione, il terzo come iniquità, i successivi come una condotta da maiali [40].

In Occidente si riscontrano anche dei giudizi molto negativi nei confronti delle terze e successive nozze, ad esempio: Sant'Ambrogio [41]; papa Gregorio III in una lettera a san Bonifacio (secolo VIII) lo esortava a indurre i neoconvertiti ad accontentarsi delle seconde nozze [42]; in diversi capitolari della riforma pseudoisidoriana, durante la metà del secolo IX in Francia, si proibivano assolutamente le terze e successive nozze [43]; i canonisti del secolo XI raccolsero questi capitolari nelle loro collezioni canoniche [44].

San Girolamo invece e sant'Agostino erano più indulgenti e consideravano leciti i successivi matrimoni dei vedovi oltre al secondo [45]. La loro autorità ebbe un grande peso sugli scolastici: Pietro Lombardo la raccolse nelle *Sententiae* [46] e i commentatori di esse concordavano tutti con lui. Innocenzo III nella professione di fede per i valdesi che si convertivano prescrisse loro di credere nella bontà del matrimonio e di non condannare le seconde e successive nozze [47]. Nel 1254 papa Innocenzo IV in una lettera al legato papale in Cipro scriveva che i Greci dovevano approvare le terze e ulteriori nozze [48]. Nella professione di fede prescritta all'impe-

[40] Cfr. *Discorsi*, 37, 8, C. Moreschini (a cura di), SC 318, p. 286.

[41] « Plus dico: non prohibemus secundas nuptias sed non probamus saepe repetitas »: *De viduis*, 11, 68: PL 16, 254.

[42] « Et si valueris, devitandum doce ne cui uxor obierit, amplius quam duabus debeat copulari »: *Epistola 1 ad Bonifacium*, VI: PL 89, 577.

[43] Cfr. G. H. Joyce, *Matrimonio Cristiano. Studio storico-dottrinale*, *op. cit.*, p. 529-530, nt. 60 e 61.

[44] Cfr. P. Dacquino, *Inseparabilità e monogamia*, *op. cit.*, p. 167; G. H. Joyce, *Matrimonio Cristiano. Studio storico-dottrinale*, *op. cit.*, p. 530.

[45] Cfr. san Girolamo, *Epistola 48 ad Pammachium*, 18: PL 22, 508; sant'Agostino, *De bono viduitatis*, 15, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, pp. 321-322.

[46] Cfr. *Sententiae* IV, d. 42, c. 9.

[47] « Hominem quoque cum sua coniuge salvari credimus et fatemur, nec etiam secunda et ulteriora matrimonia condemnamus »: Innocenzo III, Ep. *Eius exemplo*, 18 dicembre 1208: Dz.-Sch., n. 794.

[48] « Quia vero secundum apostolum, mulier mortuo viro ab ipsius est lege soluta, ut nubendi cui vult in Domino liberam habeat facultatem, secundas, et tertias, ac ulteriores etiam nuptias Graeci non reprehendant aliquatenus, nec condemnent, sed potius illas approbent inter personas, quae alias licite ad invicem matrimonio iungi possunt »: Innocenzo IV, Ep. *Sub catholicae professione*, 6 marzo 1254, par. 20: Dz.-Sch., n. 837.

ratore Michele Paleologo e da lui accettata nel concilio II di Lione si trovava anche l'approvazione delle terze nozze [49]. Infine occorre menzionare la bolla di unione dei copti del concilio di Firenze [50].

Pur considerando lecite le seconde e ulteriori nozze, l'ideale monogamico trovò espressione per secoli nella prassi di non impartire la benedizione nuziale a coloro che si sposavano per la seconda volta e oltre. Tuttavia dal secolo VIII in poi iniziarono a comparire in Occidente dei riti suppletivi per le nozze dei vedovi, soprattutto si prevedeva la benedizione della sposa che si maritava per la prima volta con un vedovo. Tale usanza però tardò ad estendersi. Nella summenzionata lettera di Innocenzo IV, dopo le parole citate si legge: *Secundo tamen nubentes presbyteri nullatenus benedicant* [51].

Il costume di benedire solennemente la sposa che si maritava per la prima volta, anche con un vedovo, ma di non ripetere questa benedizione in successive nozze fu accolto dal Rituale romano del 1612. Nell'*Ordo matrimonii* promulgato nel 1969 è caduta ogni prevenzione contro le successive nozze dei vedovi e si concede la benedizione nuziale indistintamente a tutti gli sposi.

Bibliografia

Dacquino P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, vol. 2: *Inseparabilità e monogamia*, Ldc, Torino-Leumann 1988; Grillet B., *Jean Chrysostome. A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, SC 138, pp. 21-83; Hervada J., *Reflexiones en torno a la unidad e indisolubilidad*

[49] « Soluto vero legitimo matrimonio per mortem coniugum alterius, secundas et tertias deinde nuptias successive licitas esse dicit, si impedimentum canonicum aliud ex causa aliqua non obsistat »: Conc. Lugdunense II, a. 1274: Dz.-Sch., n. 860.

[50] « Quoniam nonnullos asseritur quartas nuptias tamquam condemnatas respuere, ne peccatum, ubi non est, esse putetur, cum secundum Apostolum mortuo viro mulier sit ab eius lege soluta, et nubendi, cui vult, in Domino habeat facultatem, nec distinguat, mortuo primo, secundo vel tertio, declaramus non solum secundas ac tertias, sed et quartas atque ulteriores, si aliquod canonicum impedimentum non obstet, licite contrahi posse »: Conc. Fiorentino, Bolla *Cantate Domino*, 4 febbraio 1442: Dz.-Sch., n. 1353.

[51] Dz.-Sch., n. 837.

del matrimonio, in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, vol. II, Giuffrè, Milano 1976, pp. 737-762; Joyce G. H., *Matrimonio Cristiano. Studio storico-dottrinale*, Edizioni Paoline, Alba 1954; Kötting B., *Digamus*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 3, Hiersemann, Stuttgart 1957, coll. 1016-1024.

10

L'INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO NELLA SUA REALIZZAZIONE STORICA

Come abbiamo fatto riguardo all'unità del matrimonio, anche sull'indissolubilità considereremo in primo luogo come essa sia stata osservata ai tempi dell'Antico Testamento.

10.1 Il ripudio nell'Antico Testamento

Presso i popoli vicini a Israele le unioni matrimoniali potevano essere sciolte osservando precise modalità consuetudinarie spesso raccolte nelle loro leggi. La forma più abituale presso tutti i popoli era il ripudio della moglie da parte del marito. Esso era in uso anche presso gli Israeliti; nel Deuteronomio si trovano diverse norme che lo regolano: vi sono ad esempio disposizioni circa il ripudio della donna fatta prigioniera di guerra e poi presa come moglie (cfr. Dt 21,14), sull'interdizione del ripudio della moglie accusata falsamente di non essere giunta illibata al matrimonio (cfr. Dt 22,19) e di quella presa in moglie da colui che l'aveva disonorata (cfr. Dt 22,29).

La disposizione più nota è quella di Dt 24,1-4: « Quando un uomo ha preso una donna e ha vissuto con lei da marito, se poi avviene che essa non trovi grazia ai suoi occhi, perché egli ha trovato in lei qualcosa di vergognoso, scriva per lei un libello di ripudio e glielo consegni in mano e la mandi via dalla casa. Se essa, uscita dalla casa di lui, va e diventa moglie di un altro marito e questi la prende in odio, scrive per lei un libello di ripudio, glielo consegna in mano e la manda

via dalla casa o se quest'altro marito, che l'aveva presa per moglie, muore, il primo marito, che l'aveva rinviata, non potrà riprenderla per moglie, dopo che essa è stata contaminata, perché sarebbe abominio agli occhi del Signore »[1]. Non si tratta di una legge istitutiva del ripudio, che, al contrario, viene presupposto. Ciò che direttamente stabilisce questa norma è il divieto finale del v. 4: dopo un ripudio e un secondo vincolo matrimoniale, il primo marito non può prendere di nuovo come moglie la donna che abbia ripudiato[2]. Non si tratta, infatti, di due norme: la prima (v. 1) riguardante il ripudio in genere, le cause e le formalità da rispettare; la seconda (vv. 2-4) concernente il secondo matrimonio e il divieto di un nuovo matrimonio col primo marito; bensì di una norma che presuppone una prassi consuetudinaria di ripudio. Si tratta infatti di un unico periodo ipotetico in cui la protasi è costituita da una serie di proposizioni unite tra loro mediante la particola copulativa e l'apodosi è la prescrizione finale[3].

La formalizzazione scritta del ripudio e il divieto di riprendere la moglie ripudiata, qualora essa fosse passata a un secondo matrimonio, serviva a difendere la donna, potendo essa dimostrare il suo stato libero, e poneva un certo argine all'eventuale leggerezza dell'uomo nel prendere la decisione del ripudio, poiché esso diventava definitivo.

Sul motivo del ripudio il testo biblico è assai generico. L'espressione « qualcosa di vergognoso » corrisponde all'ebraico *'erwat dabar*, che letteralmente significa « la nudità della cosa »[4]. Ai tempi di Cristo i rabbini disputavano sull'interpretazione dei motivi sufficienti per il divorzio e si divideva-

[1] Per l'esegesi di questo brano, si vedano A. Tosato, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (« Analecta Biblica », 100), Biblical Institute Press, Roma 1982, pp. 144-146; H.-F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1978, pp. 80-83.

[2] Cfr. C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio*, Morcelliana, Napoli 1982, pp. 48-51, 56-57.

[3] Cfr. A. Vaccari, *Il divorzio nella Bibbia*, in « La Civiltà Cattolica », 107 (1956 II), pp. 15-19; G. von Rad, *Deuteronomio*, Paideia, Brescia 1979, p. 167; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, T. & T. Clark, Edinburgh 1986[3], pp. 269-270.

[4] Cfr. P. Dacquino, *Inseparabilità e monogamia*, *op. cit.*, pp. 40-41.

no praticamente in due scuole: coloro che seguivano l'interpretazione del rabbino Shammay, il quale poneva l'accento sul termine *'erwat* (vergogna) e richiedeva una condotta ignominiosa nella donna, cioè l'adulterio; coloro che seguivano il rabbino Hillel, che fissava l'attenzione sulla parola *dabar* (qualcosa) e ammetteva molti altri motivi meno gravi.

La legge del Deuteronomio costituisce certamente un riconoscimento del ripudio; ma è necessario sottolineare il fatto che, nello stesso tempo in cui esso viene regolato, in qualche modo lo si riprova, dal momento che si afferma che la donna è contaminata (v. 3) dal secondo vincolo coniugale e il riprenderla dopo « sarebbe abominio agli occhi del Signore », quasi essa fosse oggetto di traffico carnale [5].

Nell'Antico Testamento, anche se il ripudio è riconosciuto e regolato, mai viene lodato, anzi in più di un'occasione esso è biasimato. Il marito è invitato a non abbandonare la sua prima moglie, cercandone altre [6]; lo si ammonisce a non ripudiarla e, se non l'ama più, non gli si dice di mandarla via [7]. Soprattutto il libro di Malachia disapprova il ripudio. Il Signore si mostra non benevolo nei confronti degli Israeliti. « Perché? Perché il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che ora perfidamente tradisci, mentr'essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto (...). Perché io detesto il ripudio, dice il Signore Dio d'Israele » (Ml 2,14.16). Come vedremo, Gesù conferma in polemica con i farisei questo giudizio di condanna.

[5] Cfr. F. M. Sole, *Il ripudio nella Bibbia*, in « Renovatio », 7 (1972), pp. 84-91; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, *op. cit.*, pp. 272-273.

[6] « (...) trova gioia nella donna della tua giovinezza (...) le sue tenerezze ti inebrino sempre; sii tu sempre invaghito del suo amore! Perché, figlio mio, invaghirti d'una straniera e stringerti al petto di un'estranea? » (Pro 5,18-20).

[7] « Hai una moglie secondo il tuo cuore? Non ripudiarla; ma di quella odiata non fidarti » (Sir 7,26).

10.2 Indissolubilità del matrimonio nel Nuovo Testamento

Sulla questione del ripudio e più in genere sull'interdizione di passare a seconde nozze mentre è in vita l'altro coniuge, i Sinottici ci tramandano la dottrina di Gesù e a essa fa anche riferimento san Paolo nelle sue lettere. Prima considereremo questi testi nel loro insieme e poi esamineremo in particolare la clausola di eccezione presente solo nel Vangelo secondo Matteo (5,32; 19,9)[8].

10.2.1 L'insegnamento di Gesù nei vangeli e nelle lettere paoline

Il Vangelo secondo Marco riferisce la risposta di Gesù ai farisei sulla legittimità del ripudio: « E avvicinatisi dei farisei, per metterlo alla prova, gli domandarono: "È lecito a un marito ripudiare la propria moglie?". Ma egli rispose loro: "Che cosa vi ha ordinato Mosè?". Dissero: "Mosè ha permesso di scrivere un atto di ripudio e di rimandarla". Gesù disse loro: "Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma. Ma all'inizio della creazione Dio li creò maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e i due saranno una carne sola. Sicché non sono più due, ma una sola carne. L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto" » (Mc 10,2-9).

I farisei lo interrogano per metterlo alla prova, cioè, conoscendo la sua dottrina sul matrimonio, tentano di metterlo in contrasto con Mosè. Nel racconto parallelo di Mt 19,3-8

[8] La bibliografia sull'indissolubilità del matrimonio nel Nuovo Testamento è molto vasta; per un'accurata informazione sia bibliografica sia esegetica, cfr. R. F. Collins, *Divorce in the New Testament*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1992; P. Dacquino, *Inseparabilità e monogamia*, *op. cit.*, pp. 51-66, 112-125; A. Feuillet, *L'indissolubilité du mariage et le monde féminin d'après la doctrine évangélique et quelques autres données bibliques parallèles*, in « Scripta Theologica », 17 (1985), pp. 415-461; A. Descamps, *Les textes évangéliques sur le mariage*, in « Revue théologique de Louvain », 9 (1978), pp. 259-286; 11 (1980), pp. 5-50; S. Garofalo, *De vinculo matrimonii in Novo Testamento*, in « Periodica » 61 (1972), pp. 225-250.

la domanda dei farisei non riguarda la liceità del ripudio in generale, bensì il giusto motivo del ripudio [9], quasi lo sollecitassero a prendere partito tra le interpretazioni di Hillel e di Shammay. A ogni modo, nei due racconti il Signore risponde con la condanna del ripudio attraverso il richiamo all'istituzione originaria del matrimonio da parte di Dio, raccontata nei due primi capitoli del primo libro della Legge. La regolamentazione del ripudio stava a manifestare la durezza del cuore di coloro ai quali era stata fatta quella concessione, perché appariva come qualcosa di incongruo con l'originaria istituzione dell'unione coniugale, la quale, nelle intenzioni del Creatore, sarebbe dovuta durare per sempre.

In seguito Marco introduce, in un altro contesto, due sentenze (*lóghia*) di Gesù con cui, oltre a ribadire la censura del ripudio, ne esplicita la vera portata. Poiché nella legge e nel costume giudaici il ripudio lasciava libera la donna di passare a un'altra unione coniugale, cosa dire allora dell'unione successiva al ripudio? Le parole di Gesù erano oltremodo chiare: « Rientrati a casa, i discepoli lo interrogarono di nuovo su questo argomento. Ed egli disse: "Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio" » (Mc 10,11-12). La duplice sentenza del Signore si riferisce a chi prende l'iniziativa del ripudio, sia il marito sia la moglie [10]. Parole simili sono raccolte da Lc 16,18: « Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito commette adulterio ». Come in Marco, ciò che diretta-

[9] « Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: "È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?". Ed egli rispose: "Non avete letto che il Creatore da principio *li creò maschio e femmina* e disse: Per questo l'uomo *lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola*? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi". Gli obiettarono: "Perché allora Mosè ha ordinato *di darle l'atto di ripudio e di mandarla via*?". Rispose loro Gesù: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così » (Mt 19,3-8).

[10] Presso gli ebrei il ripudio era prerogativa del marito, perciò molti esegeti pensano che Marco abbia adattato al contesto greco-romano l'insegnamento di Gesù che stabiliva una situazione di parità tra marito e moglie; cfr. A. Descamps, *Les textes évangéliques sur le mariage*, *art. cit.*, pp. 274-275.

mente è giudicato come adulterio è l'unione successiva al ripudio, che tuttavia è visto come orientato a essa [11].

Se vi era novità nella risposta di Gesù, essa non riguardava esclusivamente la questione del ripudio. Infatti l'ideale di un'unione coniugale che durasse tutta la vita non si era mai perso interamente presso gli Israeliti, anche se l'abrogazione della legge mosaica, col richiamo al matrimonio da principio, cozzava con la mentalità dei dottori della legge e dei farisei. Era, tuttavia, la nuova nozione di adulterio imputabile alla successiva unione dopo un legittimo ripudio a suonare del tutto nuova a quel tempo, sia in Palestina sia nell'ambiente pagano. Le parole del Signore capovolgevano la mentalità comune del tempo. Che le nuove nozze di chi aveva legittimamente ripudiato l'altro coniuge fossero giudicate adulterine costituiva già una gran novità [12], ma che perfino commettesse adulterio chi sposava una donna ripudiata dal marito, quindi non più appartenente a lui, era un insegnamento in contrasto frontale con un costume assolutamente generalizzato.

La nuova nozione di adulterio non corrispondeva più a quella che vi vedeva soltanto la violazione di un diritto del marito sulla propria donna a lui appartenente. Dall'insegnamento del Signore emergeva l'adulterio soprattutto come mancanza di fedeltà nei confronti dell'altro coniuge (« commette adulterio contro di lei, *moichãtai ep'autên* » [Mc 10,11]) [13]; e ciò valeva sia per l'una sia per

[11] Cfr. J. Nolland, *Luke 9:21-18:34* (« Word Biblical Commentary », 35b), D. A. Hubbard - G. W. Barker - R. P. Martin (a cura di), Word Books, Dallas 1993, pp. 820-823; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, pp. 636-637.

[12] La novità era ancora più sorprendente nel mondo ebraico, in cui era consentita la poligamia, per cui era lecito prendere un'altra moglie indipendentemente dalla conservazione o meno dell'unione con la prima moglie.

[13] La maggior parte dei traduttori e degli esegeti intendono *ep'autên* come riferito alla prima moglie e traducono « contro di lei ». Pochi autori riferiscono *ep'autên* alla seconda donna, basandosi sul fatto che l'espressione *moichãtai ep'autên* è molto rara in greco e potrebbe essere un aramismo da tradurre come « commette adulterio con essa »; si tratterebbe perciò della riprovazione della seconda unione, come in Lc 16,18a, più che del ripudio: cfr. B. Schaller, *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, in E. Lohse - C. Buchard - B. Schaller (a cura di), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Festschrift für J. Jeremias, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, pp. 239-243.

l'altra parte: marito e moglie apparivano sullo stesso piano.

La novità dell'insegnamento di Gesù costituisce un argomento in più a favore della sua autenticità. Solo l'autorità del Signore poteva imporre come obbligatoria una prassi così contraria ai costumi da secoli profondamente radicati sia nel mondo ebraico sia in quello greco-romano. Come vedremo più avanti, i Padri dei primi secoli erano ben consci della novità della dottrina cristiana rispetto alle leggi civili.

Le parole del Signore, riportate da Marco e Luca, sono di riprovazione del ripudio in linea di principio, ma vi traspare con maggior forza il divieto assoluto delle nozze successive al ripudio. Nella prima lettera ai Corinzi, questi due precetti emergono ben distinti e l'Apostolo li attribuisce al Signore [14]: quello di convivere inseparabilmente insieme, evitando di rompere la vita coniugale con il ripudio, e quello di non passare ad altre nozze dopo un eventuale ripudio. La separazione da parte della donna non è la semplice interruzione della coabitazione [15], ma il distacco prodotto dal ripudio e perciò essa rimane *innupta*, *ágamos*; se poi si riconcilia col marito legalmente tornerà a essere *uxor*, sposata, come anche davanti alla legge civile e alla considerazione dei pagani diventerebbe *uxor* se sposasse un altro uomo, ma per la Chiesa ciò sarebbe inaccettabile, perché contrario alla volontà di Dio.

10.2.2 Le clausole di Mt 5,32; 19,9

Che l'eventuale ripudio potesse essere legittimo in qualche caso è insinuato nei precetti riportati da 1Cor, esso tuttavia appare esplicito nei due passi del Vangelo secondo Matteo

[14] « Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito — e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito — e il marito non ripudi la moglie » (1Cor 7,10-11).

[15] Il fatto che della moglie si dica di *non discedere*, *me chôristhênai* (v. 10), mentre del marito si dica di *non dimittere*, *me aphiénai* (v. 11), non significa che il ripudio legale sia contemplato solo nel secondo caso e non nel primo, perché poi i due verbi nei vv. 13 e 15 appaiono applicati rispettivamente all'uomo e alla donna; sono dunque usati in modo equivalente: cfr. H. Conzelmann, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Fortress Press, Philadelphia 1975, p. 120.

sul ripudio. Il primo è parallelo al detto di Lc 16,18 ed è posto nel contesto del discorso della montagna tra quelle sentenze che correggono e perfezionano l'antica legge: « Fu pure detto: *Chi ripudia la propria moglie, le dia l'atto di ripudio*, ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto che per motivo di fornicazione (*parektós lógou porneías*) [16], la espone all'adulterio e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio » (Mt 5,31-32). Il secondo si trova nel contesto della discussione coi farisei e presenta come rivolto a essi l'insegnamento che in Mc 10,11-12 è indirizzato ai discepoli: « Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di fornicazione (*mê epí porneía*) [17], e ne sposa un'altra, commette adulterio e chi sposa una ripudiata, commette adulterio » (Mt 19,9).

Si è discusso molto tra gli autori (esegeti, teologi e canonisti) se la legittimità del ripudio nel caso di *porneía* significasse anche la dissoluzione del vincolo coniugale e la possibilità di passare legittimamente ad altre nozze. Molti protestanti e ortodossi vedono in queste clausole la giustificazione del divorzio per motivo di adulterio, mentre la tradizione cattolica ha cercato da sempre di intenderle in tal modo che non si compromettesse l'indissolubilità del matrimonio.

Per quanto concerne l'analisi delle parole in se stesse, la maggioranza degli esegeti intende sia *parektós* sia *mê epì* in senso esclusivo, a indicare un'eccezione, e sembra quello da preferire. Altri autori cercano di mostrare che le suddette particole ammettono un senso inclusivo (anche nel caso) oppure preteritivo (non considerando il caso). A parte il fatto che il contesto immediato suggerisce spontaneamente il senso esclusivo, le altre interpretazioni destano il sospetto che si risolva la difficoltà con una trovata che evade il problema [18].

Occorre anche chiarire il senso preciso di *porneía*. Il voca-

[16] Non seguiamo la traduzione della Cei (« eccetto il caso di concubinato »), bensì quella della Neovulgata (*excepta fornicationis causa*); le ragioni si comprenderanno più avanti.

[17] Anche qui seguiamo la Neovulgata (*nisi ob fornicationem*) e non la traduzione della Cei (« se non in caso di concubinato »).

[18] Cfr. A. Descamps, *Les textes évangéliques sur le mariage*, *art. cit.*, pp. 12-13, 28-29.

bolo di per sé presenta il significato generico di fornicazione, rapporto sessuale illecito, che include anche l'adulterio, il quale però dispone di un vocabolo specifico: *moicheía*. Nella versione dei LXX *porneía* traduce l'ebraico *zᵉnût*, che ha lo stesso senso generico di rapporti carnali avuti da una donna al di fuori del matrimonio [19].

Alcuni autori, avendo notato che nell'ebraico postbiblico *zᵉnût* e le altre parole della stessa radice assumono un significato specifico di falso matrimonio, o comunque illecito perché contrario alle proibizioni della legge mosaica e della tradizione rabbinica, interpretano in questo senso la *porneía* delle clausole matteane [20]. Pertanto, nella sentenza di Gesù di condanna del ripudio sarebbe da escludere il caso di unione illecita secondo la legge ebraica, perché allora esso risulta giustificato. Tale significato di *porneía* non sarebbe esclusivo di questo passo biblico, ma sarebbe presente anche nella prescrizione del concilio di Gerusalemme, in At 15,20.29, di astenersi dalla *porneía* [21], la quale nel contesto del decreto potrebbe ben significare i matrimoni vietati dalla legge mosaica, specie quelli tra i congiunti vietati da Lv 18 e consentiti in ambiente ellenistico. Una rilevante difficoltà, però, si oppone a siffatta interpretazione: la clausola di eccezione diviene un'aggiunta artificiosa sia nel contesto della risposta ai farisei (Mt 19,9), perché era chiaro che la questione non riguardava i matrimoni proibiti dalla legge, sia come parte di un detto generale di Gesù di riprovazione del ripudio (Mt 5,32), in cui ha poco senso fare delle restrizioni troppo ovvie in ambito israelitico [22].

[19] Cfr. F. Hauck - S. Schulz, *pórnê ktl.*, in G. Kittel - G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. X, Paideia, Brescia 1975, coll. 1458-1460; A. Tosato, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, *op. cit.*, pp. 49, 57-59; C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio*, *op. cit.*, pp. 262-275.

[20] Cfr. J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Desclée, Paris-Tournai-Roma 1948, pp. 50-60.

[21] « (...) solo si ordini loro di astenersi dalle sozzure degli idoli, dalla impudicizia (*porneía*), dagli animali soffocati e dal sangue (...) astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia (*porneía*) » (At 15,20.29).

[22] La difficoltà è avvertita da diversi autori che ammettono l'esegesi di Bonsirven, ma spiegano l'artificiosità della clausola intesa in tal modo come un'aggiunta del redattore di Mt per dare risposta al problema, in comunità di Siria o Palestina,

Un'altra interpretazione, non molto dissimile da quella precedente, traduce *porneía* come matrimonio misto [23]. Così infatti sono chiamati in molti passi dell'AT i matrimoni degli israeliti con i pagani. Lo stesso significato si troverebbe nel decreto del concilio di Gerusalemme, che vieterebbe i matrimoni con i pagani proprio a riguardo delle comunità con forte presenza contemporanea di cristiani provenienti e dal giudaismo e dal paganesimo; i matrimoni misti tra cristiani e pagani avrebbero obbligato i giudeo-cristiani a trattare i coniugi pagani degli etnico-cristiani. Secondo tale interpretazione, il permesso accordato da san Paolo al coniuge cristiano di restare nel matrimonio con il coniuge pagano che consenta a rimanere in quella unione [24] altro non sarebbe che una deroga a questa prescrizione ormai non necessaria a Corinto.

La maggior difficoltà contro l'interpretazione di *porneía* come matrimonio illegittimo o misto, nelle clausole matteane, sta nel fatto, come vedremo nella prossima sezione, che essa è completamente ignorata dagli scrittori cristiani dei primi secoli, i quali, di conseguenza, pur conoscendo la reale portata del ripudio — frequente in ambito sia giudeo sia greco-romano — non avrebbero compreso in senso giusto le parole di Gesù.

Ammesso il senso esclusivo delle clausole e il significato generico di *porneía* come rapporto sessuale illecito, gli autori si dividono nell'assegnare l'eccezione solo a ciò che precede, ossia al ripudio, o anche a ciò che segue, cioè al successivo matrimonio. Grammaticalmente ambedue le interpretazioni sono possibili. Occorre dunque tener conto dei testi paralleli di Mc, Lc e 1Cor, nonché dell'interpretazione fornita dalla tradizione.

Per quanto concerne i testi paralleli, in Mc 10,2-9, come

dei pagano-cristiani sposati secondo unioni vietate da Lv 18,6-18, ma accettate nel mondo pagano: cfr. H. Baltensweiler, *Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus. Zu Matth. 5,32; 19,9*, in « Theologische Zeitschrift », 15 (1959), 340-356.

[23] Cfr. T. Stramare, *Matteo divorzista? Studio su Mt 5,32 e 19,9*, Paideia, Brescia 1986, pp. 45-96.

[24] « Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi » (1Cor 7,12-13).

in Mt 19,3-8, vi è una condanna del ripudio da parte di Gesù in base all'originale disegno divino; donde la sentenza conclusiva del Signore: « L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto ». Le sentenze successive (Mc 10,11-12) rivolte ai discepoli, come pure quelle di Lc 16,18, conservano l'ispirazione negativa rispetto al ripudio, ma mirano più direttamente a condannare la successiva unione come adulterio, perfino da parte dell'uomo che prende la donna ripudiata da un altro. Si tratta dunque di due situazioni diverse, tuttavia collegate: il ripudio e la successiva unione. Il ripudio può essere subito da una parte — più comunemente dalla moglie — talora innocente. Secondo i costumi ebraico e greco-romano, essa resta libera per passare a un'altra unione, mentre la sentenza di Gesù glielo impedisce, in quanto si tratterebbe di adulterio. 1Cor 7 distingue ancora più esplicitamente le due situazioni: il ripudio è condannato, ma, qualora ve ne sia stato, è assolutamente vietata un'altra unione.

Le clausole matteane, se riferite solo al ripudio e non alla successiva unione, non contraddicono le affermazioni generali di Mc e Lc, ma specificano un caso di ripudio legittimo, in accordo con quanto detto in 1Cor, mantenendo fermo l'assoluto divieto di passare a una nuova unione, qualificata come adulterio, secondo la forte novità dell'insegnamento di Gesù. Come vedremo in seguito è proprio questa l'interpretazione della Chiesa antica. Essa, inoltre, chiarisce ancor più la risposta dei discepoli: « Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi » (Mt 19,10); la condotta scostumata della moglie consente il ripudio, ma non di contrarre una nuova unione, e perciò il marito è obbligato a rimanere in uno stato di continenza.

Se, invece, la clausola d'eccezione si intende riferita non solo al ripudio, ma anche alla successiva unione, è necessario spiegare una simile divergenza rispetto a Mc e Lc. Ricompare allora l'ipotesi dell'aggiunta, che non sarebbe una parola di Gesù, introdotta dal redattore di Mt per dare risposta ad alcuni problemi presentatisi in comunità giudeo-cristiane fortemente attaccate ai costumi della legge mosaica, quale ad esempio la prassi del ripudio. Questa ipotesi, oltre al fatto di dover supporre una simile intraprendenza da

parte del redattore di Mt nei confronti di un insegnamento così originale del Signore, non trova alcun riscontro presso i Padri e gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli; ciò costituisce il suo punto più debole.

10.3 Dottrina e prassi della Chiesa antica sull'indissolubilità del matrimonio

I Padri e gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli testimoniano una dottrina e una prassi in conformità con i due precetti evangelici esaminati nel punto precedente. I due precetti — quello che vieta il ripudio e quello di non passare ad altre nozze dopo un'eventuale separazione — sono ben distinti; perciò conviene trattarli separatamente.

10.3.1 Interdizione del ripudio in linea di principio e casi in cui era lecito

Il ripudio era di norma riprovato. Abbiamo esaminato alcune testimonianze dei primi secoli nelle quali si prescrive l'inseparabilità dei coniugi come risultante dall'originale disegno divino: sono testimonianze di Origene, san Giovanni Crisostomo, san Leone Magno, sant'Ambrogio e Lattanzio [25]. Lo stesso san Giovanni Crisostomo in un altro passo esorta a scegliere bene la moglie, perché, se la si trova cattiva, essa non può essere rimandata indietro: sarebbe infatti adulterio. E non basta tener conto delle leggi civili — esse permettevano di mandar via la moglie — ma occorre anche osservare quelle stabilite all'interno della Chiesa, perché secondo queste — ribadisce il Crisostomo — saremo giudicati da Dio [26].

[25] Cfr. 1.4 e 2.1.2.

[26] « Mentre è possibile restituire un'abitazione di poco valore o restituire e rimandare al venditore un domestico che si è mostrato inetto, non è possibile, invece, restituire la donna che tu hai sposato a quelli che te l'hanno concessa in matrimonio. Bisogna per sempre tenerla in casa, a meno che non la si ripudi come perversa perché colta in flagrante adulterio, secondo la legge di Dio. Pertanto, quan-

Un simile ragionamento è presente in sant'Ambrogio: « Rimandi la moglie senza che abbia commesso crimine, come se tu ne avessi il diritto, e pensi che ti sia lecito, perché la legge umana non lo proibisce. Ma lo vieta la legge divina! » [27].

Pur essendo riprovato in linea di principio, il ripudio diveniva lecito — e perfino obbligatorio — in caso di adulterio, qualora la parte colpevole non si ravvedesse. È assai chiara al riguardo la testimonianza di Erma, nel secolo II: « Gli dico: "Signore, permettimi di domandarti poche cose". "Parla". "Se uno ha la moglie credente e la coglie in qualche adulterio pecca il marito vivendo con lei?". "Sino a quando, risponde, ignora la cosa non pecca. Se il marito, invece, viene a conoscenza della colpa e la moglie non se ne pente e permane nell'adulterio e il marito convive con lei, egli diviene partecipe del peccato di essa e complice dell'adulterio". "Che cosa, Signore, farà il marito se la moglie persiste in questa passione?". "L'allontani e il marito rimanga per sé solo. Se dopo aver allontanato la moglie sposa un'altra donna, anch'egli commette adulterio". "Se, Signore, la moglie, dopo che è stata allontanata, si pente e vuole ritornare dal marito non sarà ripresa?". "Sì, dice; e se il marito non la riceve pecca e si addossa una grande colpa. Deve, invece, ricevere chi ha peccato e si è pentito (...). Per tale pentimento il marito non deve risposarsi. Questa direttiva vale sia per la donna che per l'uomo » [28].

do stai per prendere moglie, non badare solo alla conoscenza delle leggi civili, ma prima di queste, le leggi che sono in vigore presso di noi. Nell'ultimo giorno, tu sarai giudicato da Dio non in base a quelle, ma a queste. Ora, mentre quelli che hanno infranto la legge civile, il più delle volte hanno riportato solo una pena pecuniaria, coloro che hanno offeso la legge di Dio, conducono la loro anima ad una inevitabile punizione: al fuoco inestinguibile »: *Omelia "Laus Maximi et quales ducendae sint uxores"*, 1: PG 51, 226: la traduzione italiana è tratta da Giovanni Crisostomo, *L'unità delle nozze*, traduzione, introduzione e note a cura di G. Di Nola, Città Nuova, Roma 1984, p. 91.

[27] « Dimittis ergo uxorem quasi iure sine crimine et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet. Sed divina prohibet; qui hominibus obsequeris, Deum uerere. Audi legem Domini, cui obsequuntur etiam qui leges ferunt: *quae Deus coniunxit homo non separet* »: Sant'Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VIII, 5, M. Adriaen (a cura di), CCL 14, p. 300, 49-53. Cfr. S. Cromazio d'Aquileia, *Tractatus in Matthaeum*, 24, 1, 4, R. Etaix - J. Lamarié (a cura di), CCL 9A, p. 310.

[28] Erma, *Il Pastore*, Precetti IV, 1,4-8: *I Padri Apostolici*, A. Quacquarelli (a cura di), Città Nuova, Roma 1978, pp. 269-270 (per il testo greco si veda R. Joly [a cura di], SC 53, p. 154).

Le testimonianze possono essere moltiplicate. I Padri e gli scrittori ecclesiastici riportano la clausola matteana per presentare l'adulterio — o più in genere l'impudicizia — quale unica eccezione alla separazione tra i coniugi [29]. Non solo si parla in termini di separazione lecita, ma più radicalmente la separazione è considerata da alcuni come scontata e inevitabile, perfino obbligatoria; così, ad esempio, il concilio di Elvira escludeva per dieci anni dalla comunione ecclesiale il marito che non avesse immediatamente rinviato la moglie che sapeva adultera [30]. In modo altrettanto perentorio si esprime san Girolamo [31]. Asterio, vescovo di Amasea nel Ponto dal 380/390, non parla propriamente di obbligo, ma quasi, perché elogia decisamente il marito che ripudia la moglie a motivo di adulterio [32]. Al contrario sant'Agostino, nel *De sermone Domini in monte*, non parla in termini di obbligazio-

[29] « Nam cum lex [la legge mosaica] libertatem dari repudii ex libelli auctoritate tribuisset, nunc marito fides euangelica non solum uoluntatem pacis indixit, uerum etiam reatum coactae in adulterium uxoris imposuit, si alii ex discessionis necessitate nubenda sit, nullam aliam causam desinendi a coniugio praescribens quam quae uirum prostitutae uxoris societate polluerit »: sant'Ilario, *In Matthaeum*, 4, 22, J. Doignon (a cura di), SC 254, pp. 140-142. « Dominus ac Saluator noster, sublata illa licentia [di Mosè riguardo al ripudio], antiquae constitutionis suae praecepta restaurat. Iubet namque matrimonii casti coniugium indissolubili lege seruari, ostendens coniugii legem a se esse primitus institutam. Ipse enim ait: *Quod ergo Deus coniunxit in unum, homo non separet*. Quo dicto et passiuam Iudaeorum licentiam (...), huius sententiae pronuntiatione damnauit dicens *excepta causa fornicationis* uxorem non licere dimitti, aperte demonstrans eum contra Dei agere uoluntatem, qui matrimonium a Deo iunctum illicita diuortii separatione temerare praesumpserit. Unde non ignorant quam graue apud Deum damnationis crimen incurrant, qui per effrenatam libidinis uoluptatem absque fornicationis causa dimissis uxoribus, in alia uolunt transire coniugia. (...). Sed sicuti uxorem caste ac pure uiuentem dimittere fas non est, ita quoque adulteram dimitti permissum est, quia ipsa se mariti consortio fecit indignam, quae in corpus suum peccando Dei templum ausa est violare »: Cromazio d'Aquileia, *Tractatus in Matthaeum*, 24, 1, 2-5, R. Étaix - J. Lamarié (a cura di), CCL 9A, pp. 309-310.

[30] Cfr. can. 70: Mansi 2, 16-17. Cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, 34, 5-6, A. Kroymann (a cura di), CCL 1, p. 636; anche le *Constitutiones Apostolorum*, VI, 14, 4, F. X. Funk (a cura di), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, Schöningh, Paderborn 1905, pp. 335-337.

[31] « Sola fornicatio est quae uxoris vincat affectum; immo cum illa unam carnem in aliam diuiserit et se fornicatione separauerit a marito, non debet teneri ne uirum quoque sub maledicto faciat dicente scriptura: *Qui adulteram tenet stultus et impius est* »: san Girolamo, *Commentariorum in Matthaeum* III, 19, 9, D. Hurst - M. Adriaen (a cura di), CCL 77, p. 167.

[32] *Homilia V in Matth. XIX, 3*: PG 40, 237.

ne ma solo di autorizzazione [33], anche se poi, nelle *Retractationes*, confessa di non aver tenuto presente Pro 18,22 (secondo i LXX), ove si legge: « *Qui tenet adulteram, stultus et impius est* »; tuttavia non gli sembra che la si possa ritenere adultera la donna dopo che si sia pentita [34].

Sull'obbligo di ripudiare il coniuge scostumato i precetti cristiani in parte coincidevano con i costumi degli ebrei e dei pagani [35]. I costumi greci erano molto severi riguardo all'adulterio della donna. Essa era duramente punita e il marito aveva l'obbligo di ripudiarla sotto pena d'infamia e di perdita dei diritti civili, qualora non fosse stata castigata con la morte se colta in flagrante. Presso i romani, al tempo dell'Impero, secondo la *Lex Julia de adulteriis coërcendis* (dal 18 a. C.), se il marito non accusava pubblicamente la moglie adultera (previo il ripudio) incorreva nel delitto di lenocinio [36]. Anche presso gli ebrei la letteratura rabbinica presenta come cosa doverosa il ripudio della moglie adultera. San Girolamo, però, sottolinea una diversità fra i costumi cristiani e quelli delle leggi civili: presso i cristiani la condizione morale della moglie era pari a quella del marito; questi non poteva tenere con sé la moglie scostumata e neanche lei il marito impudico, anche se le leggi civili erano assai permissive rispetto all'uomo [37].

[33] « (...) et qui dicit: Non licet dimittere uxorem nisi causa fornicationis, cogit retinere uxorem, si causa fornicationis non fuerit; si autem fuerit, non cogit dimittere sed permittit; sicut dicitur: Non licet mulieri nubere alteri nisi mortuo viro; si ante viri mortem nupserit, rea est; si post viri mortem non nupserit, non est rea; non enim iussa est nubere sed permissa »: sant'Agostino, *De sermone Domini in Monte*, I, 16, 43, A. Mutzenbecher (a cura di), CCL 35, p. 49.

[34] « Licere [dimittere uxorem] tamen propter istam [fornicationem], quae in stupris committitur, nulla quaestio est. Et ubi dixi hoc permissum esse, non iussum, non adtendi aliam scripturam dicentem: qui tenet adulteram, stultus et impius est; nec sane dixerim adulteram fuisse deputandam illam mulierem, etiam posteaquam audiuit a domino: nec ego te damnabo; uade, deinceps iam noli peccare, si hoc oboedienter audiuit »: sant'Agostino, *Retractationes*, I, cap. 18,9, P. Knöll (a cura di), CSEL 36, p. 93.

[35] Cfr. P. Dacquino, *Inseparabilità e monogamia*, *op. cit.*, pp. 66-70.

[36] Cfr. H. Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 38-39.

[37] « Praecepit dominus uxorem non debere dimitti excepta causa fornicationis et, si dimissa fuerit, manere inuptam. Quidquid uiris iubetur, hoc consequenter redundat ad feminas. Neque enim adultera uxor dimittenda est et uir mocchus tenendus. Si, qui meretrici iungitur, unum corpus facit, ergo et, quae scortatori impuroque sociatur, unum cum eo corpus efficitur. Aliae sunt leges Caesarum, aliae Chri-

Perché solo l'adulterio diviene causa giustificata di ripudio e non altri peccati perfino più gravi? Origene riconosce la ragionevolezza di una simile domanda, ma vi oppone il precetto del Signore che non prevede nessun altro motivo [38]. San Giovanni Crisostomo si pone anche la questione riguardo di 1Cor 7,12-13: « Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi ». Egli tenta di dare una risposta [39]. L'incredulità è certamente un peccato più grave dell'adulterio, ma non riguarda i rapporti coniugali, è un'impurità del pensiero e della libertà, ma non concerne il corpo e non impedisce la santità del coniuge credente. Invece, l'adulterio corrompe i rapporti coniugali: l'uomo, se continua a unirsi con la moglie adultera, diviene un corpo con essa e si rende partecipe della sua sozzura.

Possiamo, dunque, affermare che l'adulterio e, più in generale, la condotta impudica colpiscono direttamente il nucleo intimo della comunità coniugale in quanto tale, e ciò spiega il permesso di andare contro la sua inseparabilità. Riguardo ad altro genere di peccati del coniuge, i Padri esortano alla pazienza e non consentono la separazione [40].

10.3.2 Divieto di un altro coniugio dopo il ripudio

La novità della condotta cristiana rispetto alla prassi del ripudio non appariva tanto nella eccezionalità con la quale esso era visto, quanto nel fatto che dopo il ripudio i coniugi

sti; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit. Apud illos in uiris pudicitiae frena laxantur et solo stupro atque adulterio condemnato passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur, quasi culpam dignitas faciat, non uoluptas. Apud nos, quod non licet feminis, aeque non licet uiris et eadem seruitus pari condicione censetur »: san Girolamo, *Epistula* 77, 3, I. Hilberg (a cura di), CSEL 55, p. 39).

[38] Cfr. *Comment. in Matthaeum*, XIV, 24: PG 13, 1248.

[39] Cfr. *In Epist. I ad Cor. homil.* 19,2-3: PG 61, 154-155.

[40] Cfr. san Gregorio Nazianzeno, *Discorsi*, 37, 8, C. Moreschini (a cura di), SC 318, p. 289; Giovanni Crisostomo, *Hom. De decem millium talent. debitore*, 3: PG 51, 21-22; Girolamo, *Commentariorum in Matthaeum* III, 19, 10: CCL 77, p. 167; Agostino, *De sermone Domini in Monte*, I, 14, 39: CCL 35, p. 42.

cristiani non potevano passare a nuove nozze, come facevano i pagani e i Giudei in quelle stesse circostanze. Abbiamo visto come ciò fosse chiaramente testimoniato da Erma: la legittima separazione in caso di adulterio non distrugge ogni vincolo tra gli sposi, cioè l'innocente non può passare ad altre nozze, proprio per lasciare all'altro sempre aperta la porta del pentimento [41].

Legalmente dopo il ripudio il matrimonio era considerato sciolto cioè non più esistente, e ciò si rifletteva nella terminologia: si possono trovare dei testi negli scrittori cristiani in cui si afferma che il ripudio scioglie il matrimonio [42]; tuttavia da tali espressioni non si deve intendere che fosse considerata aperta la via a un'altra unione coniugale, come suggerisce la terminologia attuale, quando si parla di scioglimento del matrimonio. Ciò che conta è la non ammissione di un nuovo matrimonio finché sono in vita entrambi i coniugi, quantunque separati da un ripudio formale.

Le testimonianze dell'interdizione di un altro coniugio dopo il ripudio, pur giustificato, finché entrambi sono in vita, sono numerose. Oltre a quella di Erma si può menzionare dapprima, per la sua antichità, quella di san Giustino. Nella sua prima *Apologia*, dopo aver citato la sentenza di Gesù in Mt

[41] Cfr. Erma, *Il Pastore*, Precetti IV, 1, 4-8: *I Padri Apostolici*, A. Quacquarelli (a cura di), *op. cit.*, pp. 269-270. Tertulliano, ancora cattolico, nella lode della pazienza la mostra in attesa del coniuge pentito: « Cum disiuncto matrimonio — ex ea tamen causa qua licet seu viro seu feminae ad uiduitatis perseuerantiam sustineri — haec [la pazienza] expectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inturis salutem, quantum boni utrique confert: alterum adulterum non facit, alterum emendat! »: *De patientia*, 12, 5, J. G. Ph. Borleffs (a cura di), CCL 1, p. 312.

[42] Così, ad esempio, Origene, commentando la clausola matteana, afferma che il nostro Salvatore non concesse la facoltà di sciogliere i matrimoni (*dialúein gámous*) se non per fornicazione; cfr. *Comment. in Matthaeum*, XIV, 24: PG 13, 1248A. Parimenti san Giovanni Crisostomo giustifica il marito che ripudia la moglie scostumata (*porneuoménê*), perché in questo caso il matrimonio è già sciolto (*ho gámos êde dialélutai*); dopo la fornicazione il marito rimane come un estraneo (*hôs xénon*), non è più marito (cfr. *In Epist. ad Cor. homil.* 19, 3: PG 61, 154-155). La forza dissolutoria attribuita da queste espressioni alla condotta impudica indipendentemente dal ripudio — che non è contemplato, benché si suppone che avverrà — le fa intendere come riferite soprattutto all'obbligo di separarsi dalla moglie adultera, più che agli effetti legali del ripudio. Infatti — dirà il Crisostomo in un altro passo — la donna adultera non è moglie di nessuno: ha infranto i patti coniugali e non è venuta al secondo uomo secondo leggi convenienti (cfr. *Hom. In Illum locum Mulier alligata est*, 3: PG 51, 221).

5,32b, soggiunge che sono peccatori di fronte a Cristo coloro che realizzano un duplice matrimonio secondo la legge umana, riferendosi al secondo matrimonio dopo il ripudio, come risulta dalla citazione di Mt 5,32b [43]. Bisogna poi menzionare Atenagora, il quale in base a Mc 10,11 giudica adulterio le seconde nozze di chi ha ripudiato la moglie [44].

Clemente Alessandrino riecheggia la dottrina del Signore per quanto concerne il giudizio di adulterio circa il matrimonio dopo un ripudio [45], e riferisce la sentenza del Signore sugli « eunuchi in vista del regno dei cieli » agli uomini che avevano giustamente ripudiato la moglie per prostituzione e non potevano di conseguenza sposarne un'altra [46]. Anche Origene, allorché commenta la clausola matteana, conclude con una sentenza perentoria: « Allo stesso modo che una donna è adultera, benché sembri unita in matrimonio a un uomo, mentre è in vita il primo marito; così pure l'uomo che sembra sposare una ripudiata, non si sposa, secondo la risposta di nostro Salvatore, bensì commette un adulterio » [47].

[43] Cfr. *Apologia I pro Christianis*, c. 15: PG 6, 349B. Chiaramente non si riferisce a un secondo matrimonio senza precedente ripudio, perché era vietato dalla legge umana, quella romana — l'*Apologia* è indirizzata all'Imperatore — e neanche al secondo matrimonio dei vedovi, che non rientra in Mt 5,32b.

[44] Cfr. *Supplica intorno ai cristiani*, 33, 4-6, B. Pouderon (a cura di), SC 379, p. 198. Non è sicuro se tra le seconde nozze da lui condannate siano da annoverare quelle dei vedovi, ma non c'è dubbio che vi si includono quelle di coloro che hanno ripudiato la moglie; cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 56-60.

[45] « E dice ancora [la Scrittura]: "Chi sposa una donna ripudiata commette adulterio", perché "se uno ripudia la moglie commette adulterio rispetto a lei", cioè la costringe all'adulterio. E non solo colui che ripudia si rende responsabile di questa colpa, ma anche colui che l'accoglie, perché offre alla donna occasione di peccare: se non l'accoglie ella ritornerà al marito »: *Stromata*, II, c. 23: PG 8, 1096C; la traduzione è tratta da *Stromati. Note di vera filosofia*, G. Pini (a cura di), *op. cit.*, p. 347. Sulla dottrina di Clemente Alessandrino circa l'indissolubilità del matrimonio, cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 70-73; J.-P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Beauchesne, Paris 1970, pp. 89-91.

[46] Cfr. *Stromata*, III, c. 6: PG 8, 1153; G. Pini (a cura di), *op. cit.*, p. 386.

[47] *Comment. in Matthaeum*, XIV, 24: PG 13, 1249. Origene non considera l'eventuale matrimonio dell'uomo che ha ripudiato la donna, ma da questo silenzio non si può dedurre che lo ammetta come possibile ai cristiani (cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 86-88). Riferisce inoltre che alcuni capi ecclesiastici, agendo contro la sacra Scrittura, avevano permesso di risposarsi al marito mentre la moglie era ancora in vita; lo avevano fatto per evitare dei mali maggiori, ma la trasgressione del precetto della sacra Scrittura è sottolineata da Origene ben tre volte in poche righe; cfr. *Comment. in Matthaeum*, XIV, 23: PG 13, 1245.

Si può anche menzionare il canone 9 del concilio di Elvira, agli inizi del secolo IV [48] e, in Oriente, san Basilio di Cesarea il quale, nelle sue regole morali, afferma che non è permesso a colui che ha ripudiato sua moglie di sposarne un'altra né alla donna ripudiata da suo marito di sposare un altro uomo [49], nonché il 48 dei *Canoni degli apostoli* (prima del 395), che commina la scomunica a colui che ripudia la moglie e ne prende un'altra [50], e san Giovanni Crisostomo, il quale minaccia la punizione eterna a coloro che sposano una donna ripudiata, mentre è in vita suo marito [51].

In Occidente sant'Ambrogio, come abbiamo visto, condanna in genere il ripudio e insegna chiaramente ai catecumeni la legge sul matrimonio: « Se sei legato a una moglie, non cercare di liberarti, perché non ti è lecito prendere un'altra moglie, mentre è viva la tua. Infatti cercare un'altra moglie, quando hai la tua, è peccato d'adulterio tanto più grave per-

[48] Cfr. Dz.-Sch., n. 117. Esso riguarda soltanto la donna cristiana che ha ripudiato il marito adultero; non fa riferimento al caso del marito che ha ripudiato la moglie.

[49] Cfr. *Moralia*, reg. 73, c. 2: PG 31, 852B. Nelle sue lettere canoniche ad Anfilochio ci fa conoscere le regole penitenziali della sua Chiesa di Cesarea di Cappadocia rispetto ai trasgressori delle norme ecclesiastiche sulla fedeltà e l'inseparabilità matrimoniali. Esse erano assai più severe nei confronti delle donne che degli uomini; san Basilio riconosce che le regole non collimavano coi criteri evangelici che stabiliscono la parità tra marito e moglie, ma era la consuetudine influenzata senza dubbio dai costumi ormai secolari, molto indulgenti rispetto alla condotta dissoluta degli uomini, purché non violassero i diritti maritali di un altro uomo. Alla donna non era permesso abbandonare il marito, nemmeno dissoluto, e se era ripudiata, sia giustamente, a causa della sua condotta impudica, sia ingiustamente, se si univa a un altro uomo era considerata adultera (cfr. *Epist.* 188, can. 9; 199, can. 48: PG 32, 677 e 732). Se il marito ripudiava sua moglie e andava da un'altra, era considerato adultero (can. 9), secondo la sentenza di Gesù, ma veniva sottoposto alla penitenza canonica di sette anni, come i fornicari, e non a quella di quindici anni riservata agli adulteri (cfr. *Epist.* 217, can. 77: PG 32, 804-805). Quando era il marito a essere abbandonato, era scusabile: non era sottoposto a penitenza canonica, e neanche la donna che conviveva (*sunoikoũsa*) con lui (can. 9). Quella seconda unione era un vero matrimonio? L'espressione « quella che convive » non fa intendere che lo fosse e, vista anche alla luce del can. 46 (PG 32, 729), si può ben comprendere che si trattava di un concubinato; cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 145-147.

[50] Cfr. F. X. Funk (a cura di), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, *op. cit.*, p. 578.

[51] Cfr. *Hom. In Illum locum Mulier alligata est*, 3: PG 51, 221-222. Non tratta del caso dell'eventuale seconda unione di un uomo che ha ripudiato giustamente la moglie adultera. Dal suo silenzio, però, non si può ipotizzare che abbia considerato lecita siffatta unione.

5,32b, soggiunge che sono peccatori di fronte a Cristo coloro che realizzano un duplice matrimonio secondo la legge umana, riferendosi al secondo matrimonio dopo il ripudio, come risulta dalla citazione di Mt 5,32b [43]. Bisogna poi menzionare Atenagora, il quale in base a Mc 10,11 giudica adulterio le seconde nozze di chi ha ripudiato la moglie [44].

Clemente Alessandrino riecheggia la dottrina del Signore per quanto concerne il giudizio di adulterio circa il matrimonio dopo un ripudio [45], e riferisce la sentenza del Signore sugli « eunuchi in vista del regno dei cieli » agli uomini che avevano giustamente ripudiato la moglie per prostituzione e non potevano di conseguenza sposarne un'altra [46]. Anche Origene, allorché commenta la clausola matteana, conclude con una sentenza perentoria: « Allo stesso modo che una donna è adultera, benché sembri unita in matrimonio a un uomo, mentre è in vita il primo marito; così pure l'uomo che sembra sposare una ripudiata, non si sposa, secondo la risposta di nostro Salvatore, bensì commette un adulterio » [47].

[43] Cfr. *Apologia I pro Christianis*, c. 15: PG 6, 349B. Chiaramente non si riferisce a un secondo matrimonio senza precedente ripudio, perché era vietato dalla legge umana, quella romana — l'*Apologia* è indirizzata all'Imperatore — e neanche al secondo matrimonio dei vedovi, che non rientra in Mt 5,32b.

[44] Cfr. *Supplica intorno ai cristiani*, 33, 4-6, B. Pouderon (a cura di), SC 379, p. 198. Non è sicuro se tra le seconde nozze da lui condannate siano da annoverare quelle dei vedovi, ma non c'è dubbio che vi si includono quelle di coloro che hanno ripudiato la moglie; cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 56-60.

[45] « E dice ancora [la Scrittura]: "Chi sposa una donna ripudiata commette adulterio", perché "se uno ripudia la moglie commette adulterio rispetto a lei", cioè la costringe all'adulterio. E non solo colui che ripudia si rende responsabile di questa colpa, ma anche colui che l'accoglie, perché offre alla donna occasione di peccare: se non l'accoglie ella ritornerà al marito »: *Stromata*, II, c. 23: PG 8, 1096C; la traduzione è tratta da *Stromati. Note di vera filosofia*, G. Pini (a cura di), *op. cit.*, p. 347. Sulla dottrina di Clemente Alessandrino circa l'indissolubilità del matrimonio, cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 70-73; J.-P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Beauchesne, Paris 1970, pp. 89-91.

[46] Cfr. *Stromata*, III, c. 6: PG 8, 1153; G. Pini (a cura di), *op. cit.*, p. 386.

[47] *Comment. in Matthaeum*, XIV, 24: PG 13, 1249. Origene non considera l'eventuale matrimonio dell'uomo che ha ripudiato la donna, ma da questo silenzio non si può dedurre che lo ammetta come possibile ai cristiani (cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 86-88). Riferisce inoltre che alcuni capi ecclesiastici, agendo contro la sacra Scrittura, avevano permesso di risposarsi al marito mentre la moglie era ancora in vita; lo avevano fatto per evitare dei mali maggiori, ma la trasgressione del precetto della sacra Scrittura è sottolineata da Origene ben tre volte in poche righe; cfr. *Comment. in Matthaeum*, XIV, 23: PG 13, 1245.

Si può anche menzionare il canone 9 del concilio di Elvira, agli inizi del secolo IV [48] e, in Oriente, san Basilio di Cesarea il quale, nelle sue regole morali, afferma che non è permesso a colui che ha ripudiato sua moglie di sposarne un'altra né alla donna ripudiata da suo marito di sposare un altro uomo [49], nonché il 48 dei *Canoni degli apostoli* (prima del 395), che commina la scomunica a colui che ripudia la moglie e ne prende un'altra [50], e san Giovanni Crisostomo, il quale minaccia la punizione eterna a coloro che sposano una donna ripudiata, mentre è in vita suo marito [51].

In Occidente sant'Ambrogio, come abbiamo visto, condanna in genere il ripudio e insegna chiaramente ai catecumeni la legge sul matrimonio: « Se sei legato a una moglie, non cercare di liberarti, perché non ti è lecito prendere un'altra moglie, mentre è viva la tua. Infatti cercare un'altra moglie, quando hai la tua, è peccato d'adulterio tanto più grave per-

[48] Cfr. Dz.-Sch., n. 117. Esso riguarda soltanto la donna cristiana che ha ripudiato il marito adultero; non fa riferimento al caso del marito che ha ripudiato la moglie.

[49] Cfr. *Moralia*, reg. 73, c. 2: PG 31, 852B. Nelle sue lettere canoniche ad Anfilochio ci fa conoscere le regole penitenziali della sua Chiesa di Cesarea di Cappadocia rispetto ai trasgressori delle norme ecclesiastiche sulla fedeltà e l'inseparabilità matrimoniali. Esse erano assai più severe nei confronti delle donne che degli uomini; san Basilio riconosce che le regole non collimavano coi criteri evangelici che stabiliscono la parità tra marito e moglie, ma era la consuetudine influenzata senza dubbio dai costumi ormai secolari, molto indulgenti rispetto alla condotta dissoluta degli uomini, purché non violassero i diritti maritali di un altro uomo. Alla donna non era permesso abbandonare il marito, nemmeno dissoluto, e se era ripudiata, sia giustamente, a causa della sua condotta impudica, sia ingiustamente, se si univa a un altro uomo era considerata adultera (cfr. *Epist.* 188, can. 9; 199, can. 48: PG 32, 677 e 732). Se il marito ripudiava sua moglie e andava da un'altra, era considerato adultero (can. 9), secondo la sentenza di Gesù, ma veniva sottoposto alla penitenza canonica di sette anni, come i fornicari, e non a quella di quindici anni riservata agli adulteri (cfr. *Epist.* 217, can. 77: PG 32, 804-805). Quando era il marito a essere abbandonato, era scusabile: non era sottoposto a penitenza canonica, e neanche la donna che conviveva (*sunoikoûsa*) con lui (can. 9). Quella seconda unione era un vero matrimonio? L'espressione « quella che convive » non fa intendere che lo fosse e, vista anche alla luce del can. 46 (PG 32, 729), si può ben comprendere che si trattava di un concubinato; cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 145-147.

[50] Cfr. F. X. Funk (a cura di), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, *op. cit.*, p. 578.

[51] Cfr. *Hom. In Illum locum Mulier alligata est*, 3: PG 51, 221-222. Non tratta del caso dell'eventuale seconda unione di un uomo che ha ripudiato giustamente la moglie adultera. Dal suo silenzio, però, non si può ipotizzare che abbia considerato lecita siffatta unione.

ché cerchi di legittimare il tuo peccato ricorrendo alla legge [civile] »[52]. San Girolamo è assai chiaro: benché la moglie si sia separata per giustissime ragioni, mentre vive il marito lei è sua moglie e se sposa un altro è adultera[53]; e lo stesso vale per l'uomo che ha ripudiato la moglie impudica[54]. Sant'Innocenzo I, in una lettera al vescovo di Toulouse, giudica adultero l'uomo che, dopo il ripudio, mentre è in vita la moglie si unisce in matrimonio con un'altra, e deve essere scomunicato; parimenti è adultera l'altra persona con la quale si è unito[55]. Il concilio di Cartagine del 13.6.407 promulgò un canone interdicente le nozze dopo il ripudio, sollecitando al contempo la promulgazione di una legge imperiale[56].

Sant'Agostino si è distinto tra i Padri nel trattare la questione della causa giusta di separazione tra i coniugi (soltanto l'adulterio) e del divieto di risposarsi dopo il ripudio: ad

[52] « (...) uinctus es uxori, noli quaerere solutionem, quia non licet tibi uxore uiuente uxorem ducere. Nam et aliam quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterii hoc gravius, quod putas peccato tuo auctoritatem lege quaerendam »: *De Abraham*, I, 7, 59, C. Schenkl (a cura di), CSEL 32/1, p. 541; la traduzione è di F. Gori, in *Tutte le opere di Sant'Ambrogio*, vol. 2/II, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1984, p. 95.

[53] « Omnes igitur causationes apostolus amputans apertissime definiuit uiuente uiro adulteram esse mulierem, quae alteri nupserit. Nolo mihi proferas raptorem et uiolentiam, matris persuasionem, patris auctoritatem, propinquorum cateruas, seruorum insidias atque contemptum, damna rei familiaris: quamdiu uiuit uir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagitiis omnibus coopertus et ab uxore propter haec scelera derelictus, maritus eius reputatur, cui alterum uirum accipere non licet (...) siue ipsa dimiserit uirum siue a uiro dimissa sit, adulter est, qui eam ecceperit »: Girolamo, *Epistula* 55, 4, I. Hilberg (a cura di), CSEL 54, p. 493.

[54] « Vbicumque est igitur fornicatio et fornicationis suspicio libere uxor dimittitur. Et quia poterat accedere ut aliquis calumniam faceret innocenti et ob secundam copulam nuptiarum ueteri crimen impingeret, sic priorem iubetur dimittere uxorem ut secundam prima uiuente non habeat »: Girolamo, *Commentariorum in Matthaeum* III, 19, 9, D. Hurst - M. Adriaen (a cura di), CCL 77, p. 167.

[55] « De his etiam requisivit dilectio tua, qui interveniente repudio, alii se matrimonio comularunt. Quos in utraque parte adulteros esse manifestum est. Qui vero vel uxore vivente, quamvis dissociatum videatur esse coniugium, ad aliam copulam festinarunt, neque possunt adulteri non videri, intantum, ut etiam hae personae, quibus tales coniunctae sunt, etiam ipsae adulterium commisisse videantur, secundum illud quod legimus in Evangelio: *Qui dimiserit uxorem suam, et duxerit aliam, moechatur; similiter et qui dimissam duxerit, moechatur.* Et ideo omnes a communione fidelium abstinendos »: Innocenzo I, *Epistola* VI, cap. 6: PL 20, 500-501.

[56] « Placuit ut, secundum euangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito, alteri coniugatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur; quod si contempserint, ad paenitentiam redigantur. In qua causa legem imperialem petendam promulgari »: *Registri Ecclesiae Carthaginensis excerpta*, can. 102, C. Munier (a cura di), CCL 149, p. 218.

essa dedica un'opera specifica, *De coniugiis adulterinis* [57], nella quale risponde alle domande e alle difficoltà che gli aveva proposto un certo Pollenzio. Egli insiste sulla pari condizione dell'uomo e della donna e sintetizza così la dottrina: « Se pari è il diritto del marito e della moglie, sono adulteri entrambi, quando lasciano un coniuge, sia pure colpevole, e si risposano. La parità di condizione fra uomo e donna su questo punto lo dimostra l'Apostolo (e bisogna sempre ricordarlo), quando dice: "Non è la moglie che ha potestà sul proprio corpo, ma il marito", aggiungendo subito dopo: "E similmente non è il marito che ha potestà sul proprio corpo, ma la moglie" (1Cor 7,4) » [58]. Il coniuge innocente viene esortato a riconciliarsi col coniuge adultero che se n'è pentito e ha fatto penitenza [59]; oppure non gli resta altra via che rimanere continente [60].

Per concludere le testimonianze possiamo riferirne due del secolo IX. La prima è del vescovo Icmaro di Reims, il quale esercitò un grande influsso sui teologi e sui canonisti medioevali. Egli non ammette il ripudio *nisi sola fornicationis causa*, e dopo il ripudio non è possibile a nessuno dei due passare ad altre nozze finché entrambi sono vivi [61]. Maggiore autorità ancora possiede la decretale di papa Giovanni VIII, nell'anno 877, il quale appellandosi ai precetti del Signore comanda di osservare la prassi fin qui testimoniata [62].

[57] Cfr. l'introduzione di M. Palmieri all'edizione latino-italiana nelle *Opere di sant'Agostino*, vol. VII/1, Città Nuova, Roma 1978, pp. 223-227.

[58] *De adulterinis coniugiis*, I, 8, 8, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 355 (la traduzione è di M. Palmieri, *Opere di sant'Agostino*, vol. VII/1, *op. cit.*, p. 241). Cfr. *De bono coniugali*, 7, 7, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, pp. 195-196.

[59] Cfr. *De adulterinis coniugiis*, II, 9, 8: CSEL 41, pp. 390-391 (M. Palmieri, *Opere di sant'Agostino*, vol. VII/1, *op. cit.*, p. 291).

[60] Cfr. *De adulterinis coniugiis*, II, 13, 13: CSEL 41, pp. 397 (M. Palmieri, *Opere di sant'Agostino*, vol. VII/1, *op. cit.*, pp. 299-301).

[61] « Et vir non potest uxorem suam dimittere quacumque de causa et nulla alia nisi sola fornicationis causa. Et si dimiserit eam, vivente illa non potest aliam ducere nec illa viro suo vivente alteri nubere, quia scriptum est: *Quod deus coniunxit, homo non separet. Deus* enim *coniunxit unam faciendo carnem viri et feminae* »: *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, Resp. 2, L. Böhringer (a cura di), (« Monumenta Germaniae Historica », Concilia IV, Suppl. 1), Hahn, Hannover 1992, p. 126.

[62] « His autem quos asseris uxores proprias contra praeceptum Domini relinquere, praecipimus neque virum ab uxore neque uxorem a viro, nisi causa fornica-

L'unica voce discordante tra gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli è l'anonimo detto Ambrosiaster, in quanto le sue opere per secoli furono tramandate come fossero di sant'Ambrogio. Nel commento alla prima lettera ai Corinzi concede al marito innocente che ha dovuto ripudiare la moglie colpevole la possibilità di risposarsi, non però alla moglie innocente che abbia ripudiato il marito colpevole [63]. Si tratta di una voce isolata che non attenua la forza delle testimonianze provanti la dottrina della Chiesa antica che interdiva a entrambe le parti un altro coniugio dopo il ripudio finché tutti e due erano in vita [64].

tionis discedere: quod si ab hoc discesserit, manere innuptum vel innuptam, aut sibi mutuo reconciliari, quoniam dicente Domino: *quod Deus coniunxit homo non separet*; et ideo cum priorem legitimo sibi matrimonio iunctam quisquam deserere nequeat nulla ratione illi prorsus conceditur aliam, vivente priore, conducere; quod si fecerit, et non emendare sub satisfactione studuerit, ab Ecclesiae consortio maneat separatus »: Giovanni VIII, *Epistola 95 ad Aderedum Archiepiscopum Anglorum*: PL 126, 746.

[63] « *Et vir ne uxorem dimittat, virum uxorem non dimittere.* subauditur autem: *excepta causa fornicationis.* Et ideo non subiecit sicut de muliere dicens: quodsi discesserit, manere sic, quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit peccantem, quia non ita lege constringitur vir sicut mulier; *caput enim mulieris vir est* »: *Comment. in 1Cor 7,11*, H. I. Vogels (a cura di), CSEL 81/II, p. 75.

[64] Alcuni autori hanno voluto interpretare un passo di sant'Epifanio di Salamina, nel *Panarion*, haer. 59, 4, come testimonianza dell'accettazione da parte della Chiesa del secondo matrimonio dopo il ripudio per adulterio o altre cause gravi. Poiché il testo giunto a noi secondo due manoscritti e riportato nella Patrologia di Migne (PG 41, 1024C) contiene degli evidenti errori grammaticali, K. Holl nella sua edizione critica del *Corpus* di Berlino vi introdusse delle correzioni, senza riscontro nei manoscritti, che lo miglioravano stilisticamente, ma nel contempo facevano accettare a esso il nuovo matrimonio dopo il ripudio. H. Crouzel ha sottoposto ad accurata critica tale ricostruzione sia per motivi filologici sia di coerenza dottrinale con i contesti prossimo e remoto, e interpreta il passo come riferito soltanto alle seconde nozze dei vedovi (cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 219-229). Alcuni anni dopo P. Nautin ha proposto un'altra ricostruzione del testo, ipotizzando alcune aggiunte ed eliminando come inautentiche alcune parole, di nuovo con il risultato di fare ammettere a Epifanio non solo il secondo matrimonio dei vedovi ma anche quello di coloro che hanno ripudiato la moglie per fornicazione, adulterio o altra causa grave (cfr. P. Nautin, *Divorce et remariage chez saint Épiphane*, in « Vigiliae Christianae », 37 [1983], pp. 157-173). Dodici anni prima, C. Riggi aveva tentato un'altra interpretazione del testo, apportando meno correzioni di Holl (cfr. C. Riggi, *Sant'Epifanio divorzista?*, in « Salesianum », 33 [1971], pp. 599-665), ma Nautin le ha respinte decisamente per ragioni grammaticali. Crouzel ha risposto a Nautin con un articolo in cui mostra l'inconsistenza della sua ricostruzione del testo, che tra l'altro non tiene sufficientemente conto dei contesti prossimo e remoto, soprattutto del fatto che Epifanio aggiunge alcuni testi neotestamentari a favore della sua affermazione ed essi non ri-

Se la dottrina restava ben ferma e chiara, non si può dire lo stesso della prassi. Generalmente essa concordava con la dottrina, ma nei secoli di evangelizzazione delle popolazioni germaniche, slave ecc., c'è da registrare alle volte qualche cedimento pratico che, se non altro, rivela la difficoltà degli evangelizzatori a far radicare nelle nuove popolazioni convertite l'ideale cristiano del matrimonio indissolubile, sradicandone i secolari costumi divorzisti [65]. Si tratta di episodi di tolleranza di nuove unioni coniugali dopo un divorzio. In questo senso si può interpretare il testo oscuro di un canone attribuito a un presunto secondo concilio irlandese, sotto san Patrizio, che sembra concedere un nuovo matrimonio al marito che ha ripudiato la moglie adultera, giudicando che l'adulterio equivale alla morte [66].

Nell'epoca della riforma gregoriana, negli ultimi decenni del secolo XI, la dottrina dell'indissolubilità matrimoniale appare ormai ben radicata nei costumi. In Occidente la Chiesa ha praticamente il monopolio giurisdizionale sulle cause ri-

guardano il secondo matrimonio dopo il ripudio, bensì dopo la morte dell'altro coniuge (cfr. H. Crouzel, *Encore sur divorce et remariage selon Épiphane*, in « Vigiliae Christianae », 38 [1984], pp. 271-280). Ecco il testo di Epifanio contro i novaziani, secondo l'interpretazione di Crouzel: « Colui che non ha potuto contentarsi di una sola (sposa) — la quale è morta — per motivo di fornicazione, di adulterio o di una causa perversa, quando la separazione (per la morte) è avvenuta, se si unisce a una seconda donna, o una donna a un secondo marito, la parola divina non lo accusa e non lo esclude né dalla Chiesa né dalla vita, ma lo tollera per la sua debolezza; non affinché abbia due mogli contemporaneamente, restando la prima ancora in vita, ma affinché, separato dalla prima, si unisca legalmente a una seconda, se il caso si presenta ».

[65] Sull'indissolubilità del matrimonio nella prassi della Chiesa in Occidente, cfr. P. Dacquino, *Inseparabilità e monogamia*, *op. cit.*, pp. 196-293; J. Gaudemet, *Sociétés et mariage*, Cerdic, Strasbourg 1980, pp. 256-266; F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Nuove Edizioni Duomo, Milano 1979, pp. 125-257.

[66] « Non licet viro dimittere uxorem *nisi ob causam fornicationis* (Matth V, 32; XIX, 9): ac si dicat, ob hanc causam. Unde si ducat alteram velut post mortem prioris, non vetunt » (can. 26: PL 53, 822). Gli studiosi però ritengono che difficilmente si può attribuire questo e gli altri trenta canoni della collezione all'epoca di san Patrizio; cfr. G. D. Gordini, *Concilio di Irlanda (456-465), II concilio di san Patrizio*, in P. Palazzini (a cura di), *Dizionario dei Concili*, vol. II, Istituto Giovanni XXIII, Città Nuova, Roma 1964, p. 198. Il testo è oscuro, ma interpretato in senso divorzistico, contraddice un altro canone attribuito pure a san Patrizio: « Si alicuius uxor fornicata fuerit cum alio viro, non adducet aliam uxorem, quamdiu viva fuerit uxor prima » (can. 5: PL 53, 823-824).

guardanti il vincolo coniugale, e questo fatto rende più agevole far concordare la prassi con la dottrina [67]. Il risveglio culturale lungo il secolo XII, specie per quanto riguarda la teologia e il diritto canonico, fa poi acquistare maggior solidità alla legislazione e alla dottrina in campo matrimoniale con l'indubbio vantaggio della difesa dell'indissolubilità del matrimonio.

10.3.3 Il successivo matrimonio dopo il divorzio nella prassi e nella dottrina delle Chiese orientali

Tra i 73 canoni apocrifi di Nicea, opera forse del vescovo sirio Maruta di Maypherqat nel primo decennio del secolo V, il 32° (e un suo parallelo nella raccolta di canoni egiziani che sono una rielaborazione dei suddetti canoni apocrifi) permette al coniuge calunniato dall'altro coniuge di separarsi tramite il ripudio e sposarsi di nuovo. Anche i canoni attribuiti al concilio di Chahapivan (a. 477) in Armenia, la cui autenticità però non è sicura, escludono dalle pene canoniche il passaggio in alcuni casi a una seconda unione coniugale dopo un ripudio [68]. In entrambi i casi la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio è incrinata dalla prassi, benché ci si muova solo nell'ambito delle norme penali e non si dica nulla sulla validità della seconda unione.

Nella Chiesa bizantina avvenne un fatto la cui interpretazione divide gli studiosi. Da una parte gli imperatori cristiani si adoperarono allo scopo di modificare in senso cristiano la legislazione ereditata dal diritto romano. In questo senso si distinse Giustiniano (sec. VI), il quale ridusse drasticamente le cause di divorzio e abolì il divorzio consensuale tra i coniugi [69]. Suo figlio Giustino II introdusse di nuovo il divorzio consensuale per le rilevanti difficoltà sorte dalla sua abrogazione; finalmente, nel secolo VIII fu definitivamente eliminato dal diritto bizantino. Nel secolo X si realizzò la gran-

[67] Cfr. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Cerf, Paris 1987, pp. 139-145.
[68] Cfr. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, *op. cit.*, pp. 240-247.
[69] Cfr. P. Dacquino, *Inseparabilità e monogamia*, *op. cit.*, pp. 248-252.

de compilazione giuridica — le cosiddette *Basilica* — con cui si riteneva acquisita l'armonizzazione tra il diritto civile e quello ecclesiastico per quanto riguardava il matrimonio. In essa il divorzio e il successivo matrimonio era permesso nei casi espressamente elencati dalla legge, e in questo senso si espresse poi la dottrina dei canonisti bizantini a partire dal secolo XII [70].

Tra gli orientali alcuni studiosi tentano di giustificare la prassi delle loro chiese, che ammettono il divorzio e il successivo matrimonio, appellandosi alle clausole matteane e interpretando i testi degli scrittori ecclesiastici dei primi secoli sulla separazione per adulterio come aperte a un secondo matrimonio. Negano, di conseguenza, che la Chiesa bizantina si sia piegata alla legislazione civile imperiale [71]. Invece altri studiosi orientali attribuiscono alla prescrizione dell'imperatore Leone VI (866-912), che rendeva obbligatoria per la validità la benedizione sacerdotale del matrimonio, l'avere costretto la Chiesa ad autorizzare il divorzio applicando la legge civile e a benedire i successivi matrimoni [72].

10.4 Indissolubilità del matrimonio sacramentale

Quanto abbiamo visto circa la dottrina e la prassi della Chiesa dei primi secoli sull'indissolubilità del matrimonio riguarda il matrimonio sacramentale. Durante quei secoli lo slancio missionario era rivolto alla conversione dei popoli pagani e di conseguenza ad armonizzare i loro costumi e le loro leggi agli ideali evangelici. Che i pagani non disponessero

[70] Cfr. P. L'Huillier, *L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes*, in *Studia canonica*, 21 (1987), pp. 248-252; C. Pujol, *El divorcio en las Iglesias ortodoxas orientales*, in García Barberena (a cura di), *El vínculo matrimonial. Divorcio o indisolubilidad?*, B.A.C., Madrid 1978, pp. 402-406.

[71] Cfr. P. L'Huillier, *L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes*, *art. cit.*, pp. 239-252.

[72] È la tesi di J. Meyendorff, cui aderisce A. Nelidow, *Caractère pénitentiel du rite des deuxièmes noces*, in *Liturgie et rémission des péchés* (Conférences Saint-Serge, XX[e] Semaine d'études liturgiques, Paris, 2-5 juillet 1973), Edizioni Liturgiche, Roma 1975, pp. 172-174.

di costumi matrimoniali pienamente conformi con l'originaria istituzione divina era considerato come qualcosa di scontato, appartenente alla condotta di vita che essi dovevano abbandonare, convertendosi alla religione cristiana. Non si poneva il problema che, rimanendo pagani, adattassero le loro leggi al disegno divino; si cercava invece di convertirli. Perciò la questione dell'indissolubilità delle loro unioni matrimoniali non era considerata, fuorché in caso di conversione; e neanche noi dobbiamo qui considerarla, poiché la possiamo ritenere sufficientemente trattata nell'esame delle proprietà native del matrimonio (cfr. 2.6.2).

10.4.1 Assoluta indissolubilità del matrimonio rato e consumato

Da diversi secoli il sacramento del matrimonio regolarmente contratto attraverso il reciproco consenso degli sposi viene detto « matrimonio rato » (dal verbo *reor*), nel senso di « valevole, ratificato, tenuto per valido ». Esso diventa « consumato » dopo la prima copula carnale. Questa è la terminologia usata dal Codice di Diritto Canonico: « Il matrimonio valido tra battezzati si dice solamente rato, se non è stato consumato; rato e consumato se i coniugi hanno compiuto tra loro, in modo umano, l'atto per sé idoneo alla generazione della prole, al quale il matrimonio è ordinato per sua natura, e per il quale i coniugi divengono una sola carne » (can. 1061 § 1).

Il vincolo coniugale, di per sé naturalmente indissolubile, acquista una particolare consistenza dall'elevazione del matrimonio a sacramento, come abbiamo trattato a suo tempo (cfr. 6.2.1). Allora abbiamo visto come Pio XI insegnasse che il vincolo del matrimonio rato e consumato ha una solidità tale da non poter essere mai sciolto per alcun motivo e da alcuna autorità. Nelle sezioni precedenti è emerso come la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio sacramentale sia fondata sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione della Chiesa. La si trova poi proposta nel decreto per gli Armeni del concilio di Firenze: « Il terzo [bene] è l'indivisibilità del ma-

trimonio, in quanto significa l'indivisibile unione di Cristo e della Chiesa. Benché poi per motivo di fornicazione sia lecito separarsi, non si può tuttavia contrarre un altro matrimonio, perché il vincolo di un matrimonio legittimamente contratto è perpetuo » [73].

Il concilio di Trento, nel decreto dogmatico sul sacramento del matrimonio, promulgò due canoni sull'indissolubilità del matrimonio. Ciò corrispondeva allo scopo del concilio, poiché i riformatori protestanti combattevano la dottrina cattolica che concedeva la separazione per alcune cause gravi, l'adulterio per primo, senza lo scioglimento del vincolo coniugale. Lutero, infatti, pur detestando il divorzio in quanto contrario all'insegnamento evangelico, accettava che l'adulterio sciogliesse il matrimonio, conformemente alle clausole matteane, perché equivalente — secondo lui — alla morte fisica del coniuge. Ma non solo l'adulterio: anche il coniuge innocente abbandonato dall'altro, nella misura in cui si sentisse incapace di perfetta continenza, poteva accedere ad altre nozze, secondo il principio « è meglio sposarsi che bruciare » (1Cor 7,8). Parimenti se uno dei coniugi era un falso cristiano, spingesse cioè al furto, all'adulterio o a qualche altra cosa contro Dio, la parte innocente — secondo Lutero — poteva considerarlo come morto a passare ad altre nozze [74].

Nella preparazione del decreto promulgato nella sessione 24 del concilio di Trento (11.11.1563), il primo progetto prevedeva solo di condannare il fatto che l'adulterio sciogliesse il matrimonio [75]. Poi, su proposta del Cardinale di Lorena, si aggiunse e fu promulgato il canone che figura come 5°: « Se qualcuno dirà che per motivo di eresia o a causa di una convivenza molesta o per l'assenza esagerata del coniuge si

[73] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 1: Dz.-Sch., n. 1327.

[74] Cfr. C. Marucci, *Matrimonio e Divorzio nella Teologia di Martin Lutero*, in G. Lorizio - V. Scippa (a cura di), *Ecclesiae Sacramentum*, Studi in onore di P. Alfredo Marranzini, D'Auria, Napoli 1986, pp. 55-60.

[75] Per la storia della redazione dei canoni tridentini sull'indissolubilità del matrimonio, cfr. H. Jedin, *L'indissolubilità del matrimonio secondo il concilio di Trento*, in H. Jedin - K. Reinhardt, *Il matrimonio. Una ricerca storica e teologica*, Morcelliana, Brescia 1981, pp. 7-87.

possa sciogliere il vincolo matrimoniale, sia anatema »[76].

L'indissolubilità malgrado l'adulterio è insegnata nel canone 7: « Se qualcuno dirà che la Chiesa sbaglia quando ha insegnato e insegna che secondo la dottrina evangelica e apostolica non si può sciogliere il vincolo del matrimonio per l'adulterio di uno dei coniugi, e che l'uno e l'altro (perfino l'innocente, che non ha dato motivo all'adulterio) non possono, mentre vive l'altro coniuge, contrarre un altro matrimonio, e che, quindi, commette adulterio colui che, lasciata l'adultera, ne sposi un'altra, e colei che, scacciato l'adultero, si sposi con un altro, sia anatema »[77]. L'interpretazione del valore dottrinale del canone divide gli autori a causa della sua forma insolita, poiché non si condanna colui che afferma che si può sciogliere il vincolo del matrimonio per l'adulterio di uno dei coniugi, bensì colui che afferma che la Chiesa sbaglia quando insegna che non si può sciogliere il vincolo coniugale per l'adulterio. La storia della stesura del canone chiarisce il perché di siffatta formulazione.

Nel progetto presentato al primo dibattito generale nel luglio 1563 il canone presentava una formulazione più diretta[78], ma diversi padri conciliari fecero osservare che in questo modo non solo si condannavano i riformatori protestanti, come era nelle intenzioni del Concilio, ma anche gli Orientali e alcuni dottori antichi (in particolare sant'Ambrogio, al quale si attribuiva ancora l'opera dell'Ambrosiaster). Si procedette però senza modificare sostanzialmente il canone. Nella congregazione generale dell'11 agosto fu presentata una petizione degli ambasciatori della Repubblica di Venezia perché si evitasse di colpire con anatema la prassi greca; temevano infatti che nei possedimenti veneziani del Mediterraneo orientale abitati da greci fosse turbato l'ordine pubblico e molti di loro si separassero dalla Sede Apostolica. Pro-

[76] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 10: Dz.-Sch., n. 1805.

[77] *Ibid.*, n. 12: Dz.-Sch., n. 1807.

[78] « Se qualcuno dirà che il matrimonio si può sciogliere per l'adulterio di uno dei coniugi... »: cfr. H. Jedin, *L'indissolubilità del matrimonio secondo il concilio di Trento*, *op. cit.*, p. 38.

ponevano perciò una formula che colpisse con l'anatema non chi negasse la dottrina dell'indissolubilità, bensì chi accusasse la Chiesa di sbagliare insegnando tale dottrina, perché gli Orientali, a differenza dei protestanti, accettavano in linea di principio l'autorità dottrinale della Chiesa [79]. Durante il lungo dibattito che ne seguì la maggioranza dei padri conciliari si dichiarò d'accordo con la proposta veneziana [80]. Si procedette dunque a riscrivere il canone in questo senso, aggiungendo però che la Chiesa insegna « secondo la dottrina evangelica e apostolica » [81], e così fu definitivamente approvato.

Che non si possa sciogliere il vincolo del matrimonio per l'adulterio di uno dei coniugi, è dunque insegnato dal concilio di Trento come dottrina evangelica e apostolica, fondata cioè sulla divina rivelazione, la quale si trova, secondo lo stesso Concilio, nella Sacra Scrittura e nella Tradizione apostolica [82]. La formulazione del canone è tale da escludere che vi sia definito un dogma di fede divina e cattolica, ma certamente si tratta di un canone dottrinale, che definisce una dottrina [83] e non scomunica semplicemente colui che nega la legittimità dell'ordine canonico, che cioè rifiuta agli sposi il diritto di rompere il legame matrimoniale per motivo di adulterio [84]. Pio XI, nell'enciclica *Casti connubii*, cita il ca-

[79] « Se qualcuno dirà che la sacrosanta cattolica e apostolica Chiesa romana, che è maestra di tutte le altre, ha sbagliato o sbaglia quando ha insegnato o insegna che non si può sciogliere il matrimonio per l'adulterio di uno dei coniugi... »: cfr. *ibid.*, pp. 50-52.

[80] Alcuni, però, aderirono alla proposta del cardinale di Lorena di specificare che la Chiesa « ha insegnato o insegna, *idque per Scripturas sacras...* », con lo scopo di togliere ogni insicurezza sulla dottrina dell'indissolubilità.

[81] Si accettava pertanto sostanzialmente la proposta del cardinale di Lorena; cfr. H. Jedin, *L'indissolubilità del matrimonio secondo il concilio di Trento*, *op. cit.*, pp. 62-64.

[82] Cfr. decreto *Sacrosancta*, 8 aprile 1546: Dz.-Sch., n. 1501.

[83] In questo senso lo interpretano H. Jedin, *L'indissolubilità del matrimonio secondo il concilio di Trento*, *op. cit.*, pp. 76-87; B. Bruns, *Der tridentinische Kanon über Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch*, in « Annuarium Historiae Conciliorum », 6 (1974), pp. 376-398; L. Bressan, *De indissolubilitate matrimonii iuxta Concilium Tridentinum: Opiniones recentiores, animadversiones et nova documenta*, in « Periodica », 69 (1980), pp. 503-554, che offre una buona sintesi delle opinioni sul valore dottrinale del canone tridentino.

[84] Questa interpretazione limitativa è sostenuta da P. Huizing, *La dissolution du mariage depuis le Concile de Trente*, in « Revue de Droit Canonique », 21 (1971),

none e lo intende in senso dottrinale: « Che se non errò né erra la Chiesa in questa sua dottrina, e perciò è del tutto certo che il vincolo del matrimonio non può essere sciolto neppure per l'adulterio, ne segue con evidenza che molto minor valore hanno tutti gli altri motivi di divorzio molto più deboli, che sogliono o possono allegarsi, e quindi da non prendere in considerazione » [85].

I Romani Pontefici hanno ripetutamente fatto eco a questo insegnamento; basti menzionare Leone XIII e Pio XII che si riferiscono esplicitamente al matrimonio rato e consumato [86]. E si trova anche raccolto nel CIC: « Il matrimonio rato e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte » (can. 1141).

Benché la formulazione tridentina non permetta di considerarlo propriamente un dogma di fede, nondimeno il tenore dell'insegnamento è così deciso e stringente da poter essere ritenuto almeno prossimo alla fede. I succitati testi dei Papi fanno comprendere con sufficiente chiarezza che l'impossibilità di scioglimento dei matrimoni rati e consumati non ammette alcuna eccezione, neppure facendo ricorso alla potestà singolare del Romano Pontefice quale Vicario di Cristo in terra. Infatti sia Pio IX [87] sia

pp. 127-145; ma, secondo H. Jedin, *L'indissolubilità del matrimonio secondo il concilio di Trento*, *op. cit.*, p. 87, « non si può conciliare con la storia del formarsi dei canoni sul matrimonio della sess. XXIV ». È stata di nuovo proposta da J. Bernhard, *L'indissolubilité du mariage au concile de Trente*, in « Revue de Droit Canonique », 38 (1988), pp. 78-99, secondo cui l'*apostolica et evangelica doctrina* sarebbe equivalente ai *sacri canones*; ma è una forzatura infondata.

[85] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 177.

[86] « In tanta autem confusione sententiarum, quae serpunt quotidie longius, id quoque est cognitu necessarium, solvere vinculum coniugii inter christianos rati et consummati nullius in potestate esse »: Leone XIII, Enc. *Arcanum*, 10 febbraio 1880: « Acta Sanctae Sedis » 12 (1879-1880), p. 400. « (...) il matrimonio rato e consumato è per diritto divino indissolubile, in quanto che non può essere sciolto da nessuna potestà umana »: Pio XII, *Allocuzione al Tribunale della Sacra Rota Romana*, 3 ottobre 1941: AAS, 33 (1941), p. 424.

[87] « Questa fermezza perpetua ed indissolubile del legame matrimoniale non ha la sua origine nella disciplina ecclesiastica. Per il matrimonio consumato essa è fondata saldamente sul diritto divino e sul diritto naturale: un tale matrimonio, per nessun motivo, non può mai essere sciolto, neppure dal Sovrano Pontefice in persona, e neppure nel caso che uno dei congiunti abbia violata la fedeltà coniugale con un adulterio »: Pio IX, Lett. *Verbis exprimere*, 15 settembre 1859, ai vescovi della provincia di Fogereas e Weissembourg: *Insegnamenti Pontifici*, 1: *Il matrimonio*, Edizioni Paoline, Roma 1957, n. 103.

Pio XII [88] escludono che il Papa abbia in qualche caso la potestà di sciogliere il vincolo del matrimonio rato e consumato.

10.4.2 Scioglimento da parte del Romano Pontefice del matrimonio non consumato

La controversia medioevale tra i maestri bolognesi e parigini sul momento costitutivo del matrimonio [89] portò a distinguere tra matrimonio consumato e matrimonio non consumato per quanto concerne la forza da attribuire al vincolo coniugale. In particolare i maestri bolognesi ritenevano che il matrimonio non consumato fosse sciolto da un susseguente matrimonio consumato. Invece i maestri parigini non ammettevano una tale possibilità e sostenevano che fosse il primo matrimonio a prevalere [90].

I Papi, nelle loro decretali, per dare soluzione a diversi casi concreti seguirono la sentenza della scuola di Parigi; soprattutto Alessandro III (1159-1181) seguì tale indirizzo, ma egli stesso interpretava le parole evangeliche che vietavano il ripudio come riferite al matrimonio consumato, mentre prima della consumazione era lecito a uno dei coniugi darsi alla vita religiosa e l'altro coniuge restava libero di passare a un nuovo coniugio [91].

Il medesimo Papa decretò che un uomo che non aveva consumato il matrimonio, ma aveva realizzato la copula carnale con la suocera, se il fatto era pubblico, dovesse fare una penitenza superiore a quella prevista per l'adulterio, ma poi potesse contrarre un altro matrimonio, come anche la sposa,

[88] « Il vincolo del matrimonio cristiano è così forte, che, se esso ha raggiunto la sua piena stabilità con l'uso dei diritti coniugali, nessuna potestà al mondo, nemmeno la Nostra, quella cioè del Vicario di Cristo, vale a rescinderlo »: Pio XII, *Allocuzione ai novelli sposi*, 22 aprile 1942: *Insegnamenti Pontifici*, I, *op. cit.*, n. 484.

[89] Cfr. 2.3.3.

[90] Cfr. F. Cantelar Rodríguez, *La indisolubilidad en la doctrina de la Iglesia desde el siglo XII hasta Trento*, in García Barberena (a cura di), *El vínculo matrimonial*, *op. cit.*, pp. 174-181.

[91] Cfr. Decret. *Verum post* (X.3.32.2); *Ex publico* (X.3.32.7): *Corpus Iuris Canonici*, vol. II, A. L. Richter - A. Friedberg (a cura di), Graz 1955, coll. 579-581.

e dunque considerava sciolto il primo matrimonio non consumato [92]. Anche Urbano III (1185-1187), nel caso in cui prima della consumazione uno degli sposi fosse colpito da lebbra, decretò che l'altro non fosse obbligato a consumare il matrimonio e potesse passare ad altre nozze [93]. In seguito Innocenzo III (1198-1216) e Gregorio IX (1227-1241) restrinsero i casi di scioglimento di matrimoni rati ma non consumati, rifiutando di farlo fuorché per causa di professione religiosa [94].

Nel secolo XV sant'Antonino di Firenze testimonia di aver visto bolle di Martino V e di Eugenio IV con cui si concedeva la dispensa di passare a nuove nozze in casi di matrimoni rati ma non consumati [95]. Tuttavia la questione del potere papale di sciogliere tali matrimoni era dibattuta fra i teologi e i canonisti. A poco a poco prevalse la sentenza di coloro che erano favorevoli al riconoscimento di tale potere ai Romani Pontefici, anche perché dal secolo XVI in poi era aumentato il numero di queste dispense papali.

A favore della minore solidità del vincolo del matrimonio rato e non consumato rispetto a quello consumato vi era inoltre il fatto che, dopo i succitati interventi papali, a partire da Alessandro III non si metteva in dubbio che il matrimonio non consumato si sciogliesse entrando nella vita religiosa [96]. Anzi, contro i protestanti che lo negavano — benché in genere ammettessero il divorzio — il concilio di Trento definì: « Se qualcuno dirà che il matrimonio rato e

[92] Cfr. Decret. *Veniens ad nos* (X.4.13.2): *Corpus Iuris Canonici*, vol. II, *op. cit.*, coll. 696-697.

[93] Decret. *Literas* (X.4.8.3): *Corpus Iuris Canonici*, vol. II, *op. cit.*, col. 691. Il testo della decretale si riferisce a un fatto *post sponsalia de futuro*, ma *de futuro* sembra un'aggiunta da attribuire a san Raimondo da Penyafort, il quale fece la raccolta delle decretali per ordine di Gregorio IX; cfr. F. Cantelar Rodríguez, *La indisolubilidad en la doctrina de la Iglesia desde el siglo XII hasta Trento*, *op. cit.*, p. 203; G. H. Joyce, *Matrimonio Cristiano. Studio storico-dottrinale*, Edizioni Paoline, Alba 1954, pp. 392-393; A. Molina Meliá, *La disolución del matrimonio inconsumado. Antecedentes históricos y Derecho vigente*, Universidad Pontificia de Salamanca - Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, Salamanca 1987, p. 59.

[94] Cfr. A. Molina Meliá, *La disolución del matrimonio inconsumado. Antecedentes históricos y Derecho vigente*, *op. cit.*, p. 57.

[95] Cfr. *ibid.*, p. 61.

[96] Cfr. san Tommaso, *S. Th.* Suppl. q. 61, aa. 2-3.

non consumato non venga sciolto con la professione solenne di uno dei coniugi, sia anatema »[97].

Come abbiamo visto (cfr. 6.2.1), la consumazione conferisce al vincolo del matrimonio-sacramento una particolare solidità, perché con essa diventa pienamente segno dell'unione fra Cristo e la Chiesa, unione non derivante solo dalla carità, ma anche dalla comunanza di natura, poiché il Figlio di Dio ha assunto la natura umana. Finché non avviene la copula carnale, la significazione della *una caro* rispetto al mistero dell'unione fra Cristo e la Chiesa è ancora incompleta.

Se il Romano Pontefice scioglie il matrimonio rato e non consumato, lo fa in forza del diritto divino, non di una potestà meramente umana, come insegna Pio XI nell'enciclica *Casti connubii*: « Che se questa fermezza [del legame coniugale] sembra patire qualche eccezione, sebbene rarissima, come in certi matrimoni (...) tra fedeli, che siano bensì ratificati, ma non ancora consumati, una siffatta eccezione non dipende dalla volontà di uomini, né di qualsiasi potere meramente umano, ma dal diritto divino, di cui unica custode e interprete è la Chiesa di Cristo »[98]. Si tratta, infatti, di dispensa dalla legge divina sia naturale (il matrimonio è naturalmente indissolubile) sia positiva, poiché il matrimonio sacramentale, pur non consumato, acquista una maggiore solidità dalla sua partecipazione al mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa. Solo Dio e chi da lui ha ricevuto questa speciale facoltà possono dispensare dalla legge divina[99].

Il senso della dispensa è chiarito da san Tommaso: essa implica in genere che quello che è comune sia commisurato ai singoli e, per quanto riguarda la legge, suppone che il fine e la ragione della norma comune rendano conveniente che non sia applicata in quel caso singolo[100]. Il giudizio e la decisione sulla dispensa spetta a colui sulla cui autorità è fondata la legge; nella fattispecie del matrimonio rato e non con-

[97] Can. 6 de sacramento matrimonii: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 11: Dz.-Sch., n. 1806.

[98] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 143: Dz.-Sch., n. 3712.

[99] Cfr. san Tommaso, *S. Th.* I-II, q. 97, a. 4, ad 3.

[100] Cfr. san Tommaso, *S. Th.* I-II, q. 97, a. 4 c.

sumato, spetta a Dio, che ha concesso al Papa questa facoltà inclusa in tutti quei poteri necessari al retto governo della Chiesa quale suo Pastore supremo e universale. Proprio perché il Papa deve rendersi interprete del governo divino, è necessario che esista una giusta causa affinché il matrimonio rato e non consumato possa essere sciolto; se non ci fosse causa giusta il vincolo non sarebbe sciolto [101].

Il CIC raccoglie questa dottrina: « Il matrimonio non consumato fra battezzati o tra una parte battezzata e una non battezzata, per una giusta causa può essere sciolto dal Romano Pontefice, su richiesta di entrambi le parti o di una delle due, anche se l'altra fosse contraria » (can. 1142). Lo scioglimento del matrimonio non consumato si applica non solo ai matrimoni rati (fra battezzati), ma anche fra una parte battezzata e una non battezzata. Una delle parti almeno deve farne richiesta e lo scioglimento può avvenire anche se l'altra parte è contraria, perché può accadere che proprio essa sia la causa della non consumazione del matrimonio o della situazione d'ingiustizia che patisce l'altra parte e che rende giusto lo scioglimento [102].

Recentemente alcuni autori hanno proposto un nuovo concetto di consumazione del matrimonio, che consisterebbe di allargare considerevolmente i casi in cui si potrebbe sciogliere il vincolo coniugale. La consumazione come fatto puntuale, equivalente cioè alla prima copula carnale, sarebbe sostituita da una consumazione graduale. Negli anni in cui si procedeva alla revisione del Codice di Diritto Canonico, J. Bernhard prospettò il nuovo concetto che egli chiamava di « consumazione esistenziale e nella fede » [103]. Si dovrebbe introdurre nella struttura del sacramento del matrimonio l'idea di cammino, progresso, divenire: il matrimonio sarebbe con-

[101] Cfr. A. Molina Meliá, *La disolución del matrimonio inconsumado. Antecedentes históricos y Derecho vigente*, *op. cit.*, pp. 149-155; L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Edb, Roma 1990, pp. 368-369.

[102] Il processo per la dispensa circa il matrimonio rato e non consumato è regolato dai canoni 1697-1706.

[103] J. Bernhard, *Perspectives renouvelées sur l'hypothèse de la « consommation existentielle et dans la foi » du mariage chrétien*, in « Revue de Droit Canonique », 24 (1974), pp. 334-349, specialmente pp. 336-341.

sumato allorché avesse raggiunto una certa compiutezza umana e cristiana, una reale stabilità, e in quel momento sarebbe assolutamente indissolubile. L'assoluta indissolubilità, in germe dopo il sì iniziale, sarebbe affidata ai coniugi come una vocazione, un programma, un ideale da realizzare. Il sacramento del matrimonio viene perciò concepito più come sacramento-testimonianza che come sacramento-segno. In caso di fallimento irrimediabile il matrimonio potrebbe essere sciolto, in quanto non consumato [104].

L'ipotesi della consumazione esistenziale non è stata accolta nel nuovo Codice di Diritto Canonico; ciononostante qualche autore continua a sostenere un concetto di consumazione graduale del matrimonio. È il caso di T. Mackin [105]. Egli vede la consumazione del matrimonio nel portare la relazione coniugale alla sua perfezione. La sostanza della relazione coniugale è l'amore reciproco e tale amore non ha un grado finale, ma deve sempre crescere. La finale e assoluta immunità da scioglimento — egli preferisce infatti questa terminologia a quella di indissolubilità — è un traguardo irraggiungibile in questa vita. Ma si può dire — egli sostiene — che gli sposi abbiano consumato il loro matrimonio come sacramento, allorché la loro fede sia così chiara che non possano porre il raggiungimento di qualche altro bene al di sopra della loro unione tra loro e con Cristo.

Una prima obiezione da porre a queste teorie della consumazione graduale è che sembra arbitrario limitare la compiutezza dell'unione affettiva tra gli sposi, che la renderebbe indissolubile limitatamente ai soli matrimoni tra fedeli. I matrimoni fra i non cristiani non potrebbero mai giungere a una vera maturità umana? Tuttavia la principale obiezione riguarda il concetto stesso di matrimonio che soggiace a simili teorie, che fanno consistere il matrimonio come realtà stabile

[104] In quegli anni tra la fine del concilio Vaticano II e il nuovo Codice di Diritto Canonico, J. Bernhard è stato forse l'autore più rappresentativo nel proporre il nuovo concetto di consumazione graduale, ma non l'unico; per un riferimento bibliografico più completo, cfr. A. Molina Meliá, *La disolución del matrimonio inconsumado. Antecedentes históricos y Derecho vigente*, *op. cit.*, pp. 141-143.

[105] Cfr. T. Mackin, *The marital sacrament*, Paulist Press, New York 1989, pp. 674-675.

(*in facto esse*) nella condotta coniugale, nell'agire come sposi. Il matrimonio tuttavia non è questo, e neppure è il legame che nasce dalla volontà amorosa dei due, seguendone quindi l'itinerario esistenziale. Così inteso, il matrimonio non implica una reale appartenenza reciproca, mentre c'è da dire che il matrimonio formalmente è un vincolo di reciproca appartenenza, oppure — se lo vediamo sotto il profilo dei soggetti della relazione — esso è la coppia formata da uomo e donna, legati da un vincolo di mutua appartenenza, perché si sono donati reciprocamente. Perciò nell'essere coniugi non si dà un più o un meno: o si appartengono o non si appartengono; non si è parzialmente sposi, né si diventa più o meno coniugi dopo tre, cinque o dieci anni. Ciò che invece ammette crescita o diminuzione è l'amore mutuo, l'unità affettiva; ma marito e moglie non sono semplicemente due innamorati, sono molto di più.

Tutto questo si riferisce alla natura stessa del matrimonio. Se poi ne consideriamo la sacramentalità, la teoria della consumazione esistenziale in ultima analisi la riduce a un riferimento estrinseco all'unità tra Cristo e la Chiesa, come modello da imitare. Né Bernhard né Mackin presentano il matrimonio come partecipazione del mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa, come cioè inserimento in esso. Essi mettono a fuoco solo l'amore tra Cristo e la Chiesa, ma l'Incarnazione resta fuori dalla loro visuale, donde l'irrilevanza, a loro avviso, della prima copula carnale; la quale, invece, è rilevante perché porta a compimento la significazione sacramentale riguardo al mistero dell'Incarnazione. « Gli sposi sono pertanto il richiamo permanente per la Chiesa di ciò che è accaduto sulla Croce » (FC, n. 13). Siamo nell'ordine dei segni oggettivi, benché soltanto percepibili per mezzo della fede; segni oggettivi non per le modalità nelle quali agiscono gli sposi, ma per ciò che sono, cioè due appartenenti, in quanto battezzati, al mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa (unione annodata nel grembo di Maria e nella Croce), che si sono uniti coniugalmente con un'unione inserita nello stesso mistero. Poi la loro condotta dovrà modellarsi secondo questa realtà, tra l'altro come esigenza di autenticità, ma la significazione sacramentale è anteriore alla condotta coniugale.

10.5 Scioglimento del vincolo coniugale in favore della fede

La minore solidità del matrimonio non sacramentale e di quello rato ma non consumato rispetto alla solidità del matrimonio rato e consumato si manifesta anche nei casi in cui il vincolo coniugale cede a favore della fede cristiana, soprattutto quando avviene una conversione. I casi che possono verificarsi sono di diverso genere e vanno esaminati separatamente.

10.5.1 Il privilegio paolino

San Paolo nel capitolo 7 della 1Cor, dopo essersi rivolto ai non sposati e alle vedove, consigliando loro il miglior bene della continenza (vv. 8-9), e ai cristiani sposati, spingendoli all'osservanza del comandamento del Signore di non separarsi dal coniuge e, qualora vi sia separazione, di non passare ad altre nozze (vv. 10-11), si rivolge « agli altri », ai cristiani cioè che erano sposati con un coniuge pagano: « Agli altri dico io, non il Signore » (v. 12), cioè egli non tramanda un comandamento esplicito di Gesù. Poi continua: « Se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi » (vv. 12-13). Se esistevano delle motivazioni che consentivano il ripudio, quella della mancanza della fede cristiana, ossia l'essere pagani o ebrei, poteva apparire come giusta motivazione. Invece san Paolo è contrario e ne aggiunge la ragione: « Perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi » (v. 14). Vi è una sorta di diffusione verso tutti i componenti della società familiare del dono di santità ricevuto da coloro che si convertono e aderiscono a Cristo.

« Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai

il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie? » (vv. 15-16). Chiaramente, secondo l'Apostolo, la custodia della fede prevale sull'inseparabilità coniugale. Può in questo caso il coniuge cristiano passare a nuove nozze? Le parole dell'Apostolo in se stesse non offrono una risposta sicura, e cioè l'espressione « non è soggetto a servitù » (*ou dedoúlôtai*) di per sé può intendersi come restar libero dall'obbligo della convivenza, senza riferimento a successive nozze. Il contesto non chiarisce l'interrogativo.

Diversi Padri si limitano a citare le parole di san Paolo per giustificare la separazione tra il coniuge cristiano e quello non cristiano, ma non fanno riferimento a un successivo matrimonio, né per vietarlo né per permetterlo; così ad esempio san Giovanni Crisostomo [106] e sant'Agostino in alcuni passi [107], ma nel *De coniugiis adulterinis* esplicitamente esclude che la separazione per infedeltà di cui parla l'Apostolo renda lecito il risposarsi [108]. Nei primi secoli l'unico scrittore che indubbiamente interpreta le parole di san Paolo come autorizzazione a risposarsi è l'Ambrosiaster [109].

Fino al secolo XII non vi sono testimonianze sicure di in-

[106] « *Se il non credente si vuol separare, si separi pure.* In questo caso non vi è più questione di fornicazione. Che cosa viene dunque significato da: *Se il non credente si vuol separare*? Significa: se egli ti comanda di offrire sacrifici e partecipare nella sua empietà a causa del coniugio oppure di andartene, è meglio che venga rotto il matrimonio che non la religiosità »: *Omelie in 1Cor 19,3*: PG 61, 155.

[107] Cfr. *De sermone Domini in Monte* 1, 16, 44-46, a cura di A. Mutzenbecher, CCL 35, pp. 49-52; *De diversis quaestionibus*, 83, A. Mutzenbecher (a cura di), CCL 44A, pp. 248-249; *De fide et operibus* 16, 28, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, pp. 72-73.

[108] « Il risposarsi, dopo aver lasciato il proprio coniuge, non è lecito, né all'uomo né alla donna, neppure per qualsivoglia forma di fornicazione, sia della carne, sia dello spirito, e in quest'ultima bisogna intendere anche la mancanza di fede »: *De adulterinis coniugiis*, I, 25, 31, I. Zycha (a cura di), CSEL 41, p. 379; traduzione di M. Palmieri, *Opere di sant'Agostino*, vol. VII/1, *op. cit.*, p. 273.

[109] « (...) si infidelis odio dei discedit, fidelis non erit reus dissoluti matrimonii; maior enim causa dei est quam matrimonii. *Non est enim frater aut soror servituti subiectus in huiusmodi.* Hoc est non debetur reverentia coniugii ei qui horret auctorem coniugii. Non enim ratum est matrimonium, quod sine dei devotione est, ac per hoc non est peccatum ei qui dimittitur propter deum, si alii se iunxerit. Contumelia enim creatoris solvit ius matrimonii circa eum qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus. Infidelis autem discedens et in deum et in matrimonium peccare dinoscitur, quia noluit sub dei devotione habere coniugium. Itaque non est ei fides servanda coniugii, qui ideo recessit, ne audiret auctorem esse Christianorum deum coniugii »: *Comment. in 1Cor 7,15*, H. I. Vogels (a cura di), CSEL 81/II, pp. 76-77.

terpretazione delle parole dell'Apostolo come favorevoli al passaggio a successive nozze [110]. Graziano [111] e Pietro Lombardo [112] si espressero a favore di questa interpretazione, che divenne presto comune fra teologi e canonisti.

Innocenzo III in due decretali parla chiaramente del privilegio paolino interpretandolo come autorizzazione a nuove nozze. La separazione dal coniuge infedele viene estesa anche al caso in cui questi non prenda l'iniziativa della separazione e rimanga unito, ma bestemmiando contro il nome divino oppure costringendo il coniuge a peccare mortalmente. Oltre all'autorità di san Paolo, Innocenzo III ricorre anche a un detto dell'Ambrosiaster, attribuito a san Gregorio Magno nel Decreto di Graziano: *contumelia Creatoris solvit ius matrimonii circa eum qui relinquitur* [113]. Nella seconda decretale stabilisce che se la parte infedele si converte e viene battezzata prima che l'altra parte sia passata a nuove nozze, essi devono allora riprendere la vita coniugale. Il legame coniugale persiste dunque finché il coniuge fedele non abbia contratto un nuovo matrimonio. Le decretali di Innocenzo III costituirono la norma seguita nei secoli successivi.

Il CIC regola la questione nei canoni 1143-1147. Il primo canone stabilisce il principio generale: « Il matrimonio celebrato tra due non battezzati, per il privilegio paolino si scioglie in favore della fede della parte che ha ricevuto il battesimo, per lo stesso fatto che questa contrae un nuovo matrimonio, purché si separi la parte non battezzata » (can. 1143 § 1). Non è la separazione del coniuge non battezzato a sciogliere il vincolo, ma esso viene sciolto nel momento in cui la parte cattolica contrae un nuovo matrimonio. La separa-

[110] Icmaro di Reims conosce e cita il commento dell'Ambrosiaster — che attribuisce a sant'Ambrogio — su 1Cor 7,15, ma lo fa in un contesto diverso, per confermare che il matrimonio incestuoso non è vero matrimonio; cfr. *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, Resp. 19, L. Böhringer (a cura di), *op. cit.*, pp. 218-219.

[111] Cfr. *Decretum*, pars II, causa 28, q. 2., c. 2 dictum: *Corpus Iuris Canonici*, vol. I, *op. cit.*, col. 1090.

[112] Cfr. *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. IV, dist. 39, cap. 5, n. 4: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, t. II, liber III et IV, Grottaferrata (Romae) 1981[3], pp. 489-490.

[113] Cfr. Ep. *Quanto te magis*, 1° maggio 1199 (Dz.-Sch., n. 768); Ep. *Gaudemus in Domino*, a. 1201 (Dz.-Sch., n. 779).

zione della parte non battezzata viene intesa nel senso più largo indicato da Innocenzo III: « Si ritiene che la parte non battezzata si separa se non vuol coabitare con la parte battezzata o non vuol coabitare pacificamente senza offesa al Creatore, eccetto che sia questa a darle, dopo il battesimo, una giusta causa per separarsi » (can. 1143 § 2).

La volontà di separarsi da parte del coniuge non battezzato va accertata attraverso una formale domanda che deve constare nel foro esterno. In concreto: « Perché la parte battezzata possa contrarre validamente un nuovo matrimonio, si deve sempre interpellare la parte non battezzata: primo, se voglia essa pure ricevere il battesimo; secondo, se almeno voglia coabitare con la parte battezzata pacificamente senza offesa al Creatore » (can. 1144 § 1) [114].

10.5.2 Casi di conversione dei poligami e di coloro che non possono ristabilire la convivenza coniugale

L'evangelizzazione del continente americano nel secolo XVI pose dei problemi che non potevano essere risolti col ricorso alle decretali di Innocenzo III per l'applicazione del privilegio paolino. In concreto si poneva il problema della conversione e ammissione al battesimo di coloro che avevano diverse mogli, che erano dunque dei poligami. In linea di principio solo la prima unione era legittima e i neoconvertiti dovevano separarsi dalle altre spose. Il problema diventava particolarmente acuto quando l'interessato non ricordava quale fosse la sua prima moglie. Si doveva bloccare la conversione? Dal Messico si ricorse a Papa Paolo III, il quale rispose con la costituzione *Altitudo*, 1° giugno 1537, in cui si stabiliva che coloro i quali prima della conversione avevano diverse mogli secondo i loro costumi e non ricordavano quale ne fosse la prima, dopo la conversione ne scegliessero una per contrarre regolare matrimonio con essa [115].

[114] Altri particolari sull'interpellazione e la separazione della parte non battezzata sono regolati dai cann. 1144 § 2, 1145 e 1146. Il can. 1147 regola la possibilità di usufruire del privilegio paolino contraendo un matrimonio misto.

[115] Cfr. U. Navarrete, *Privilegio de la fe: constituciones pastorales del siglo XVI.*

La costituzione di Paolo III si rivelò insufficiente per dare soluzione al groviglio di casi con i quali dovevano confrontarsi i missionari. La conversione risultava in modo estremamente serio ostacolata allorché non era la prima moglie a convertirsi bensì un'altra. Il neoconvertito doveva abbandonare la sposa battezzata e restare con quella che non si era convertita? Il Papa san Pio V intervenne con la costituzione *Romani Pontificis*, 2 agosto 1571, e stabilì che il poligamo convertito poteva dopo il battesimo restare unito con la sposa che fosse stata anche battezzata prima di lui o con lui e che tale matrimonio era sicuro e legittimo [116].

Sia la costituzione di Paolo III sia quella di san Pio V implicano lo scioglimento del vincolo coniugale naturale contratto con la prima moglie. In forza di quale principio o di quale potere si giunga a un tale scioglimento, lo vedremo in seguito. Le suddette costituzioni pontificie furono estese alla Chiesa universale con il Codice del 1917 e costituiscono i precedenti dell'attuale normativa del CIC: « Il non battezzato che abbia contemporaneamente più mogli non battezzate, ricevuto il battesimo nella Chiesa cattolica, se per lui è gravoso rimanere con la prima di esse, può ritenerne una qualsiasi licenziando le altre. Lo stesso vale per la moglie non battezzata che abbia contemporaneamente più mariti non battezzati » (can. 1148 § 1).

In questo senso lo scioglimento avviene dopo il battesimo, perché la persona battezzata possa condurre una vita matrimoniale moralmente giusta, il che ovviamente non accadrebbe in una situazione di poligamia. I precedenti vincoli o rapporti non devono ostacolare una regolare vita cristiana. Ora la convivenza coniugale con la prima moglie — o con il primo marito — può essere gravosa a colui che si converte, donde la facoltà di stabilire l'unione coniugale monogama con un'altra delle mogli — con un altro dei mariti — che aveva.

Poiché si tratta di stabilire una vera unione coniugale e non semplice continuazione — perché inesistente — di un'unio-

Evolución posterior de la práctica de la Iglesia en la disolución del matrimonio de infieles, in Garcia Barberena (a cura di), *El vínculo matrimonial*, *op. cit.*, pp. 258-262.

[116] Cfr. *ibid.*, pp. 262-267.

ne valida naturale, il CIC prescrive che sia contratto il matrimonio secondo la forma canonica [117].

Lo scioglimento del vincolo coniugale naturale con la prima moglie e l'allontanamento delle altre non fanno sparire gli eventuali obblighi di giustizia e di carità nei loro confronti. Si pensi, ad esempio, al loro sostentamento, quando esso fino a quel momento dipendeva dal marito e le condizioni socioeconomiche del paese non permettevano in pratica il sostentamento autonomo delle donne licenziate. Il neoconvertito deve onorare tali obblighi e l'Ordinario del luogo è tenuto a curare che ciò avvenga [118].

Non solo le consuetudini poligamiche dei nativi arrecarono delle difficoltà alla loro evangelizzazione e conversione. Un altro problema si aggiunse a quello risolto dalle bolle di Paolo III e di san Pio V: il deprecabile trasferimento di numerosi schiavi africani nei territori americani fece sì che i missionari si rivolgessero anche a loro e molti infatti si convertivano. Una difficoltà ostacolava la loro vita cristiana: la riduzione a schiavitù e la successiva deportazione nei nuovi territori li aveva separati dai loro coniugi con i quali erano uniti in matrimonio naturale e la convivenza era diventata ormai impossibile, anzi di solito essi ignoravano la loro sorte: forse l'altra parte (sposa o sposo) era allo stesso modo ridotta in schiavitù e forse era divenuta cristiana. L'applicazione del privilegio paolino era impossibile perché il coniuge pagano non poteva essere interpellato e se fosse diventato cristiano si sarebbe reso inapplicabile tale privilegio. Non restava che la continenza perpetua, ma giustamente i missionari vi scorgevano un considerevole scoglio alla conversione e alla successiva vita cristiana.

Come nei casi precedenti, intervenne anche il Romano Pontefice. Gregorio XIII pubblicò la costituzione *Populis*, 25 gen-

[117] « Nei casi di cui al par. 1, il matrimonio, dopo aver ricevuto il battesimo, deve essere contratto secondo la forma canonica, osservando anche, se necessario, le norme sui matrimoni misti e le altre disposizioni del diritto » (can. 1148 § 2). Sulla forma canonica di celebrazione del matrimonio si tratterà più avanti, in 12.2.

[118] « L'Ordinario del luogo, considerata la condizione morale, sociale ed economica dei luoghi e delle persone, curi che sia provveduto sufficientemente alle necessità della prima moglie e delle altre licenziate, secondo le norme della giustizia, della carità cristiana e dell'equità naturale » (CIC. can. 1148 § 3).

naio 1585, con cui era data agli Ordinari e ai parroci di quei territori la facoltà di concedere le necessarie dispense perché i fedeli di quelle regioni i quali, avendo contratto matrimonio nel paganesimo, si erano poi convertiti e risultavano battezzati, potessero sposarsi con un altro fedele, pur vivendo il coniuge infedele e senza dovere interpellarlo al riguardo, a patto che fosse accertata l'impossibilità di farlo [119]. Il Papa riconosceva la validità dei matrimoni contratti prima del battesimo, ma non li giudicava così saldi da non poter essere sciolti a favore della fede; anche il caso del battesimo del coniuge separato era preso in considerazione, ma il vincolo veniva sciolto ugualmente, trattandosi appunto di un matrimonio rato ma non consumato, poiché dopo il battesimo di entrambi non si era mai ristabilita la convivenza.

Come le altre due summenzionate costituzioni, quella di Gregorio XIII fu estesa alla Chiesa universale dal Codice del 1917 e costituisce il precedente del CIC can. 1149: « Il non battezzato che, ricevuto il battesimo nella Chiesa cattolica, non può ristabilire la coabitazione con il coniuge non battezzato a causa della prigionia o della persecuzione, può contrarre un altro matrimonio, anche se nel frattempo l'altra parte avesse ricevuto il battesimo, fermo restando il disposto del can. 1141 » [120]. Il vincolo coniugale naturale viene sciolto *ipso iure* nello stesso tempo in cui la parte battezzata contrae il nuovo matrimonio. Se anche l'altra parte avesse ricevuto il battesimo, il matrimonio da sciogliere sarebbe rato ma non consumato. Qualora sia consumato, non lo si può sciogliere in alcun modo (can. 1141). La normativa continua ad essere di applicazione attuale, perché i casi di deportazione non sono purtroppo infrequenti, ormai non a scopo di schiavitù, ma a causa di guerra o di persecuzione religiosa, etnica ecc.

I tre Papi del secolo XVI con le loro costituzioni hanno seguito la logica del privilegio paolino [121]: il vincolo coniu-

[119] Cfr. U. Navarrete, *Privilegio de la fe: constituciones pastorales del siglo XVI. Evolución posterior de la práctica de la Iglesia en la disolución del matrimonio de infieles*, *op. cit.*, pp. 268-275.

[120] Il can. 1141 sancisce l'assoluta indissolubilità del matrimonio rato e consumato.

[121] Cfr. J. Tomko, *De dissolutione matrimonii in favorem fidei eiusque fundamento theologico*, in « Periodica », 64 (1975), pp. 118-119.

gale che non abbia ancora la fermezza propria del matrimonio rato e consumato cede nei confronti delle ragioni della fede. Il battesimo è una nuova nascita; ciò che è avvenuto prima — se la conversione è autentica — non deve costituire un ostacolo alla nuova vita cristiana: « Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate » (1Cor 5,17).

In genere la nuova vita della grazia non si oppone a quanto di bene vi sia stato prima del battesimo, né lo svaluta; anzi, per quanto riguarda il matrimonio, quando marito e moglie si convertono la loro unione coniugale acquista una nuova forza sacramentale, viene inserita nel mistero dell'unione sponsale fra Cristo e la Chiesa. E qualora uno solo dei due coniugi si converta, l'altro ne risulta comunque beneficiato. Come dice san Paolo: « Il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi » (1Cor 7,14). Tuttavia in caso di conflitto di beni il bene inferiore cede a quello superiore: il bene dell'indissolubilità del vincolo naturale cede al bene superiore della nuova vita di figli di Dio.

Poiché la stabilità del matrimonio naturale in rapporto alla vita cristiana riguarda direttamente il bene comune, il suo eventuale scioglimento a favore della fede non resta al giudizio particolare degli interessati o dell'autorità non suprema della Chiesa e non spetta neanche al giudice o al legislatore civile; occorre l'intervento del Romano Pontefice, il quale, essendo interprete del diritto divino, regoli i casi in cui esso possa avvenire. In questo senso si sono espressi Pio XI e Pio XII. Il primo nell'enciclica *Casti connubii*: « Che se questa fermezza [del vincolo] sembra patire qualche eccezione, sebbene rarissima, come in certi matrimoni naturali che siano contratti tra infedeli solamente, o, se tra fedeli, che siano bensì ratificati, ma non ancora consumati, una siffatta eccezione non dipende dalla volontà di uomini, né di qualsiasi potere meramente umano, ma dal diritto divino, di cui unica custode e interprete è la Chiesa di Cristo » [122]. Pio XII nel suo di-

[122] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 143: Dz.-Sch., n. 3712.

scorso al Tribunale della Rota Romana, 3 ottobre 1941, insegna: « Gli altri matrimoni [non rati e consumati], sebbene intrinsecamente siano indissolubili, non hanno però una indissolubilità estrinseca assoluta, ma, dati certi necessari presupposti, possono (si tratta, come è noto, di casi relativamente ben rari) essere sciolti, oltre che in forza del privilegio Paolino, dal Romano Pontefice in virtù della sua potestà ministeriale » [123].

10.5.3 Casi d'intervento diretto del Romano Pontefice

Finora abbiamo considerato dei casi in cui lo scioglimento del vincolo coniugale avviene a favore della conversione di una delle persone legate da tale vincolo. Può anche accadere che il bene della conversione e della vita cristiana di una terza persona consigli lo scioglimento di un vincolo coniugale che non sia di matrimonio rato e consumato. Ecco un esempio: due infedeli sono sposati e hanno divorziato, in seguito lui si è unito civilmente con una donna non cristiana, la quale poi si converte alla fede cattolica; per poter condurre vita cristiana ed essere pertanto ammessa al battesimo, dovrebbe separarsi da colui che secondo la legge civile è suo marito, ma che in realtà non lo è a causa del precedente vincolo coniugale che il divorzio civile non poteva sciogliere. Proprio in un caso come questo può intervenire il Romano Pontefice e sciogliere questo vincolo a favore della fede, cosicché la donna possa condurre un'autentica vita cristiana senza dover separarsi dal suo marito civile, anzi contraendo con lui un vero matrimonio davanti alla Chiesa [124].

La domanda di scioglimento del vincolo va presentata al Papa attraverso la Congregazione per la Dottrina della Fede, la quale ha pubblicato l'istruzione *Ut notum est*, 6 dicembre 1973, con le norme che regolano in generale la concessione dello scioglimento del matrimonio a favore della fede

[123] AAS 33 (1941), pp. 424-425.

[124] Cfr. J. Tomko, *De dissolutione matrimonii in favorem fidei eiusque fundamento theologico*, *art. cit.*, pp. 110-139.

sia che la parte richiedente venga battezzata o si converta oppure no (nell'esempio sopra presentato non si converte il richiedente, bensì la sua sposa secondo la legge civile) [125].

L'istruzione stabilisce come condizione assolutamente necessaria per la valida concessione dello scioglimento che non si tratti di matrimonio rato e consumato; pertanto: « a) che uno dei coniugi non abbia ricevuto il battesimo in tutto il tempo della sua vita coniugale » [126], ovviamente la condizione si adempie se tutti e due non sono battezzati; se invece entrambi sono battezzati durante un periodo pur breve di vita coniugale, il matrimonio non si scioglie; « b) che non ci sia stato uso del matrimonio dopo l'eventuale battesimo ricevuto dalla parte che non era battezzata » [127], e cioè che, qualora entrambi siano persone battezzate a partire da un certo momento, ciò sia avvenuto dopo la separazione e mai abbiano condotto in seguito vita coniugale comune; si avrà pertanto lo scioglimento di un matrimonio rato ma non consumato.

Un'altra condizione necessaria per la validità dello scioglimento è « che la persona non battezzata o battezzata fuori della Chiesa cattolica lasci alla parte cattolica la libertà e la facoltà di professare la propria religione come pure di battezzare ed educare cattolicamente i figli: tale condizione dev'essere garantita, a titolo precauzionale » [128]. La condizione è necessaria perché lo scioglimento del vincolo avvenga appunto a favore della fede.

L'istruzione *Ut notum est* richiede altre assicurazioni per garantire che non vi sia scandalo e che non vengano lesi i diritti dell'altra parte il cui legame con la parte richiedente ver-

[125] L'istruzione si trova nell'*Enchiridion Vaticanum*, vol. 4: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1971-1973*, Edb, Bologna 1985[13], nn. 2730-2774. Le norme dell'istruzione conservano interamente il loro vigore benché non siano state inserite nel nuovo CIC, come risulta da una lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 6 settembre 1983 al Delegato Apostolico negli USA: la si può trovare in L. G. Wrenn, *Some Notes on the Petrine Privilege*, in « The Jurist », 43 (1983), p. 405.

[126] N. I: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, *op. cit.*, n. 2731.

[127] *Ibidem*.

[128] *Ibidem*.

rà sciolto e dell'eventuale prole [129]. Queste assicurazioni e le suddette condizioni sono garantite attraverso un processo istruito dall'Ordinario del luogo in conformità con le norme procedurali allegate all'istruzione.

10.6 Pastorale dei divorziati civilmente risposati

Il matrimonio rato e consumato è assolutamente indissolubile; cionondimeno la piaga del divorzio, riconosciuto dalla maggioranza degli ordinamenti civili, non ha risparmiato le coppie di cattolici regolarmente sposati. Sono ormai numerosi, anche se la percentuale varia di molto da un paese all'altro, i cattolici che hanno divorziato civilmente e sono in seguito passati a una nuova unione civile. Per la Chiesa il vincolo sacramentale del primo matrimonio continua a sussistere, rendendo invalida la susseguente unione. In tale situazione entrambi i componenti della seconda unione, finché convivono coniugalmente, si trovano in contraddizione con la legge divina e ciò avviene ordinariamente in modo palese e pubblico, per cui al grave danno che subiscono nella loro vita cristiana si aggiunge lo scandalo arrecato ai fratelli nella fede e in genere ai concittadini e a tutta la società civi-

[129] « II. Inoltre si richiede: Par. 1. Che non sia data nessuna possibilità di ristabilire la vita coniugale, permanendo un dissenso radicale e insanabile. Par. 2. Che dalla concessione dell'indulto non derivi pericolo di scandalo pubblico o di grave meraviglia. Par. 3. Che la parte richiedente non sia stata causa colpevole del naufragio del matrimonio legittimo, e la parte cattolica, con la quale si deve contrarre o si deve convalidare le nuove nozze, non abbia provocato essa stessa per propria colpa la separazione dei coniugi. Par. 4. Che l'altra parte del precedente matrimonio venga interpellata, se è possibile, e ragionevolmente non si opponga. Par. 5. Che la parte richiedente lo scioglimento provveda scrupolosamente all'educazione della prole eventualmente avuta dalle precedenti nozze. Par. 6. Che si provveda equamente, secondo le leggi della giustizia, al coniuge lasciato e alla prole eventualmente avuta. Par. 7. Che la parte cattolica, con la quale si dovesse contrarre il nuovo matrimonio, viva secondo le promesse battesimali e si prenda cura della nuova famiglia. Par. 8. Che, quando si tratta di un catecumeno, col quale si deve contrarre il matrimonio, si abbia la certezza morale dell'imminente ricevimento del battesimo, se non si può aspettare il battesimo stesso (la qual cosa è consigliabile) » (*ibid.*, nn. 2732-2739).

le, perché contribuiscono al degrado morale della famiglia.

L'azione pastorale nei confronti dei divorziati risposati non è semplice e richiede particolare cura, perché spesso vi sono coinvolti non solo gli interessati ma anche i figli sia della prima sia della seconda unione. Il problema fu ampiamente trattato nel V Sinodo dei vescovi (26 settembre - 25 ottobre 1980) e la successiva esortazione apostolica postsinodale *Familiaris consortio* gli dedicò un esteso paragrafo, l'84.

10.6.1 Discernimento delle diverse situazioni e posizione dei divorziati risposati rispetto alla Chiesa

Due premesse sono da considerare prima di entrare nel nocciolo della questione, tutte e due sottolineate dal Papa. La prima riguarda la necessità di non trattare tutti i casi secondo schemi uniformi ma di ben discernere le diverse situazioni. « C'è infatti differenza tra quanti sinceramente si sono sforzati di salvare il primo matrimonio e sono stati abbandonati del tutto ingiustamente, e quanti per loro grave colpa hanno distrutto un matrimonio canonicamente valido. Ci sono infine coloro che hanno contratto una seconda unione in vista dell'educazione dei figli, e talvolta sono soggettivamente certi in coscienza che il precedente matrimonio, irreparabilmente distrutto, non era mai stato valido » (FC, n. 84). La diversità non riguarda solo le cause che hanno portato al divorzio civile e alla successiva unione, essa pure civile, ma anche la situazione attuale, specialmente l'atteggiamento nei confronti di Dio e della Chiesa, la cura dell'educazione dei figli, la condotta morale in altri campi della loro vita ecc. Di conseguenza l'azione pastorale dovrà necessariamente essere diversificata a seconda delle situazioni personali. Tuttavia tale diversità non esclude che alcuni criteri siano validi per tutti i divorziati risposati, quelli ad esempio riguardanti la non ammissione ai sacramenti.

La seconda premessa riguarda la posizione dei divorziati risposati rispetto alla Chiesa. Essi non sono da trattare come persone separate dalla Chiesa né vanno respinte, ma al contrario sono figli della Chiesa e come tali vanno accolti e

aiutati a percorrere un cammino di conversione fino alla piena riconciliazione con Dio e con la Chiesa, senza mai ghettizzarli, perché la chiamata alla conversione e alla penitenza è rivolta a tutti i fedeli senza eccezione. Certamente un punto qualificante dell'azione pastorale concerne l'ammissione alla comunione eucaristica e le condizioni per accordare loro l'assoluzione sacramentale; tuttavia il loro rapporto con la Chiesa non può essere circoscritto a questi sacramenti, ma deve estendersi ad altri ambiti, come esorta il Papa: « Non si considerino separati dalla Chiesa, potendo e anzi dovendo, in quanto battezzati, partecipare alla sua vita. Siano esortati ad ascoltare la parola di Dio, a frequentare il sacrificio della Messa, a perseverare nella preghiera, a dare incremento alle opere di carità e alle iniziative della comunità in favore della giustizia, a educare i figli nella fede cristiana, a coltivare lo spirito e le opere di penitenza per implorare così, di giorno in giorno, la grazia di Dio. La Chiesa preghi per loro, li incoraggi, si dimostri madre misericordiosa e così li sostenga nella fede e nella speranza » (FC 84). La pastorale nei loro confronti si può esplicare in un vasto raggio di azione, evitando di restringersi alla non ammissione ai sacramenti [130].

10.6.2 Divorziati risposati e comunione eucaristica

Dobbiamo affrontare ora uno dei problemi centrali della pastorale nei confronti di queste persone. Coloro che desiderano un certo riconoscimento della seconda unione dei divorziati risposati da parte della Chiesa — loro stessi o altri — sollecitano proprio che siano ammessi alla comunione eucaristica. La risposta del Papa, nella *Familiaris consortio*, è negativa, ma non è la riaffermazione di una semplice legge ecclesiastica, bensì la constatazione di una situazione oggettiva d'incompatibilità con la comunione eucaristica in cui si sono posti gli interessati: « La Chiesa, tuttavia, ribadisce la

[130] Cfr. G. Muraro, *I divorziati risposati nella comunità cristiana*, Edizioni Paoline, Milano 1994, pp. 80-114.

sua prassi, fondata sulla Sacra Scrittura, di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati. Sono essi a non poter esservi ammessi, dal momento che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa significata e attuata dalla Eucaristia » (FC, n. 84).

Il fondamento scritturistico della prassi ribadita dal Papa è duplice: da una parte, il divieto rivolto dal Signore ai coniugi di separarsi e risposarsi; dall'altra, il mandato di 1Cor 11,27-29 di esaminare la propria coscienza e di non accostarsi alla comunione se non si è liberi dal peccato grave [131]. Rispetto al divieto del Signore, la condotta dei divorziati è oggettivamente in contraddizione; perciò ammetterli alla comunione eucaristica, e cioè alla massima manifestazione di comunione con Cristo stesso e con il suo corpo, la Chiesa, sarebbe una gran finzione, perfino ipocrisia. Inoltre, il mandato di 1Cor 11,28 esige da coloro che si accostano alla comunione che abbiano la coscienza libera dal peccato grave, altrimenti devono ottenere il perdono attraverso il sacramento della penitenza [132].

Il Papa aggiunge che « sono essi a non poter esservi ammessi, dal momento che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dalla Eucaristia ». Nell'Eucaristia è perpetuato il sacrificio della nuova Alleanza, la quale appunto ha una forma sponsale, di cui il matrimonio tra i battezzati è segno e partecipazione. La condizione di divorziati risposati si contrappone proprio all'Alleanza sponsale tra Cristo e la Chiesa, Alleanza eterna di amore sempre fedele. Se questi divorziati passati a una nuova unione, nella quale intendono restare, si accostassero all'Eucari-

[131] « Perciò chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore. Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna » (1Cor 11, 27-29).

[132] Cfr. B. de Margerie, *Réception indigne et infructueuse de l'Eucharistie d'après Saint Paul: 1Cor 11, 27-29. Les divorcés remariés peuvent-ils recevoir ce sacrement?*, in « Esprit et Vie », 87 (1977), pp. 513-519, 529-540, 561-569.

stia sembrerebbero voler partecipare all'unione di amore fra Cristo e la Chiesa, significata e realizzata dall'Eucaristia, confutandola al contempo con la loro condotta, poiché continuano a infrangere il patto coniugale segno e partecipazione di quello fra Cristo e la Chiesa. Una tale falsità recherebbe ingiuria all'Eucaristia.

Recentemente la Congregazione per la Dottrina della Fede ha indirizzato una *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica circa la recezione della Comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati* (14 settembre 1994), nella quale ribadisce i criteri appena esposti di fronte a proposte pastorali secondo cui i suddetti fedeli « potrebbero accedervi in determinati casi, quando secondo il giudizio della loro coscienza si ritenessero a ciò autorizzati » (n. 3) [133]. La Congregazione sintetizza senza ambiguità la dottrina della Chiesa: « Fedele alla parola di Gesù Cristo, la Chiesa afferma di non poter riconoscere come valida una nuova unione, se era valido il precedente matrimonio. Se i divorziati si sono risposati civilmente, essi si trovano in una situazione che oggettivamente contrasta con la legge di Dio e perciò non possono accedere alla Comunione eucaristica, per tutto il tempo che perdura tale situazione » (n. 4). Se uno di tali fedeli sbaglia, credendo di potersi accostare alla Comunione, « i pastori e i confessori, data la gravità della materia e le esigenze del bene spirituale della persona e del bene comune della Chiesa, hanno il grave dovere di ammonirlo che tale giudizio di coscienza è in aperto contrasto con la dottrina della Chiesa » (n. 6).

Non mancano persone che accusano la Chiesa di ingiusta severità e di oblio della sua condizione materna, perché rifiuta il perdono a questi suoi figli, lasciandoli in situazione disperata e senza soluzione. Tale accusa è falsa: c'è da ribattere che nessun peccato è escluso dal perdono della Chiesa,

[133] Alcuni di tali casi sono in seguito descritti nella lettera: « Così, ad esempio, quando fossero stati abbandonati del tutto ingiustamente, sebbene si fossero sinceramente sforzati di salvare il precedente matrimonio, ovvero quando fossero convinti della nullità del precedente matrimonio, pur non potendola dimostrare nel foro esterno, oppure quando avessero già trascorso un lungo cammino di riflessione e di penitenza, o anche quando per motivi moralmente validi non potessero soddisfare l'obbligo della separazione » (n. 3).

ma esso non può essere concesso senza un vero mutamento di vita. La Chiesa non può in nessun modo convalidare la seconda unione civile, come non fosse contraria alla legge di Dio finché perdura il primo vincolo coniugale; sarebbe un tragico inganno. Tuttavia il rifiuto della comunione eucaristica non è l'ultima parola, perché i pastori della Chiesa e tutta la comunità cristiana devono aiutare i divorziati risposati a intraprendere l'itinerario della conversione e a portarlo a compimento, ed esso passa attraverso il sacramento della penitenza.

10.6.3 Condizioni per accordare l'assoluzione sacramentale a coloro che si manifestano pentiti

Il pentimento necessario perché avvenga la riconciliazione con Dio e con la Chiesa comporta non solo il rifiuto del peccato passato, ma anche il proposito di emendazione e pertanto, in questo caso, il cambiamento di condizione di vita. « La riconciliazione nel sacramento della penitenza — che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico — può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio » (FC, n. 84).

La nuova forma di vita non può convalidare la seconda unione, come se si trattasse di vero matrimonio. In molti casi questo esige la separazione dei due conviventi della seconda unione civile. Il problema, però, diviene acuto se esistono dei seri motivi che impediscono di mettere in pratica tale separazione. Il Papa affronta questo problema e ne dà una precisa soluzione morale: « Ciò importa, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi — quali, ad esempio, l'educazione dei figli — non possono soddisfare l'obbligo della separazione, assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi » (FC, n. 84) [134].

[134] Questa dottrina della *Familiaris consortio* è ripresa e sintetizzata dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1650.

Il valore umano della seconda unione civile e l'amore che ne è alla base non delegittimano la continenza richiesta a queste persone, proprio perché sono essi a mancare di legittimità, finché sussiste il precedente legame matrimoniale, per cui il loro affetto non può essere giustamente definito coniugale. La piena continenza è certo difficile ma non impossibile, poiché potranno d'ora in poi avvalersi dell'aiuto della grazia proveniente dai sacramenti ai quali sono riammessi.

10.6.4 Il caso di divorziati civilmente risposati in base a una presunta certezza di coscienza sulla nullità della loro prima unione

Fra i divorziati civilmente risposati c'è da considerare il caso particolare di coloro che giustificano la propria condotta sostenendo di avere una motivata convinzione di coscienza che la prima unione non fosse un matrimonio valido, pur non essendo in grado di provare davanti al tribunale ecclesiastico i motivi di siffatta convinzione [135]. Si ipotizza, pertanto, il contrasto fra la coscienza e la situazione giuridica esterna.

Il primo punto da chiarire è proprio quello dell'oggetto del giudizio di coscienza, ovvero se la validità o meno di un matrimonio sia oggetto di tale giudizio. Non c'è dubbio che, ove si tratti di giudicare la moralità delle proprie azioni, il giudizio umano ultimo spetti alla coscienza, al di sopra di ogni altra istanza terrena; sopra la coscienza vi è soltanto Dio. Non è l'uomo a darsi la legge morale, la quale ha in Dio il suo autore; ma l'uomo, essendo stato creato libero, responsabile del proprio agire, ha ricevuto dal Creatore la capacità di giudicare il proprio comportamento, se esso sia conforme o meno con la norma morale, se sia pertanto buono o cattivo. Egli potrà essere giudicato da istanze umane soltanto per quanto riguarda gli aspetti esterni delle proprie azioni, ma non sul loro nucleo intimo.

Ebbene, il giudizio sulla validità o meno del matrimonio

[135] Cfr. M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Ateneo Romano della Santa Croce, Giuffrè, Milano 1993, pp. 493-508.

non è un giudizio sulla moralità del consenso e, in generale, delle nozze. Non è da chiarire se la condotta nel contrarre matrimonio sia stata buona o cattiva, bensì se esista o non esista il matrimonio. E questo è da giudicare, cioè da stabilire con certezza morale, in base a prove e a situazioni oggettive.

Poiché il matrimonio ha di per sé un carattere pubblico, sociale, il giudizio sulla sua validità non spetta al singolo, anche se è lui (o lei) il protagonista della vicenda, ma a chi ha la potestà giudicativa nella Chiesa. Non è pertanto il parere del singolo, pur convinto, a dare certezza dell'eventuale nullità di matrimonio; è necessario nella fattispecie il giudizio di chi è investito della potestà di giudicare [136].

Se resta chiaro che la nullità del matrimonio esula dal giudizio di coscienza degli sposi, c'è inoltre da aggiungere che il presunto convincimento di siffatta nullità è quanto mai discutibile. A parte i casi in cui facilmente consta con certezza, tramite prova documentale, l'esistenza di un impedimento dirimente o la mancanza della forma legittima [137], « giudicare o comunque farsi una opinione oggettivamente fondata sulla nullità di un matrimonio non è cosa agevole: prova ne sia il fatto che la Chiesa in proposito non soltanto segue una procedura di grande cautela, ma esige addirittura, perché si abbia un giudicato definitivo ed esecutivo, che siano pronunziate due decisioni conformi dai competenti tribunali; anzi, le cause di nullità di matrimonio sono fra quelle che debbono essere giudicate da tribunali collegiali di tre giudici (...). Soltanto la prudenza, l'esperienza e la piena comprensione della norma da parte di giudici avveduti e preparati possono

[136] « L'errata convinzione di poter accedere alla Comunione eucaristica da parte di un divorziato risposato presuppone normalmente che alla coscienza personale si attribuisca il potere di decidere in ultima analisi, sulla base della propria convinzione, dell'esistenza o meno del precedente matrimonio e del valore della nuova unione. Ma una tale attribuzione è inammissibile. Il matrimonio infatti, in quanto immagine dell'unione sponsale tra Cristo e la sua Chiesa, e nucleo di base e fattore importante nella vita della società civile, è essenzialmente una realtà pubblica »: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai vescovi*, 14 settembre 1994, n. 7.

[137] Il CIC prevede in questi casi un processo documentale assai semplice e rapido (cfr. cann. 1686-1688). Degli impedimenti e della forma di celebrazione del matrimonio tratteremo nella quarta parte.

dare garanzia della esistenza nel caso concreto e singolo di un motivo invalidante » [138].

Circa l'acquisizione del fondato convincimento della nullità del proprio matrimonio, due vie ipotetiche sono da esaminare. « La prima è che si abbia un convincimento acquisito dal soggetto stesso, senza cioè la possibilità che altri lo possano condividere. Ci troviamo cioè di fronte ad una persona la quale, sia pure in buona fede, ritiene che il proprio matrimonio è affetto da nullità ma non può fornirne gli argomenti ad altri (...). Tale situazione presuppone una scienza e competenza da parte del soggetto, in materia di legge matrimoniale, che è quasi impossibile riscontrare nella realtà (fatta astrazione dai giuristi e più precisamente dai canonisti). Una infarinatura di diritto (specificamente di diritto canonico) od anche una certa conoscenza di esso è certamente insufficiente a produrre un giudizio motivato, prudente, di certezza morale in questo campo » [139]. A ciò si aggiunga che nessuno è buon giudice in causa propria.

L'altra ipotesi è quella dell'acquisizione del convincimento della nullità del proprio matrimonio servendosi del giudizio di persone esperte. Ebbene, non si vede come mai queste persone esperte possano fondare il proprio parere su prove valide e concludenti, mentre i giudici competenti non sarebbero in grado di ottenere una simile certezza morale con gli stessi elementi di prova.

In conclusione, per quanto riguarda i divorziati risposati civilmente, che giustificano la propria condotta appellandosi a un presunto convincimento della nullità della loro precedente unione, il loro caso, per quanto concerne l'ammissione ai sacramenti, si riconduce a quello più generale dei divorziati civilmente risposati, esaminato nei paragrafi precedenti. L'azione pastorale nei loro confronti dovrà tuttavia tener conto dei loro dubbi e delle loro perplessità, che possono forse trovare soluzione attraverso un normale processo di nullità di matrimonio.

[138] M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico, op. cit.*, pp. 499-500.

[139] *Ibid.*, p. 501.

Bibliografia

Collins R. F., *Divorce in the New Testament*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1992; Crouzel H., *L'Eglise primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Beauchesne, Paris 1971; Dacquino P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, vol. 2: *Inseparabilità e monogamia*, Ldc, Torino-Leumann 1988; Delpini F., *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Nuove Edizioni Duomo, Milano 1979; Descamps A., *Les textes évangéliques sur le mariage*, in « Revue théologique de Louvain », 9 (1978), pp. 259-286; 11 (1980), pp. 5-50; Feuillet A., *L'indissolubilité du mariage et le monde féminin d'après la doctrine évangélique et quelques autres données bibliques parallèles*, in « Scripta Theologica », 17 (1985), pp. 415-461; García Barberena T. (a cura di), *El vínculo matrimonial. Divorcio o indisolubilidad?*, Bac, Madrid 1978; Garofalo S., *De vinculo matrimonii in novo Testamento*, in « Periodica », 61 (1972), pp. 225-250; Jedin H. - Reinhardt K., *Il matrimonio. Una ricerca storica e teologica*, Morcelliana, Brescia 1981; Joyce G. H., *Matrimonio Cristiano. Studio storico-dottrinale*, Edizioni Paoline, Alba 1954; Mathon G., *Le mariage des chrétiens*, vol. 1: *Des origines au concile de Trente*, Desclée, Paris 1993; Molina Meliá A., *La disolución del matrimonio inconsumado. Antecedentes históricos y Derecho vigente*, Universidad Pontificia de Salamanca - Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, Salamanca 1987; Tomko J., *De dissolutione matrimonii in favorem fidei eiusque fundamento theologico*, in « Periodica », 64 (1975), pp. 99-139.

PARTE IV

LA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO

Abbiamo visto sopra (2.3) che la comunità coniugale è costituita dal reciproco consenso di coloro che si sposano. Occorre ora esaminare più in dettaglio questo momento costitutivo. Considereremo in primo luogo gli aspetti riguardanti i soggetti stessi e la loro preparazione, per poi studiare la celebrazione del matrimonio nel suo nucleo essenziale e, infine, analizzare alcune situazioni che richiedono uno speciale commento, cioè i matrimoni misti e la convalida del matrimonio.

11.1.1 Capacità consensuale [2]

Poiché il matrimonio è stabilito dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale col quale l'uomo e la donna donano e accettano se stessi per costituire il matrimonio, prima condizione per potersi sposare è avere la capacità di realizzare l'atto di consenso matrimoniale con ciò che esso implica. Ad essa si riferisce il CIC nei canoni 1095 e 1096, in cui è indicato quali persone sono incapaci di prestare il consenso. Quattro sono i casi da considerare.

1) « Sono incapaci a contrarre matrimonio coloro che mancano di sufficiente uso di ragione » (CIC can. 1095 n. 1). L'espressione « sufficiente uso di ragione » indica quel grado di dominio della propria intelligenza e volontà che consente di realizzare atti umani, dei quali pertanto il soggetto è responsabile. Nelle persone normali l'uso di ragione si presume a partire dai sette anni compiuti [3]. Ma non solo sono incapaci di sposarsi i bambini che non hanno raggiunto l'età di ragione, lo sono anche le persone di maggiore età prive di ragione sia per malattia mentale sia per altre cause (ebrietà, droga e altri farmaci), le quali possono arrecare un'incapacità più o meno duratura.

2) « Sono incapaci a contrarre matrimonio coloro che difettano gravemente di discrezione di giudizio circa i diritti e i doveri matrimoniali essenziali da dare e accettare reciprocamente » (CIC, can. 1095, n. 2). Non basta avere l'uso di ragione per essere in grado di sposarsi, occorre anche avere la sufficiente discrezione di giudizio, proporzionata alla gravità degli impegni che si assumono. Con l'uso di ragione si ha la capacità di realizzare un atto umano, di cui il soggetto è responsabile; tuttavia stabilire l'alleanza coniugale è un atto di particolare gravità, in quanto implica l'assunzione di ben precisi diritti e doveri, donde il bisogno di capacità deliberativa, cioè di quell'attività dell'intelletto pratico prelimi-

[2] Cfr. P.-J. Viladrich, *Comentarios a los cc. 1095-1107*, in *Código de Derecho Canónico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1983, pp. 654-658; R. Sebott - C. Marucci, *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa. Commento giuridico e teologico ai can. 1055-1165 del nuovo CIC*, Edn, Napoli 1985, pp. 129-135.

[3] Cfr. CIC, can. 97, par. 2.

nare all'atto di volontà consensuale e volta a giudicare — perciò « discrezione di giudizio » — i motivi in favore e contrari all'assunzione dei diritti e dei doveri matrimoniali. L'esigenza legale di un'età minima [4] mira proprio a garantire la sufficiente discrezione di giudizio, la quale tuttavia può mancare a causa di un insufficiente sviluppo psicologico o per gravi patologie psichiche [5].

Per valutare il sufficiente grado di discrezione di giudizio non sono da considerare tutti i doveri e diritti matrimoniali, ma solo quelli essenziali: a) quelli che corrispondono alle proprietà del matrimonio: i doveri della fedeltà al marito (alla moglie) e di mantenere per tutta la vita la comunità coniugale; b) tutti gli altri, attraverso il cui compimento si ottengono i fini del matrimonio: realizzare la copula maritale su richiesta ragionevole del coniuge e non attentare contro la generazione; partecipare attivamente al processo educativo dei figli; la cura del benessere materiale del coniuge, la convivenza matrimoniale e le opere necessarie alla crescita nell'amore [6].

3) « Sono incapaci a contrarre matrimonio coloro che per cause di natura psichica non possono assumere gli obblighi essenziali del matrimonio » (CIC can. 1095, n. 3). L'uso di ragione e la discrezione di giudizio riguardano la capacità di realizzare l'atto stesso del consenso; al contrario questa terza condizione si riferisce piuttosto all'oggetto del consenso. Diverse anomalie psichiche che ledono la struttura personale del soggetto possono renderlo incapace di assumere gli obblighi matrimoniali e, qualora ciò avvenga, il patto coniugale diviene impossibile, perché nessuno può obbligare se stesso a cose impossibili. C'è però da distinguere tra difficoltà e incapacità, perché solo quest'ultima, che suppone un'anomalia che intacca sostanzialmente la capacità di intendere e

[4] È stata fatta stabilendo l'impedimento di età, che vedremo più avanti.

[5] Cfr. R. L. Burke, *Grave difetto di discrezione di giudizio: fonte di nullità del consenso matrimoniale*, in J. A. Fuentes (a cura di), *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 135-154.

[6] Cfr. J. Hervada, *Obligaciones esenciales del matrimonio*, in J. A. Fuentes (a cura di), *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, *op. cit.*, pp. 13-40.

di volere, impedisce di contrarre matrimonio. Chi può assumere gli obblighi essenziali al matrimonio, anche se gli risulterà difficile di compierli, è capace di sposarsi [7].

Come nel caso della discrezione di giudizio, anche a questo riguardo vanno considerati non tutti gli obblighi che possa assumere la persona, quando si sposa, ma solo quelli essenziali. Ad esempio, si possono assumere obblighi di natura economica non essenziali al matrimonio, come l'amministrazione della dimora familiare o dell'azienda che il coniuge ha appena ereditato. La maggiore o minore abilità e perfino l'incapacità di assolvere tali impegni accidentali al matrimonio non impedisce di assumere gli obblighi essenziali, che sono quelli immediatamente derivanti dai fini e dalle proprietà del matrimonio.

Il can. 1095 prevede l'incapacità dovuta a cause di natura psichica. Anche l'impotenza a realizzare la copula coniugale è un caso specifico di incapacità ad assumere obblighi essenziali al matrimonio; ciò nonostante, poiché viene annoverata dal CIC fra gli impedimenti dirimenti e di per sé non rientra nella fattispecie del can. 1095, n. 3, non sussistendo spesso una causa di natura psichica, la vedremo più avanti fra gli altri impedimenti dirimenti.

4) Sono incapaci di prestare il consenso matrimoniale coloro i quali ignorano che « il matrimonio è la comunità permanente fra l'uomo e la donna, ordinata alla procreazione della prole mediante una qualche cooperazione sessuale » (CIC, can. 1096 § 1). Il consenso è atto della volontà, ma è atto veramente umano se la persona non ignora il minimo essenziale del suo oggetto. Senza questa conoscenza minima

[7] Giovanni Paolo II ha richiamato l'attenzione sulla differenza tra incapacità e difficoltà e sulla normale esigenza di sforzo per far fronte alle esigenze della vita matrimoniale: « La realizzazione del significato dell'unione coniugale, mediante il dono reciproco degli sposi, diventa possibile solo attraverso un continuo sforzo, che include anche rinuncia e sacrificio. (...) Per il canonista deve rimanere chiaro il principio che solo l'*incapacità*, e non già la *difficoltà* a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio. (...) Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente la capacità di intendere e/o di volere del contraente »: *Allocuzione agli Uditori della Rota Romana*, 5 febbraio 1987, nn. 6-7: AAS, 79 (1987), 1456-1457; il corsivo è dell'originale.

non c'è consenso matrimoniale e di conseguenza il soggetto è incapace di sposarsi. « Tale ignoranza non si presume dopo la pubertà » (CIC can. 1096 § 2), vale a dire dopo l'età in cui nell'uomo e nella donna si completa lo sviluppo degli organi genitali. La fattispecie è assai rara, in quanto giunti alla pubertà l'uomo e la donna comprendono ciò che il matrimonio è in modo pressoché intuitivo. Altri tipi di ignoranza o errori possono viziare il consenso matrimoniale fino a renderlo invalido, — si vedrà più avanti (cfr. 12.1.3) — ma non costituiscono, come questa che adesso consideriamo, una condizione personale del soggetto che lo rende incapace di sposarsi.

11.1.2 Assenza di impedimenti dirimenti[8]

« L'impedimento dirimente rende la persona inabile a contrarre validamente il matrimonio » (CIC, can. 1073). Esso è una circostanza personale del soggetto in se stesso (ad esempio, insufficiente età, impotenza a realizzare l'atto coniugale ecc.) o in rapporto all'altra parte (esserle parente, aver rapito la donna ecc.), la quale per sua natura o per disposizione legale lo rende inabile a contrarre matrimonio. Alcuni impedimenti sono di legge naturale o divino-positiva e il Magistero della Chiesa non fa altro che dichiararli autenticamente[9]; altri invece sono stabiliti dalla Chiesa, in concreto da chi vi detiene il necessario potere di legiferare. Attualmente solo l'autorità suprema della Chiesa può stabilire impedimenti per i battezzati[10].

La Chiesa fin dai primi secoli è intervenuta con proprie leggi allo scopo di impedire ai fedeli di contrarre matrimonio in determinate circostanze particolari, benché ciò fosse

[8] Cfr. L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Edb, Roma 1990, pp. 90-192; J. Fornés, *Derecho matrimonial canónico*, Tecnos, Madrid 1990, pp. 49-90; E. Cappellini, *Il matrimonio nel diritto canonico e concordatario*, in T. Goffi (a cura di), *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, ed. rinnovata, Queriniana, Brescia 1988, pp. 306-325.

[9] « Spetta solo all'autorità suprema della Chiesa dichiarare autenticamente quando il diritto divino proibisca o dirima il matrimonio » (CIC, can. 1075 § 1).

[10] Cfr. CIC, can. 1075 § 2.

loro consentito dalla legislazione civile. Abbiamo esaminato sopra gli interventi in questo senso dei concili di Elvira (primi anni del secolo IV) e di Arles (a. 314) [11]. Nel secolo XVI contro gli errori protestanti il concilio di Trento definì che la Chiesa ha il potere di stabilire impedimenti, tali da invalidare il matrimonio: « Se qualcuno dirà che la Chiesa non poteva stabilire degli impedimenti dirimenti il matrimonio, o che stabilendoli ha errato, sia anatema » [12]. Lutero e gli altri riformatori protestanti negavano tale potere alla Chiesa, sostenendo che esso apparteneva ai principi civili in coerenza con il loro concetto di matrimonio come fatto profano. Perciò il concilio di Trento definì questa verità.

Occorre spiegare come si coordinino il naturale diritto a sposarsi e il fatto che la Chiesa impedisca ad alcune persone di esercitare tale diritto. « Ogni persona ha diritto alla libera scelta del proprio stato di vita, e perciò a sposarsi e formare una famiglia oppure a restare celibe o nubile » [13]. Tuttavia i diritti personali non vanno intesi come se le persone fossero degli individui isolati. Fa invece parte della natura della persona la sua dimensione relazionale, intersoggettiva, per cui il suo agire esterno riveste una dimensione sociale e giuridica e la sua autonomia operativa va necessariamente incanalata entro norme legali che consentono di rispettare tale dimensione sociale. Tutto ciò si verifica specialmente in relazione al matrimonio e alla famiglia, che interessano non solo il bene dei coniugi, ma anche quello dei figli, della stessa Chiesa e della società civile; la loro tutela va commisurata al bene comune. Gli impedimenti sono proprio finalizzati a salvaguardare nella loro natura e fini sia il matrimonio sia la comunità familiare che ne scaturisce [14].

Il Codice di Diritto Canonico stabilisce dodici impedimenti dirimenti il matrimonio; essi si trovano anche nel Codice dei

[11] Cfr. 5.1.1.

[12] Sess. 24, can. 4 sul sacramento del matrimonio: *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 9: Dz.-Sch., n. 1804.

[13] Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Carta dei diritti della famiglia*, 22 ottobre 1983, art. 1: *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 916.

[14] Cfr. M. López Alarcón - R. Navarro-Valls, *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, Tecnos, Madrid 1989^3, pp. 91-92.

Canoni delle Chiese Orientali (CCEO), che ne aggiunge un tredicesimo. Poiché si tratta di leggi inabilitanti, esse vanno interpretate in senso stretto. Esaminiamo in particolare ognuno degli impedimenti.

Impedimento di età[15]. « L'uomo prima dei sedici anni compiuti, la donna prima dei quattordici pure compiuti, non possono celebrare un valido matrimonio » (CIC can. 1083 § 1). Questo impedimento mira a garantire la necessaria discrezione di giudizio per prestare il consenso nonché la capacità di esercitare, a partire dal momento in cui si contrae il matrimonio, i diritti e i doveri che se ne assumono; affonda pertanto le sue radici nella legge naturale, ma è un impedimento di legge ecclesiastica in quanto determina un'età precisa minima per potersi sposare. Si tratta di una norma universale, ma, poiché le condizioni possono variare a seconda dei paesi, le Conferenze episcopali possono fissare un'età maggiore per la lecita celebrazione del matrimonio, non per la valida celebrazione, che resta unicamente quella indicata dal CIC[16]. In Italia la Conferenza episcopale italiana ha fissato l'età di diciotto anni per entrambi i nubendi[17].

Impedimento di impotenza. « L'impotenza copulativa antecedente e perpetua, sia da parte dell'uomo sia da parte della donna, assoluta o relativa, per sua stessa natura rende nullo il matrimonio » (CIC, can. 1084 § 1). Si tratta dell'impotenza di realizzare la copula coniugale, quella cioè che avviene con la penetrazione del membro virile nella vagina della donna e l'effusione in essa del seme. L'impotenza è assoluta quando riguarda qualsiasi uomo/donna e relativa quando si riferisce a un uomo o a una determinata donna ma non a qualunque altro partner. È da distinguere l'impotenza dalla sterilità: l'impotenza riguarda l'atto coniugale, la sterilità riguarda il non concepimento dopo la copula regolarmente realizzata. « La sterilità né proibisce né dirime il matrimonio » (CIC, can. 1084 § 3).

[15] Cfr. M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, *op. cit.*, pp. 336-339.

[16] Cfr. CIC, can. 1083 § 2.

[17] « Per la lecita celebrazione del matrimonio l'età dei nubendi è di 18 anni » (Delibera n. 10 della Conferenza episcopale italiana).

L'impotenza « per sua natura rende nullo il matrimonio »: impedisce infatti di adempiere uno dei doveri essenziali del matrimonio che si assumono col patto coniugale; è dunque un impedimento di legge naturale, non dispensabile.

Perché dirima il matrimonio, l'impotenza deve essere antecedente alla sua celebrazione; se sopraggiunge dopo — per malattia, incidente ecc. — il matrimonio continua a esistere, il reciproco legame resta saldo. Inoltre essa deve essere perpetua; se fosse temporanea, verrebbe meno la ragione per cui dirime il matrimonio.

Impedimento di vincolo. « Attenta invalidamente al matrimonio chi è legato dal vincolo di un matrimonio precedente, anche se non consumato » (CIC, can. 1085 § 1). È un impedimento non dispensabile in quanto risultante dall'indissolubilità quale proprietà essenziale del matrimonio. Finché sussiste il vincolo di un matrimonio vero — sacramentale o meno — non se ne può assolutamente contrarre un altro.

Impedimento di disparità di culto. « È invalido il matrimonio tra due persone, di cui una sia battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta e non separata dalla medesima con atto formale, e l'altra non battezzata » (CIC, can. 1086 § 1). L'impedimento ha lo scopo ben preciso di tutelare la fede della parte cattolica nonché la famiglia come « chiesa domestica », perché, a differenza del matrimonio misto tra parte cattolica e parte battezzata non cattolica, il matrimonio con una persona non battezzata non è sacramento; di conseguenza la parte cattolica si troverebbe in un'unione coniugale non inserita nel mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa, priva pertanto della grazia sacramentale. È un impedimento di diritto ecclesiastico e perciò dispensabile; tuttavia la dispensa non può contraddire l'obbligo di non porre in pericolo la fede e, pertanto, va concessa solo a determinate condizioni che garantiscano il non pericolo per la fede del coniuge cattolico e dell'eventuale prole. Esse coincidono con quelle richieste per i matrimoni misti tra parte cattolica e parte battezzata non cattolica [18], di cui si tratterà più avanti (cfr. 13).

Il can. 1086 precisa chi è da intendersi come cattolico ri-

[18] Cfr. CIC, can. 1086 § 2.

spetto all'impedimento di disparità di culto: ovviamente chi è stato battezzato nella Chiesa cattolica e persevera in essa. Perché non sia considerato cattolico, occorre la defezione con un atto formale esterno, non è sufficiente l'abbandono della pratica religiosa, né il dire a titolo privato « non ho più fede », né la defezione solo nell'intimo della coscienza, e neanche il notorio abbandono della fede cattolica [19]; deve essere pertanto un atto di una certa pubblicità dal quale risulti in modo inequivocabile la volontà di separarsi dalla Chiesa cattolica effettivamente attuata. Perciò in molti casi — benché in altri sì — non è una vera defezione formale la dichiarazione davanti a un pubblico ufficiale di non appartenere più alla Chiesa cattolica per sottrarsi alla « tassa ecclesiastica », dove essa esista, oppure l'adesione di persone di scarsa istruzione a sette non cattoliche [20]. Chi è stato battezzato in una confessione non cattolica, quando si converte, non viene ribattezzato ma accolto nella Chiesa e da quel momento è ritenuto cattolico ed è soggetto a questo impedimento.

Impedimento di ordine sacro. « Attentano invalidamente al matrimonio coloro che sono costituiti nei sacri ordini » (CIC, can. 1087). L'impedimento ha il suo fondamento nella legge sul celibato dei ministri sacri, e cioè dei vescovi, presbiteri e diaconi. I diaconi permanenti non sposati sono tenuti a osservare il celibato [21]; anche coloro che hanno ricevuto il diaconato essendo sposati, qualora diventino vedovi, non possono risposarsi proprio in forza di questo impedimento. Esso è dispensabile, derivando dalla legge ecclesiastica.

Lo stesso impedimento esiste nelle Chiese orientali cattoliche [22]. In diversi riti orientali possono essere ordinati dia-

[19] Il CIC distingue il caso di notorio abbandono della fede cattolica, che richiede dal parroco il ricorso all'Ordinario del luogo per poter assistere al matrimonio, ma non implica l'esclusione dall'impedimento (cfr. can. 1071 § 1 n. 4), dalla fattispecie della defezione formale che esclude dall'impedimento.

[20] Cfr. L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, *op. cit.*, pp. 146-147; R. Sebott - C. Marucci, *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa. Commento giuridico e teologico ai can. 1055-1165 del nuovo CIC*, *op. cit.*, pp. 108-109.

[21] Cfr. CIC, can. 1037.

[22] « Attenta invalidamente al matrimonio colui che è costituito nell'ordine sacro » (CCEO, can. 804).

coni e presbiteri i coniugati, ma non è loro concesso di contrarre matrimonio dopo la sacra ordinazione.

Impedimento di voto. « Attentano invalidamente al matrimonio coloro che sono vincolati dal voto pubblico perpetuo di castità emesso in un istituto religioso » (CIC, can. 1088). Si tratta di un impedimento di legge ecclesiastica, e pertanto dispensabile, ma che ha il suo fondamento nella legge divina, la quale impone l'obbligo di adempiere i voti, ossia « la promessa deliberata e libera di un bene possibile e migliore fatta a Dio » (CIC, can. 1191 § 1). Il voto deve essere stato emesso in un istituto religioso di diritto pontificio o diocesano [23]; altri voti non danno luogo a questo impedimento: quelli emessi in istituti secolari o in società di vita apostolica, quelli di eremiti o anacoreti [24] oppure delle vergini consacrate [25].

Impedimento di rapimento. « Non è possibile costituire un valido matrimonio tra l'uomo e la donna rapita o almeno trattenuta allo scopo di contrarre matrimonio con essa, se non dopo che la donna, separata dal rapitore e posta in un luogo sicuro e libero, scelga spontaneamente il matrimonio » (CIC, can. 1089). Il CCEO estende l'impedimento anche al rapimento dell'uomo [26]. La finalità dell'impedimento è perspicua: esso mira a tutelare la libertà del consenso; e benché sia di legge ecclesiastica, di fatto non è soggetto a dispensa, perché il rapitore può farlo cessare, rilasciando la rapita e consentendo che sia posta in luogo libero e sicuro.

Impedimento di crimine. « Par. 1. Chi, allo scopo di celebrare il matrimonio con una determinata persona, uccide il coniuge di questa o il proprio, attenta invalidamente a tale matrimonio. Par. 2. Attentano pure invalidamente al matrimonio tra loro quelli che cooperano fisicamente o moralmente all'uccisione di un coniuge » (CIC, can. 1090). Il crimine che dà luogo all'impedimento è considerato in una duplice forma: nel par. 1 si considera il coniugicidio o l'omici-

[23] Istituti religiosi sono quelli regolati dai canoni 607-709 del CIC.
[24] Cfr. CIC, can. 603.
[25] Cfr. CIC, can. 604.
[26] Cfr. CCEO, can. 806.

dio a opera di una sola persona, l'uomo o la donna, e non a scopo generico di matrimonio, bensì di matrimonio con una determinata persona; nel par. 2 il coniugicidio a opera comune dell'uomo e della donna e non occorre che esso sia stato perpetrato a scopo di matrimonio, anche se poi esso viene attuato. Non è difficile rendersi conto di quanto ragionevole sia questo impedimento che, pur derivando dalla legge ecclesiastica, richiede che se ne dispensi solo per motivi assai gravi.

Impedimento di consanguineità. « Par. 1. Nella linea retta della consanguineità è nullo il matrimonio tra tutti gli ascendenti e i discendenti, sia legittimi sia naturali. Par. 2. Nella linea collaterale il matrimonio è nullo fino al quarto grado incluso » (CIC, can. 1091). La consanguineità è il legame che unisce i discendenti di un medesimo antenato. In linea retta è quella che intercorre tra discendenti diretti: tra una persona e i suoi genitori, nonni, bisnonni ecc. e i suoi figli, nipoti, pronipoti ecc. La consanguineità tra due persone è collaterale se non discendono l'una dall'altra ma da un capostipite comune. Il computo dei gradi nella linea collaterale si fa secondo la norma del can. 108 § 3: « Nella linea obliqua tanti sono i gradi quante le persone in tutte e due le linee insieme, tolto il capostipite ». Perciò tra fratelli la consanguineità è di secondo grado, tra zii e nipoti è di terzo grado, tra primi cugini è di quarto grado. La consanguineità non si fonda sul matrimonio, ma sulla generazione, e quindi esiste nel caso di discendenza naturale anche se non legittima.

Tale impedimento risponde a un'esigenza di tutela della santità del matrimonio e della famiglia, in modo che la convivenza familiare si svolga rettamente senza travalicare e dar luogo a episodi di innamoramento e di intimità sessuale. In linea retta lo si può ritenere un impedimento di legge naturale; lo stesso dicasi forse anche tra fratelli e sorelle. Di fatto il CIC esclude la dispensa in questi casi [27].

Impedimento di affinità. « L'affinità nella linea retta rende nullo il matrimonio in qualunque grado » (CIC, can. 1092). L'affinità è il legame esistente tra il marito e i consanguinei

[27] Cfr. CIC, can. 1078 § 3.

della moglie e parimenti tra la moglie e i consanguinei del marito. Nel diritto canonico essa sorge dal matrimonio valido, anche se non consumato [28], e « si computa in maniera tale che coloro che sono consanguinei del marito, siano affini della moglie nella medesima linea e grado, e viceversa » (CIC, can. 109 § 2). Nelle Chiese orientali cattoliche anche l'affinità nel secondo grado della linea collaterale dirime il matrimonio [29]. L'impedimento risponde alle stesse esigenze dell'impedimento di consanguineità, e vediamo come san Paolo riprovasse aspramente un'unione di questo genere: « Si sente dovunque parlare di immoralità tra voi, e di una immoralità tale che non si riscontra neanche tra i pagani, al punto che uno convive con la moglie di suo padre » (1Cor 5,1). Non c'è da pensare che si trattasse di sua madre o che suo padre fosse ancora in vita, accadeva che egli era nato dal precedente matrimonio di suo padre e si era unito alla seconda moglie del padre, ossia alla sua matrigna.

Impedimento di pubblica onestà. « L'impedimento di pubblica onestà sorge dal matrimonio invalido, in cui vi sia stata vita comune o da concubinato pubblico e notorio; e rende nulle le nozze nel primo grado della linea retta tra l'uomo e le consanguinee della donna, e viceversa » (CIC, can. 1093). Come si è detto, l'affinità sorge dal matrimonio valido; ma anche quando il matrimonio è stato celebrato, ma risulta invalido, o si tratta semplicemente di concubinato, purché pubblico e notorio, si creano dei legami con i consanguinei della parte con la quale la persona è unita in un rapporto in apparenza coniugale. L'impedimento sorge tra l'uomo e la madre o la figlia della donna, e parimenti tra la donna e il padre o il figlio dell'uomo. La Chiesa nello stabilire questo impedimento è mossa dal desiderio di tutelare l'onestà dei costumi.

Impedimento di parentela legale. « Non possono contrarre validamente il matrimonio tra loro nella linea retta o nel secondo grado della linea collaterale, quelli che sono uniti da parentela legale sorta dall'adozione » (CIC, can. 1094).

[28] Cfr. CIC, can. 109 § 1.
[29] Cfr. CCEO, can. 809 § 1.

L'adozione avviene a norma della legge civile [30]. Il diritto canonico invalida il matrimonio della persona adottante o dei suoi ascendenti con la persona adottata o i suoi discendenti, e inoltre tra l'adottato e i figli dell'adottante sia nati da lui/lei sia anch'essi adottivi.

Nelle Chiese orientali, ma non in quella latina, esiste anche l'*impedimento di parentela spirituale*. « Dal battesimo sorge, tra il padrino e il battezzato e i suoi genitori, una parentela spirituale che dirime il matrimonio » (CCEO, can. 811 § 1). L'impedimento esisteva anche nella Chiesa latina, ma è stato soppresso nel CIC del 1983.

Gli impedimenti di diritto ecclesiastico sono ovviamente dispensabili da chi ne abbia la relativa potestà. In concreto, alla Sede Apostolica è riservata la dispensa da tre impedimenti: di ordine sacro; di voto, ma solo se il voto perpetuo di castità è stato emesso in un istituto religioso di diritto pontificio; di crimine [31]. Dagli altri impedimenti l'Ordinario del luogo può dispensare i propri sudditi, dovunque dimorino, e quanti vivano attualmente nel suo territorio [32].

In urgente pericolo di morte, l'Ordinario del luogo può anche dispensare dagli impedimenti di voto e di crimine, ma non da quello proveniente dal sacro ordine del presbiterato [33]. Se non è possibile ricorrere all'Ordinario del luogo e vi è urgente pericolo di morte, possono dispensare da tutti gli impedimenti di diritto ecclesiastico, eccetto quello proveniente dal sacro ordine del presbiterato, sia il parroco sia il sacerdote o diacono che può legittimamente assistere al matrimonio [34]. « In pericolo di morte il confessore ha la

[30] Cfr. CIC, can. 110.

[31] Cfr. CIC, can. 1078 § 2.

[32] Cfr. CIC, can. 1078 § 1.

[33] Cfr. CIC, can. 1079 § 1. Se non si tratta di urgente pericolo di morte, ma dell'urgenza che esiste ogniqualvolta si scopra un impedimento mentre tutto è già pronto per le nozze e non è possibile, senza probabile pericolo di grave male, differire il matrimonio finché si ottenga la dispensa dall'autorità competente, l'Ordinario del luogo può solo dispensare dall'impedimento di crimine (cfr. can. 1080 § 1).

[34] Cfr. CIC, can. 1079 § 2. Se non si tratta di urgente pericolo di morte, ma dell'urgenza che esiste ogniqualvolta si scopra un impedimento mentre tutto è già pronto per le nozze e non è possibile, senza probabile pericolo di grave male, differire il matrimonio finché si ottenga la dispensa dall'autorità competente, sia il par-

facoltà di dispensare dagli impedimenti occulti nel foro interno, sia durante sia fuori della confessione sacramentale » (CIC, can. 1079 § 4). Si potrebbe obiettare: in pericolo di morte è momento di pensare alle nozze? Ovviamente in molti casi no; ma in alcuni sì, proprio per pacificare la coscienza, regolarizzando una situazione di concubinato o di matrimonio certamente invalido e provvedendo a legittimare la prole.

11.2 Condizioni nei nubendi per la celebrazione lecita e fruttuosa del matrimonio

I nubendi, oltre a essere capaci di sposarsi validamente, devono curare di farlo in modo tale da ottenere i doni di grazia, che sono il frutto del sacramento del matrimonio. La realizzazione valida ma non fruttuosa del patto matrimoniale è possibile, ma certamente non auspicabile. In questo come in altri sacramenti una simile fattispecie si configura di per sé come sacrilegio e a nessuno sfugge quanto sia pernicioso dare inizio alla convivenza coniugale, destinata a durare fino alla morte, recando in quel momento offesa a Dio e allontanandosi dal suo amore.

Poiché i beni da tutelare nel matrimonio sono molteplici e riguardano sia gli sposi sia la Chiesa e la società, la Chiesa ha stabilito diverse condizioni nei nubendi per la lecita realizzazione del matrimonio, le quali non mirano soltanto a garantire il frutto di grazia da ricevere ma anche il futuro buon esito della famiglia che dovrà nascere dall'unione coniugale.

11.2.1 I sacramenti della penitenza e della confermazione nella preparazione al matrimonio

Perché coloro che si sposano ricevano la grazia che conferisce il sacramento del matrimonio, è necessario che non frap-

roco sia il sacerdote o diacono che può legittimamente assistere al matrimonio hanno la facoltà di dispensare da tutti gli impedimenti da cui può dispensare l'Ordinario del luogo e da quello di crimine, purché il caso sia occulto (cfr. can. 1080 § 1).

pongano l'ostacolo della volontà aderita al peccato. Il matrimonio è un sacramento dei vivi, non è istituito per dare la prima grazia; perciò i nubendi che sono consapevoli di essere in peccato grave sono tenuti a riconciliarsi con Dio per mezzo della confessione sacramentale prima delle nozze. Si tratta di un obbligo morale grave davanti a Dio. « Conviene quindi che i futuri sposi si dispongano alla celebrazione del loro matrimonio ricevendo il sacramento della penitenza » (CCC, 1622). Tale convenienza vale in ogni caso, e diviene necessità qualora si abbia coscienza di trovarsi in peccato grave.

Nel caso di perseveranza ostinata nel peccato grave manifesto la celebrazione del matrimonio non può essere impedita con lo stesso criterio generale da applicare agli altri sacramenti dei vivi [35], e ciò a causa dell'inseparabilità fra contratto matrimoniale e sacramento. Poiché i battezzati non possono assolutamente contrarre un'unione coniugale che non sia sacramento, è necessario armonizzare l'obbligo di non cooperare materialmente al male — assistendo a un matrimonio che gli sposi contraggono indegnamente — con quello di rispettare il diritto al matrimonio, che è un diritto naturale della persona e che trova formalizzazione giuridica nella norma del CIC: « Tutti possono contrarre il matrimonio, se non ne hanno la proibizione dal diritto » (can. 1058). Pertanto non è lecito rifiutare la celebrazione del matrimonio a chi non ne è impedito dalla norma canonica. Un tale rifiuto non resta all'arbitrio del parroco o di qualunque altro ministro sacro; e i casi in cui l'Ordinario del luogo può vietare la celebrazione del matrimonio sono ben determinati dalla legge canonica [36].

[35] I canoni 915 e 1007 del CIC vietano l'amministrazione della comunione e dell'unzione degli infermi a « coloro che perseverano ostinatamente in peccato grave manifesto ». Per quanto concerne la confermazione, il can. 889 § 2 stabilisce che per la sua ricezione lecita è richiesto che il soggetto sia *rite dispositus*. E riguardo al sacramento dell'ordine, la norma della Chiesa va ben al di là del richiedere l'assenza manifesta di peccato: si esige infatti fede integra, retta intenzione; integri costumi e provate virtù (cfr. CIC, can. 1029).

[36] Cfr. più avanti in 11.2.3.

« I cattolici che non hanno ancora ricevuto il sacramento della confermazione, lo ricevano prima di essere ammessi al matrimonio, se è possibile farlo senza grave incomodo » (CIC, can. 1065 § 1). Se la confermazione è indispensabile a tutti i cristiani perché siano arricchiti coi doni soprannaturali necessari a combattere « la buona battaglia della fede » (1Tm 6,12), sarebbe non poca presunzione dare inizio alla convivenza matrimoniale, con tutte le responsabilità annesse, privi del dono dello Spirito Santo che viene elargito per mezzo della cresima.

La norma codiciale esime dal ricevere la confermazione se non è possibile farlo senza grave incomodo. È ciò che accade soprattutto quando non si può provvedere alla necessaria preparazione alla cresima che garantisca la buona disposizione del soggetto a riceverla con frutto. Per l'Italia la Conferenza episcopale ha dato una precisa indicazione circa alcuni casi concreti: « I pastori d'anime (...) siano animati da grande prudenza pastorale nel curare la preparazione dei nubendi non cresimati che già vivono in situazione coniugale irregolare (conviventi o sposati civilmente). In questo caso, di norma, l'amministrazione della confermazione non preceda la celebrazione del matrimonio » [37].

11.2.2 La decisione di sposarsi e le sue motivazioni

La celebrazione fruttuosa e moralmente lecita del matrimonio dipende in buona misura dalle motivazioni che hanno portato i nubendi alla decisione di sposarsi; ma non vi sono ripercussioni solo sulla celebrazione, quanto piuttosto sulla vita matrimoniale. Contrarre matrimonio è di per sé un atto buono per chiunque non ne abbia la proibizione dal diritto oppure non infranga con esso obblighi gravi volontariamente assunti, come, ad esempio, il proposito delle vergini consacrate dal vescovo diocesano a Dio [38], o il voto pri-

[37] Cei, *Decreto generale sul matrimonio canonico*, 5 novembre 1990, n. 8: *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, p. 228.

[38] Cfr. CIC, can. 604.

vato di perpetua castità [39], o altri peculiari obblighi di vita celibataria. Non basta però che l'atto morale sia buono sotto il profilo dell'oggetto, occorre altresì che le motivazioni che conducono a tale decisione corrispondano bene alla natura, ai fini e alle proprietà del matrimonio [40].

Le motivazioni per cui una persona decide di sposarne un'altra possono viziare moralmente una tale decisione ponendola in contrasto, se non addirittura in contraddizione con i valori del matrimonio stesso. Ovviamente se la contraddizione impedisce di contrarlo validamente — esamineremo più avanti questo vizio del consenso — una tale volontà costituisce un peccato mortale che, oltre a offendere Dio, arreca grave danno al bene comune e all'altra parte che si sposa. Ma, senza giungere agli estremi della nullità, le motivazioni distorte possono viziare gravemente la decisione di sposarsi. Ed esse, purtroppo, non sono infrequenti. Il desiderio di autorealizzazione personale e di avere un'esperienza rassicurante prevale spesso sul dono di sé frutto dell'amore intimo e totale. La voglia di mantenersi liberi e di lasciare aperta la possibilità di incontri episodici con altri partner condiziona frequentemente la volontà di sposarsi, pur senza intaccare la validità stessa del consenso — anche se alle volte ciò accade — e la rende moralmente deviata.

Per una giusta decisione occorre che vi sia la volontà di sposarsi secondo la natura del matrimonio. Esso è una comunione personale dell'uomo e della donna, che nasce dalla reciproca e irrevocabile donazione totale e intima delle loro persone attraverso il dono della mascolinità e della femminilità. Una tale donazione, perché corrisponda alla dignità della persona, deve scaturire ed essere vivificata dall'amore coniugale con tutte le sue caratteristiche sopra esaminate (cfr. 2.2).

[39] Il voto pubblico perpetuo di castità emesso in un istituto religioso costituisce un impedimento dirimente (cfr. CIC, can. 1088) e, pertanto, chi è vincolato da siffatto voto si trova fra coloro ai quali il matrimonio è proibito dal diritto.

[40] Perciò la Conferenza episcopale italiana, nel suo decreto generale del 5 novembre 1990, giustamente stabilisce: « L'esame dei nubendi [da parte del parroco] è finalizzato a verificare la libertà e l'integrità del loro consenso, la loro volontà di sposarsi secondo la natura, i fini e le proprietà essenziali del matrimonio, l'assenza di impedimenti e di condizioni » (n. 10): *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, p. 228.

Chi non si sposa per amore, o almeno con la decisione di assolvere l'obbligo di amare il coniuge con un amore da far crescere e maturare, rende spersonalizzante il dono di sé, in quanto si dona come oggetto e non come soggetto, sottoponendo così la comunione di tutta la vita (*consortium totius vitae*) al pericolo di una continua tensione. Si comprende facilmente quanto gravemente pecchi chi agisce in questo modo, accostandosi al matrimonio con motivazioni prevalenti aliene dall'amore coniugale: ragioni di prestigio sociale, paura della solitudine, incomprensioni con la famiglia, desiderio di stabilità economica, bisogno di rassicurare parenti e conoscenti o se stesso della propria « normalità ». Tali motivazioni possono accompagnare la giusta decisione di sposarsi, senza peraltro snaturarla, e la preparazione immediata alle nozze deve aiutare a rilevarle e a purificarle, sottomettendole alle autentiche ragioni del matrimonio; tuttavia se diventano prevalenti, corrompono la moralità della decisione.

A questo scopo, dall'innamoramento al matrimonio intercorre un non breve periodo di tempo — il fidanzamento nelle sue mutevoli forme sociali — in cui l'uomo e la donna sono chiamati certamente a far progredire l'affetto che li unisce, ma anche a verificarne l'autenticità, perché possa sfociare con il matrimonio in amore coniugale con tutte le caratteristiche che lo definiscono; a constatare cioè di essere realmente in grado di vivere l'unità di coppia, scoprendo e man mano prendendo atto di quanto sia presente in loro la capacità di amarsi e di promettersi un amore definitivo e totale, perché « fatti l'uno per l'altro ».

La decisione di sposarsi secondo la natura del matrimonio deve corrispondere anche alla sacramentalità del matrimonio tra i cristiani, al fatto cioè di essere segno e partecipazione del mistero dell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa. Perciò il tempo del fidanzamento « è tempo di responsabilità, innanzitutto in chiave vocazionale. (...) È una stagione della vita in cui i due fidanzati sono tenuti a interrogarsi sulla loro vocazione al matrimonio e sulla loro reciproca scelta »[41]. La risposta va trovata nell'ascolto di Dio, tenendo presente che

[41] *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, n. 42, *op. cit.*, p. 58.

Egli fa intervenire la loro libertà nel processo di formazione della vocazione stessa [42].

In senso del tutto contrario appare la decisione da parte della persona cattolica di sposarsi in contrasto con la sacramentalità del matrimonio, stabilendo l'unione esclusivamente civile. Essa costituisce un grave peccato, già considerato in precedenza (cfr. 8.1). Se invece, pur volendo contrarre matrimonio davanti alla Chiesa, le motivazioni di fede sono pressoché assenti, si configura la fattispecie del matrimonio dei cosiddetti battezzati non credenti, che esamineremo più avanti (cfr. 11.2.4).

Oltre alla natura del matrimonio, devono essere anche considerati i suoi fini, a cui deve conformarsi la volontà di sposarsi, perché sia moralmente giusta. Il matrimonio per sua natura è ordinato alla procreazione ed educazione della prole, cosicché i coniugi sono chiamati « a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia » (GS, n. 50a). Il sacramento del matrimonio conferisce un senso vocazionale alla paternità e alla maternità, e la volontà di sposarsi deve tenerne conto. Se, invece, contraddice questo fine sino a escluderlo — il matrimonio non sarebbe valido — oppure non si è disposti ad assumere il compito della trasmissione della vita umana — procreazione ed educazione — allora la decisione di sposarsi diviene moralmente sbagliata, spesso in modo grave. L'assunzione di tale compito non solo è impedita dal rifiuto della prole, ma anche dalla sua strumentalizzazione. I figli non sono *proprietà* dei genitori, bensì persone aventi valore in se stesse e chiamate a essere figli di Dio. Perciò non è moralmente giusto desiderarli come via di semplice realizzazione di sé o di compensazione di bisogni insoddisfatti. Questa mentalità sta spesso all'origine del fenomeno ricorrente di coppie che optano per il figlio unico e lo « programmano » a lunga distanza, per non ostacolarsi il lavoro, la carriera, il benessere economico o altre eventuali aspirazioni ritenute essenziali [43].

[42] Cfr. 6.4.

[43] I vescovi italiani non hanno lasciato di rilevare la presenza di questa menta-

Il bene dei coniugi, essendo fine essenziale del matrimonio, deve pure configurare anche la decisione di sposarsi. Esso consiste nel mutuo aiuto alla crescita nell'amore e nella comune opera di costruire quotidianamente la vita familiare in tutti i suoi aspetti, da quelli esterni e materiali a quelli affettivi e di comunione. Occorre badare bene a questa finalità del matrimonio quando si prende la decisione di sposarsi, per eliminare ogni motivazione egoistica di ricerca prevalente del proprio vantaggio. Sotto questo aspetto in modo coerente la Conferenza episcopale italiana ha stabilito il criterio secondo cui le ragioni di convivenza sociale o di prassi tradizionale — è il caso, ad esempio, della ragazza nubile che attende un figlio — non valgono da sé sole a configurare gli estremi della speciale gravità, che giustifichi la dispensa dall'impedimento di età; in effetti, la stabilità del prospettato matrimonio non è spesso sufficientemente garantita [44] e, di conseguenza, neanche l'adeguata educazione della prole che si attende.

Infine, le proprietà essenziali del matrimonio richiedono che ad esse sia conformata la volontà di sposarsi: essa deve comprendere l'intenzione di incondizionata fedeltà al coniuge con esclusione di ogni provvisorietà. Se non viene esclusa la prospettiva di un eventuale divorzio, pur non condizionando il consenso — se lo condizionasse, ciò sarebbe più grave e porrebbe in pericolo la validità del matrimonio — oppure non è eliminata dall'orizzonte intenzionale l'eventualità di rapporti adulterini, anche solo occasionali — ugualmente gravi sia per l'uomo sia per la donna — allora la decisione di contrarre matrimonio appare moralmente distorta. In queste condizioni chi si sposa agisce male, finché non corregga la sua intenzione, conformandola pienamente alle proprietà essenziali del matrimonio.

lità in Italia: « Ci sono giovani coppie che tendono a procrastinare di molto la nascita del primo figlio, dopo aver provveduto a sistemare altre cose ritenute essenziali secondo i modelli oggi dominanti »: Documento pastorale *Evangelizzazione e cultura della vita umana*, 8 dicembre 1989, n. 9: *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, vol. 4, Edb, Bologna 1991, n. 1999.

[44] Cfr. Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, n. 36, *op. cit.*, p. 235.

11.2.3 Casi in cui si richiede la licenza dell'Ordinario del luogo

La decisione di sposarsi e le sue motivazioni sono state appena esaminate sotto il profilo esclusivamente morale; ma vi sono dei casi in cui determinate condizioni dei nubendi rendono anche giuridicamente illecito il loro matrimonio. Tra queste condizioni sono naturalmente da annoverare in primo luogo quelle che costituiscono un impedimento dirimente. Altre eventuali condizioni che determinino l'illiceità giuridica del matrimonio, benché non la nullità, sono sempre da interpretare in senso ristretto, perché limitative del diritto naturale della persona di sposarsi.

L'Ordinario del luogo non può stabilire impedimenti dirimenti, ma « può vietare il matrimonio ai propri sudditi, dovunque dimorino, e a tutti quelli che vivono attualmente nel suo territorio, in un caso peculiare, ma solo per un tempo determinato, per una causa grave e fintantoché questa perduri » (CIC, can. 1077 § 1). Deve trattarsi dunque di un caso peculiare e perciò non può essere imposto per legge o decreto generale. Il soggetto che si trova sotto questo divieto necessita della dispensa dell'Ordinario del luogo per poter contrarre lecitamente il matrimonio.

La legge canonica stabilisce inoltre diverse fattispecie nelle quali le condizioni speciali dei nubendi fanno sì che colui che assiste al matrimonio (ossia che chieda la manifestazione del consenso dei contraenti e la riceva a nome della Chiesa) debba ottenere previamente la licenza dell'Ordinario del luogo. Senza di essa l'assistenza al matrimonio diviene illecita. La responsabilità pertanto ricade direttamente su colui che assiste al matrimonio, ma indirettamente anche su coloro che si sposano, nella misura in cui essi ne siano a conoscenza e, pertanto, cooperino in tale agire illecito. Ecco la normativa: « Tranne che in caso di necessità, nessuno assista senza licenza dell'Ordinario del luogo: 1) al matrimonio dei girovaghi; 2) al matrimonio che non può essere riconosciuto o celebrato a norma della legge civile; 3) al matrimonio di chi è vincolato da obblighi naturali derivati da una precedente unione verso un'altra parte o i figli; 4) al matrimonio di chi ha notoriamente abbandonato la fede cattolica; 5)

al matrimonio di chi è irretito da censura; 6) al matrimonio di un figlio minorenne, se ne sono ignari o ragionevolmente contrari i genitori; 7) al matrimonio da celebrarsi mediante procuratore, di cui al can. 1105 » (CIC, can. 1071 § 1).

Sono casi in cui sono necessarie particolari cautele preliminari alla celebrazione del matrimonio, che richiedono l'intervento dell'Ordinario del luogo, il quale inoltre si può giovare dell'aiuto di persone esperte nella curia diocesana.

1) I girovaghi sono coloro che non hanno né domicilio né quasi-domicilio a causa dei loro continui spostamenti: ferianti, circensi, nomadi ecc. Il ricorso all'Ordinario del luogo diventa obbligato per meglio garantire che l'istruttoria matrimoniale sia fatta adeguatamente e siano evitati abusi, inganni, frodi [45].

2) Per quanto concerne il matrimonio che non può essere riconosciuto o celebrato a norma della legge civile ma al contrario può esserlo secondo il diritto canonico, le situazioni variano da nazione a nazione. In genere gli sposi hanno il dovere di « assicurare, nei limiti delle possibilità, il riconoscimento civile alla loro unione matrimoniale, sia nell'interesse legittimo dei figli, sia per riguardo alle esigenze del bene comune della società, di cui la famiglia è cellula primordiale » [46]. Il ricorso all'Ordinario del luogo si rende necessario per meglio tener conto di questo dovere, impedendo che esso sia eluso senza causa davvero giusta [47].

3) Nel caso del matrimonio che intenda contrarre chi è vincolato da obblighi naturali, derivati da una precedente unione, verso un'altra parte o i figli, il ricorso all'Ordinario del luogo mira a meglio assicurare l'osservanza dei suddetti obblighi. La precedente unione può essere stata regolare, ma ora inesistente (matrimonio valido cessato per la morte del-

[45] Sull'istruttoria matrimoniale, cfr. 11.3.1. In Italia la Conferenza episcopale ha dato norme concrete per questi casi (cfr. *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, p. 239).

[46] Cei, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*. Documento pastorale, 20 giugno 1975, n. 100 (*Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 1080).

[47] Anche la Cei ha dato norme concrete perché l'Ordinario del luogo conceda la relativa licenza; cfr. *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, pp. 236-237, nn. 40-42.44.

l'altro coniuge), oppure dichiarata legittimamente nulla dal tribunale ecclesiastico, o irregolare (unione solo civile); in ogni caso la licenza dell'Ordinario del luogo è necessaria. In Italia la Cei ha esteso l'obbligo di ottenere una tale licenza a tutti i casi di matrimonio canonico di coloro che hanno già contratto l'unione civile [48].

4) Il notorio abbandono della fede cattolica è forse la fattispecie più difficile da riconoscere in concreto fra tutti i casi in cui vige l'obbligo di ottenere la licenza dell'Ordinario del luogo. Non basta che il soggetto si dichiari privatamente non credente o non frequenti più la chiesa; occorre che l'abbandono della fede sia notorio, e cioè che risulti da fatti esterni ben conosciuti, e non resti soltanto conosciuto da una ristretta cerchia di persone. Tuttavia il notorio abbandono della fede cattolica è da distinguere, essendo più largo, dalla defezione dalla Chiesa cattolica attraverso un atto formale, poiché in quest'ultimo caso non è necessaria l'assistenza al matrimonio da parte del ministro sacro [49]. È questa una ragione in più della norma che impone l'obbligo di ottenere la licenza dell'Ordinario del luogo, in quanto egli, con l'aiuto della curia diocesana, potrà meglio giudicare se si tratta di semplice abbandono, pur notorio, della fede cattolica, oppure di vera defezione formale. Inoltre la concessione della licenza deve essere fatta dopo aver garantito la fede dell'altra parte che si sposa e della futura prole in modo analogo a quello dei matrimoni misti [50].

5) Le censure in cui possono essere incorsi gli eventuali nubendi sono la scomunica e l'interdetto. Esse vietano di celebrare e ricevere i sacramenti e il divieto è del tutto operante qualora la censura sia stata inflitta o dichiarata o sia notoria nel luogo in cui vive lo scomunicato o interdetto [51], ed è proprio in questi casi che si deve chiedere la licenza dell'Ordinario del luogo per assistere al matrimonio.

6) La ragione per cui è reso obbligatorio chiedere la licen-

[48] Cfr. *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, pp. 237-238, n. 44.

[49] Cfr. CIC, can. 1117.

[50] Cfr. CIC, can. 1071 § 2. Sui matrimoni misti si tratterà più avanti in 13.

[51] Cfr. CIC, cann. 1331-1332, 1352 § 2.

za dell'Ordinario del luogo per il matrimonio di un figlio minorenne, ossia che non abbia compiuto i 18 anni, se ne sono ignari o ragionevolmente contrari i genitori, è ben facile da comprendere. Infatti, come insegna il concilio Vaticano II, « è compito dei genitori o dei tutori guidare i più giovani nella formazione di una nuova famiglia con il consiglio prudente, presentato in modo che questi lo ascoltino volentieri » (GS, n. 52a); ma continua il testo conciliare: « Dovranno tuttavia evitare di obbligarli, con forme di pressione diretta o indiretta, a un determinato stato di vita o alla scelta di una determinata persona come coniuge ». In Italia, comunque, il matrimonio dei minorenni, qualora non richieda la dispensa dall'impedimento di età, necessita sempre della licenza dell'Ordinario del luogo [52].

7) Il matrimonio per procura esige delle condizioni molto precise indicate dal CIC can. 1105. Il necessario ricorso all'Ordinario del luogo mira proprio a garantirne l'osservanza.

11.2.4 I cosiddetti battezzati non credenti

Si tratta di quei nubendi cattolici che chiedono il matrimonio in chiesa, ma sostengono o esternamente dimostrano di avere una fede così imperfetta da far pensare ragionevolmente che le loro nozze saranno infruttuose, per quanto riguarda il conferimento della grazia. In alcuni casi la loro richiesta sembra dettata da motivi esclusivamente sociali, cosicché vi sarebbe da dubitare sulla loro intenzione di unirsi nel sacramento del matrimonio.

L'esortazione apostolica *Familiaris consortio* dedica a questo caso l'intero paragrafo 68. Per prima cosa il Papa invita a « comprendere le ragioni che consigliano alla Chiesa di ammettere alla celebrazione anche chi è imperfettamente disposto ».

Per quanto concerne l'imperfezione della fede fino al punto che essa sembri vera mancanza, occorre essere cauti prima

[52] Cfr. Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia, op. cit.*, p. 235, nn. 36-37.

di ammetterne la completa assenza. Infatti « il sacramento del matrimonio ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore *al principio* ». I valori umani insiti nel matrimonio dal principio vengono rispettati e assunti nell'elevazione del matrimonio a sacramento. « La decisione dunque dell'uomo e della donna di sposarsi secondo questo progetto divino, la decisione cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile e in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia ». Perciò non è esatto dire che essi non sono credenti: la loro intenzione di sposarsi davvero, ossia di unirsi secondo una reciproca donazione rispondente al disegno originale divino, racchiude molti elementi che appartengono alla fede nel sacramento del matrimonio, proprio perché l'elevazione del matrimonio a sacramento assume tali elementi originali. Donde la conseguenza che ne trae il Papa: « Essi sono già, pertanto, inseriti in un vero e proprio cammino di salvezza, che la celebrazione del sacramento e l'immediata preparazione alla medesima possono completare e portare a termine, data la rettitudine della loro intenzione ». Non va dimenticato che per il loro battesimo essi sono già inseriti nel mistero dell'alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa.

Cosa dire circa le motivazioni di carattere sociale, quando sembrano prevalenti in paragone ai motivi autenticamente religiosi? C'è da essere diffidenti nei confronti di tali nubendi fino al punto di negare loro il matrimonio religioso? Il Papa capovolge il punto di vista: « È vero, d'altra parte, che in alcuni territori motivi di carattere più sociale che non autenticamente religioso spingono i fidanzati a chiedere di sposarsi in chiesa. La cosa non desta meraviglia. Il matrimonio, infatti, non è un avvenimento che riguarda solo chi si sposa. Esso è per sua stessa natura un fatto anche sociale, che impegna gli sposi davanti alla società. E da sempre la sua celebrazione è stata una festa, che unisce famiglie e amici. Va

da sé, dunque, che motivi sociali entrino, assieme a quelli personali, nella richiesta di sposarsi in chiesa ». I motivi di ordine sociale non devono essere giudicati negativamente.

A questi nubendi non manca l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, requisito necessario per la validità del sacramento: « Non si deve dimenticare che questi fidanzati, in forza del loro battesimo, sono realmente già inseriti nell'alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa e che, per la loro retta intenzione, hanno accolto il progetto di Dio sul matrimonio e, quindi, almeno implicitamente, acconsentono a ciò che la Chiesa intende fare quando celebra il matrimonio ». Acconsentono almeno implicitamente, perché nel loro consenso esplicito di unirsi coniugalmente come fanno tutti coloro i quali si sposano in chiesa, cioè senza escludere positivamente alcun elemento o proprietà essenziali al matrimonio, è inclusa l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa.

In seguito il Papa ritorna sull'imperfezione della fede di queste persone, per negare che il grado di fede possa costituire un criterio di ammissione o esclusione alla celebrazione del matrimonio davanti alla Chiesa: « Voler stabilire ulteriori criteri di ammissione alla celebrazione ecclesiale del matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi, comporta oltre tutto gravi rischi. Quello, anzitutto, di pronunciare giudizi infondati e discriminatori; il rischio poi, di sollevare dubbi sulla validità di matrimoni già celebrati, con grave danno per le comunità cristiane e di nuove ingiustificate inquietudini per la coscienza degli sposi; si cadrebbe nel pericolo di contestare o di mettere in dubbio la sacramentalità di molti matrimoni di fratelli separati dalla piena comunione con la Chiesa cattolica, contraddicendo così la tradizione ecclesiale ».

Le ragioni addotte dal Papa riguardano il fatto che il grado di fede è qualcosa che concerne l'intimità dell'anima, non misurabile esternamente. Le conseguenze negative dell'assunzione di tale criterio dimostrano quanto inadeguato esso sia. Si può aggiungere un altro motivo di fondo per respingere tale criterio: in genere la validità del sacramento non dipende dalla fede del ministro e neanche da quella del soggetto, eccetto nel caso della penitenza, in cui gli atti del soggetto

ne fanno parte essenziale e tra questi la contrizione richiede necessariamente la fede. Per quanto concerne in particolare il matrimonio, la fede difettosa e insufficiente, pur impedendo di ricevere la grazia sacramentale, non rende impossibile di per sé la validità del sacramento [53].

Solo la mancanza di fede può invalidare il matrimonio se si ripercuote sull'intenzione di uno dei contraenti in modo tale da escludere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Tale mancanza della dovuta intenzione non è di per sé implicita neanche nel rifiuto della fede, ma richiede piuttosto una ricusa esplicita del sacramento, disgiungendolo nell'intenzione dal patto coniugale; in tal caso il matrimonio diviene irrealizzabile, perché lo si intende slegato dalla propria condizione di cristiano; il che è impossibile, dal momento che il battezzato lo è per sempre. Perciò spiega il Papa: « Quando, al contrario, nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati, il pastore d'anime non può ammetterli alla celebrazione. Anche se a malincuore, egli ha il dovere di prendere atto della situazione e di far comprendere agli interessati che, stando così le cose, non è la Chiesa, ma sono essi stessi a impedire quella celebrazione che pure domandano ».

Il CIC è logicamente coerente con questa dottrina e non condiziona l'ammissione alla celebrazione del matrimonio in chiesa a un certo grado o maturità di fede. Solo in caso di notorio abbandono della fede cattolica è necessario ricorrere all'Ordinario del luogo e ottenerne la licenza per assistere al matrimonio [54]. La non ammissione alla celebrazione del matrimonio in chiesa non resta dunque affidata all'arbitrio del parroco, ma va rispettata la norma fondamentale: « Tutti possono contrarre il matrimonio, se non ne hanno la proibizione dal diritto » (CIC, can. 1058).

[53] Cfr. 5.3.3-4; 6.1.3.
[54] Cfr. CIC, can. 1071 § 1, n. 4.

11.3 La preparazione dei nubendi da parte dei pastori di anime

I nubendi devono prepararsi al matrimonio e alla vita matrimoniale; spetta ai pastori di anime assisterli in tale preparazione. Essa è quanto mai importante non solo per la maggior fruttuosità della celebrazione delle nozze, ma anche perché poi, nella vita matrimoniale, gli sposi siano in grado di assolvere appieno i loro compiti vocazionali di coniugi e genitori.

La preparazione al matrimonio può essere considerata in tre momenti successivi: preparazione remota, prossima e immediata [55]. Quella remota inizia nell'età infantile mediante l'opera congiunta della pedagogia familiare e della prima catechesi e si protrae nella successiva età adolescente e poi giovanile, fino a connettersi con la preparazione prossima rivolta a quelli che mirano più da vicino alla prospettiva matrimoniale durante l'esperienza del fidanzamento. In queste due fasi di preparazione si trasmette gradualmente tutta la ricchezza della dottrina cristiana sul sacramento del matrimonio, non però come un capitolo dottrinale isolato e a sé stante, bensì come elemento integrato nell'insieme della catechesi sia infantile, sia successivamente, giovanile e degli adulti. Tale itinerario catechistico non può fermarsi a livello di una mera trasmissione di conoscenze, ma deve essere anche un itinerario di vita spirituale, specie nel periodo del fidanzamento, in cui la vocazione battesimale subisce un processo di concretizzazione verso la vocazione matrimoniale. Non esiste un'adeguata preparazione al matrimonio se non nel quadro della maturazione della vita cristiana.

Ciò che ora dobbiamo considerare è la preparazione immediata al matrimonio, che si svolge negli ultimi mesi e nelle settimane anteriori alle nozze. In essa acquista un rilievo particolare l'istruttoria matrimoniale prescritta dalla legge canonica, ma sono altrettanto importanti i colloqui con i nubendi e i corsi di preparazione.

[55] Su questi tre momenti è strutturato il n. 66 dell'Esort. ap. *Familiaris consortio*, dedicato alla preparazione al matrimonio.

11.3.1 L'istruttoria matrimoniale

« Prima di celebrare il matrimonio, deve constare che nulla si oppone alla sua celebrazione valida e lecita » (CIC can. 1066). A questo fine si fa l'istruttoria matrimoniale. Le sue modalità devono essere regolate da una specifica normativa della rispettiva Conferenza episcopale, ma la legge universale della Chiesa specifica che l'istruttoria deve comprendere l'esame dei nubendi e le pubblicazioni matrimoniali; inoltre prescrive il loro necessario compimento perché il parroco possa procedere all'assistenza al matrimonio [56].

La Conferenza episcopale italiana ha provveduto a promulgare la suddetta normativa [57], nella quale si specifica che l'istruttoria deve essere fatta dal parroco, a cui spetta assistere al matrimonio [58]. Inoltre si determina cosa si debba accertare: « L'esame dei nubendi è finalizzato a verificare la libertà e l'integrità del loro consenso, la loro volontà di sposarsi secondo la natura, i fini e le proprietà essenziali del matrimonio, l'assenza di impedimenti e di condizioni » [59]. I nubendi non devono essere interrogati insieme, ma separatamente, e si tratta di un interrogatorio formale: « Le risposte devono essere rese sotto vincolo di giuramento, verbalizzate e sottoscritte, e sono tutelate dal segreto d'ufficio » [60].

Riguardo alle pubblicazioni matrimoniali, anche la Conferenza episcopale italiana ha stabilito il modo di realizzarle: « Le pubblicazioni canoniche consistono nell'affissione all'albo parrocchiale dell'annuncio di matrimonio, con i dati anagrafici (cognome e nome, luogo e data di nascita), la residenza, lo stato civile e la professione dei nubendi. L'atto della pubblicazione deve rimanere affisso all'albo parrocchiale

[56] « La Conferenza Episcopale stabilisca le norme circa l'esame degli sposi, nonché circa le pubblicazioni matrimoniali e gli altri mezzi opportuni per compiere le necessarie investigazioni prematrimoniali, dopo la cui diligente osservanza il parroco possa procedere all'assistenza al matrimonio » (CIC, can. 1067).

[57] Cfr. Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia, op. cit.*, pp. 227-231, nn. 4-18.

[58] Si veda, più avanti, in 12.2.4.

[59] Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia, op. cit.*, p. 228, n. 10.

[60] *Ibidem.*

per almeno otto giorni consecutivi, comprensivi di due giorni festivi »[61]. Le pubblicazioni matrimoniali hanno la finalità di permettere a tutti i fedeli di compiere l'obbligo di rivelare al parroco — o all'Ordinario del luogo — gli impedimenti di cui siano a conoscenza[62].

Secondo la normativa della Cei, « la dispensa dalle pubblicazioni canoniche può essere concessa dall'Ordinario del luogo per una giusta causa »[63]. Più in generale il Codice di Diritto Canonico stabilisce il minimo necessario in pericolo di morte, in cui ovviamente diviene impossibile compiere tutti gli atti dell'istruttoria matrimoniale: « In pericolo di morte, qualora non sia possibile avere altre prove, né sussistano indizi contrari, è sufficiente l'affermazione dei contraenti, anche giurata se il caso lo richiede, che essi sono battezzati e non trattenuti da impedimento » (can. 1068).

11.3.2 I colloqui coi nubendi e i corsi di preparazione

L'esame dei nubendi e le pubblicazioni matrimoniali normalmente si verificano verso la fine della preparazione immediata al matrimonio. Essi hanno uno speciale rilievo giuridico, a tutela del bene comune, ma non esauriscono il sostegno da dare ai futuri sposi da parte dei pastori di anime. L'esame canonico deve essere preceduto e seguito da colloqui informali finalizzati a meglio istruirli sulla natura, beni, fini e proprietà del matrimonio cristiano, nonché a prepararli a prendere parte attiva, consapevole e fruttuosa ai riti della liturgia nuziale. Tali colloqui si rivelano particolarmente necessari quando si tratta di fidanzati che ancora presentano carenze o difficoltà nella dottrina e nella pratica di vita cristiana[64].

[61] *Ibid.*, p. 229, n. 12.

[62] Cfr. CIC, can. 1069. Il decreto generale della Conferenza episcopale italiana aggiunge altre determinazioni sulle pubblicazioni matrimoniali e su altri particolari dell'istruttoria che non occorre qui esaminare, poiché appartengono strettamente all'ambito del diritto canonico.

[63] Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, p. 230, n. 14.

[64] *Ibid.*, p. 229, n. 11.

Unitamente ai colloqui col parroco — o con un altro sacerdote da lui incaricato — i direttori di pastorale della famiglia, sia nazionali sia diocesani, prevedono spesso corsi di preparazione al matrimonio, auspicati dall'esortazione apostolica *Familiaris consortio* [65]. A livello di legge universale della Chiesa essi non sono né regolati né resi obbligatori ai nubendi; ciò che è comandato riguarda direttamente i pastori di anime, i quali sono tenuti all'obbligo di provvedere a che i futuri sposi siano personalmente preparati alla celebrazione del matrimonio, per cui si dispongano alla santità e ai doveri del loro nuovo stato [66].

A livello di Chiesa particolare, la partecipazione dei nubendi ai corsi di preparazione al matrimonio può essere resa obbligatoria dall'Ordinario del luogo; tuttavia la *Familiaris consortio* fa una importante precisazione: « Benché il carattere di necessità e di obbligatorietà della preparazione immediata al matrimonio non sia da sottovalutare — ciò che succederebbe qualora se ne concedesse facilmente la dispensa — tuttavia, tale preparazione deve essere sempre proposta e attuata in modo tale che la sua eventuale omissione non sia di impedimento per la celebrazione delle nozze » (FC, n. 66). L'obbligatorietà può essere grave a livello morale — su questo si deve insistere di fronte ai nubendi — ma non come condizione giuridica necessaria per procedere alla celebrazione del matrimonio.

Sui corsi di preparazione al matrimonio la Conferenza episcopale italiana ha fornito un criterio determinante che ne valorizza la finalità e il contenuto: essi devono essere itinerari educativi e di fede. Di conseguenza « gli incontri non si riducano a cicli di lezioni o di conferenze. Essi siano momenti di evangelizzazione e di catechesi, aprano alla preghiera e alla vita liturgica, orientino e spronino alla carità, sappiano anche coinvolgere e interessare i fidanzati così da aiutarli e stimolarli a fare una significativa esperienza di fede e di vita ecclesiale » [67].

[65] *Ibid.*, p. 227, n. 66.
[66] Cfr. CIC, can. 1063, n. 2.
[67] Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, p. 69, n. 59.

Bibliografia

Cappellini E., *Il matrimonio nel diritto canonico e concordatario*, in Goffi T. (a cura di), *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, ed. rinnovata, Queriniana, Brescia 1988, pp. 281-374; Chiappetta L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Edb, Roma 1990; Fornés J., *Derecho matrimonial canónico*, Tecnos, Madrid 1990; Fuentes J. A. (a cura di), *Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales*, Eunsa, Pamplona 1991; López Alarcón M. - Navarro-Valls R., *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, Tecnos, Madrid 1989 [3]; Pompedda M. F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Ateneo Romano della Santa Croce, Giuffrè, Milano 1993; Viladrich P.-J., *Comentarios a los cc. 1095-1107*, in *Código de Derecho Canónico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1983, pp. 654-672.

12

NUCLEO ESSENZIALE DELLA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO

Come si è visto nella prima parte, la comunità matrimoniale è stabilita dal mutuo consenso di coloro che si sposano (cfr. 2.3.4-5). « L'atto che costituisce il matrimonio è il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili; esso non può essere supplito da nessuna potestà umana » (CIC, can. 1057 § 1). Pertanto il nucleo essenziale della celebrazione del matrimonio consiste nella manifestazione del consenso da parte dei nubendi. Di regola esso è inserito in una celebrazione liturgica, che nel rito latino si compie normalmente durante la Santa Messa (cfr. CCC, n. 1621). Il rito più caratteristico della liturgia del matrimonio che integra il suo nucleo essenziale è la solenne preghiera di benedizione degli sposi. Altri riti l'accompagnano, innanzitutto la liturgia della parola. Tutto ciò è oggetto specifico della scienza liturgica. Occorre ora esaminare più accuratamente il consenso in se stesso e la sua formalizzazione.

12.1 Il consenso matrimoniale

Esamineremo in primo luogo cosa sia il consenso matrimoniale, per poi considerare come esso costituisca il segno sacramentale; in seguito osserveremo le anomalie consensuali e il consenso condizionato.

12.1.1 Natura del consenso matrimoniale

« Il consenso matrimoniale è l'atto della volontà con cui l'uomo e la donna, con patto irrevocabile, danno e accettano reciprocamente se stessi per costituire il matrimonio » (CIC, can. 1057 § 2). Essendo atto della volontà, il consenso implica necessariamente l'intervento dell'intelletto, sia della sua attività conoscitiva rispetto all'oggetto voluto, sia di quella deliberativa sugli elementi che consigliano di volere *hic et nunc* e in concreto il suddetto oggetto.

L'oggetto del consenso è il matrimonio, ma non il matrimonio in generale, bensì il matrimonio con una persona determinata, ossia il vincolarsi con essa coniugalmente [1], un legarsi che consiste nel donarsi e accettarsi reciprocamente, l'uomo e la donna, come coniugi. Perciò propriamente più che l'istituto matrimoniale o il vincolo o la comunità coniugale, l'oggetto voluto è la persona, e cioè l'uomo (la donna) nella sua coniugabilità, l'uomo (la donna) quale sposo(a) per me [2]. È ciò che direttamente esprime la formula di manifestazione del consenso nell'*Ordo celebrandi matrimonium*, 19 marzo 1969: « Io, ..., prendo te, ..., come mio(a) sposo(a) e prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita » [3].

12.1.2 Il segno sacramentale del matrimonio: materia, forma e ministri

Se ciò che costituisce il sacramento del matrimonio — che cioè lo fa esistere — è il reciproco consenso, esternamente manifestato, di coloro che si sposano, ciò significa che in esso propriamente consiste il segno sacramentale. Né la benedizione del sacerdote — come affermava Melchiorre Cano [4]

[1] Cfr. Tommaso, *S. Th.* Suppl., q. 48, a. 1 c.
[2] Cfr. J. Fornés, *Derecho matrimonial canónico*, Tecnos, Madrid 1990, pp. 100-103.
[3] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 748.
[4] Cfr. 5.3.1.

— né altri riti formano il segno di questo sacramento, per una semplice ragione: essi possono mancare in precise circostanze; ciononostante i due fedeli si sposano regolarmente e il loro matrimonio è sacramento [5]. Tutto ciò non significa che i riti liturgici che formano la celebrazione ordinaria del matrimonio, pur non essendo assolutamente indispensabili, abbiano un ruolo ornamentale e periferico; al contrario, contribuiscono non poco a raggiungere la finalità del sacramento, comune a tutti i sacramenti, i quali « sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del Corpo di Cristo, e infine a rendere culto a Dio » [6]. Il nucleo essenziale del segno sacramentale deve essere sempre visto nell'insieme della celebrazione liturgica.

L'espressione esterna del consenso non è legata necessariamente a determinate parole, anzi, coloro che non siano in grado di parlare, possono manifestare il consenso matrimoniale con segni equivalenti [7]. Non consta che, fino a tutto il primo millennio, vi fossero formule fisse per la manifestazione del consenso, ma anche dopo tale termine, quando es-

[5] Per quanto riguarda l'opinione dei teologi greci e russi sugli elementi essenziali del sacramento del matrimonio, si è verificato un rovesciamento di posizioni dal secolo XIX in poi, come bene ha dimostrato M. Jugie, *L'essence et le ministre du sacrement du mariage d'après les théologiens gréco-russes*, in « Revue Thomiste », 33 (1928), pp. 312-323. Verso la fine del secolo XIII, il monaco Giobbe, detto il Giasita, nel suo trattato sui sacramenti sosteneva che il sacramento del matrimonio è formato dalla benedizione sacerdotale, dalle diverse cerimonie degli sponsali e dal rito dell'incoronazione. Occorre tener presente che la cerimonia religiosa dell'incoronazione e della benedizione da parte del sacerdote fu resa obbligatoria, pena la nullità del matrimonio, dall'imperatore Leone il Saggio, alla fine del secolo IX, ed estesa da Alessio Comneno al matrimonio dei servi, alla fine del secolo XI. All'inizio del secolo XV, Simeone di Tessalonica, nel suo libro sui sacramenti, non aderisce alla posizione del monaco Giobbe. Egli sostiene che la benedizione sacerdotale è un semplice rito privo di relazione con la comunicazione di grazia del sacramento del matrimonio. La maggior parte dei teologi fino all'inizio del secolo XIX segue la spiegazione di Simeone di Tessalonica: la presenza del sacerdote è necessaria perché sono vietati i matrimoni clandestini, ma il segno sacramentale è costituito dal consenso degli sposi. Alcuni teologi però sostenevano una teoria simile a quella di Melchiorre Cano in Occidente: la materia è il consenso degli sposi, la forma è la benedizione del sacerdote nel rito dell'incoronazione, il ministro è il sacerdote. Dal secolo XIX in poi si è diffusa tra i teologi russi una teoria più radicale, secondo la quale il consenso mutuo degli sposi non fa parte del segno sacramentale, che consiste unicamente nel rito religioso realizzato dal prete.

[6] Conc. Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 59a.

[7] Cfr. CIC, can. 1104 § 2.

se iniziarono a comparire nei diversi *Ordines ad celebrandum matrimonium*, le formule variavano da un luogo all'altro. Attualmente, benché l'*Ordo celebrandi matrimonium* preveda la succitata formula [8], si concede alle Conferenze episcopali, tra gli adattamenti di loro competenza, che possano modificare o, se è il caso, anche completare le stesse parole del consenso [9].

Tutto ciò sta a dimostrare che, per quanto concerne la determinazione del segno sacramentale, il matrimonio presenta delle peculiarità non comuni agli altri sacramenti. In essi, istituiti a modo di rito, gli elementi del segno sacramentale sono fissati dalla Chiesa in modo particolareggiato, rispettando in primo luogo ciò che su di essi ha stabilito lo stesso Gesù Cristo, elementi che al di fuori della celebrazione sacramentale resterebbero privi di senso, sarebbero cioè gesti e parole senza significato. Infatti, non è, ad esempio, il lavaggio abituale di ogni giorno a essere elevato a segno costitutivo del sacramento del battesimo; lo stesso si può dire degli altri sacramenti istituiti a modo di rito sacro. Nel caso del matrimonio, invece, il segno sacramentale — il reciproco consenso dei due che si sposano — ha significato e valore propri in quanto realtà naturale, benché elevato a sacramento si arricchisca di nuova significazione, la quale però non toglie nulla a quella naturale.

Per quanto concerne la distinzione tra materia e forma, i teologi provano un certo imbarazzo ad applicarla al segno sacramentale del matrimonio. Il Magistero della Chiesa in pratica non si è pronunziato al riguardo, ma si è limitato ad assegnare al mutuo consenso legittimamente manifestato la costituzione della comunità coniugale e a insegnare che « tutti i sacramenti si realizzano con cose sensibili, come materia, e parole come forma » [10].

Ebbene, se il segno sacramentale consiste nella manifestazione esterna di un atto della volontà, qual è la materia pros-

[8] In realtà prevede due formule a seconda che la dicano gli sposi o venga detta dall'assistente a modo di interrogazione, alla quale risponde ciascuna delle parti col suo « Sì »; cfr. *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 748.

[9] Cfr. *ibid.*, n. 739.

[10] Conc. di Firenze, bolla *Exsultate Deo*: Dz.-Sch., n. 1312.

sima? Non è facile dare una risposta. Anche le parole come forma destano una certa difficoltà, perché nel caso dei muti mancano e sono sostituite da segni equivalenti. Resta perciò chiaro che la divisione strutturale del segno sacramentale in materia e forma è da applicare al matrimonio in senso analogico abbastanza ampio rispetto agli altri sacramenti [11].

Fra i teologi di questo secolo l'opinione più diffusa è quella di considerare le parole del consenso come materia, in quanto esprimono la donazione di una delle parti all'altra, e come forma, in quanto esprimono l'accettazione della donazione dell'altra parte [12]. La teoria non è nuova di questo secolo, poiché già appariva, come spiegazione indiscussa, in una lettera di Benedetto XIV, nell'anno 1758 [13].

Chi sia il ministro del matrimonio, risulta come logica conseguenza dall'individuazione del segno sacramentale nel reciproco consenso legittimamente manifestato: gli sposi sono i ministri del proprio matrimonio [14]. Come spiega il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, questa dottrina è ben radicata nella tradizione occidentale: « Nella Chiesa latina, si considera abitualmente che sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutualmente il sacramento del matrimonio esprimendo davanti alla Chiesa il loro consenso » (CCC, 1623). Il sacerdote (o il diacono) che assiste alle nozze e benedice i nuovi sposi agisce come teste qualificato del patto coniugale e liturgo della benedizione nuziale, la quale però non costituisce il segno sacramentale. A riprova di ciò

[11] Cfr. R. Gerardi, *I problemi della determinazione della struttura ilemorfica e del ministro nel sacramento del matrimonio*, in « Lateranum », 54 (1988), pp. 320-321.

[12] Cfr. G. Zanoni, *Matrimonio*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, Città del Vaticano 1952, col. 415; G. Lebras, *Mariage*, in A. Vacant - E. Mangenot - É. Amann (a cura di), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX/2, Letouzey et Ané, Paris 1927, col. 2303; P. Adnès, *Le Mariage*, Desclée, Tournai 1963, pp. 147-149; I. Aertnys - C. Damen - I. Visser, *Theologia Moralis*, vol. IV, Marietti, Torino 1968[18], p. 89.

[13] « Legitimus contractus, materia insimul, ac forma est Sacramenti matrimonii; mutua nempe, ac legitima corporum traditio, verbis ac nutibus interiorem animi assensum exprimentibus, materia et mutua pariter ac legitima corporum acceptatio, forma »: Benedetto XIV, Lett. *Paucis abhinc*, 19 marzo 1758, in A. Sarmiento - J. Escrivá Ibars (a cura di), *Enchiridion Familiae*, vol. I, Rialp, Madrid 1992, p. 270.

[14] Cfr. F. R. McManus, *The Ministers of the Sacrament of Marriage in Western Tradition*, in « Studia Canonica », 20 (1986), pp. 85-104.

vi è il fatto che fra cattolici possono realizzarsi dei veri matrimoni senza la presenza del sacerdote o del diacono [15].

« Nelle liturgie orientali, il ministro del sacramento (chiamato "Incoronazione") è il presbitero o il vescovo che, dopo aver ricevuto il reciproco consenso degli sposi, incorona successivamente lo sposo e la sposa in segno dell'alleanza matrimoniale » (CCC, 1623). In questa prospettiva il termine « ministro del sacramento » esprime un concetto diverso da quello della teologia latina. Per rendersene conto, basta considerare che presso gli Orientali, o almeno nelle Chiese cattoliche orientali, in pericolo di morte e in altri casi, esiste una disciplina simile a quella latina: può essere celebrato il matrimonio validamente e lecitamente senza intervento del sacerdote [16], il che sta a significare che non è lui a compiere la parte essenziale del segno sacramentale.

La tradizione teologica orientale aiuta a comprendere meglio che la celebrazione liturgica in cui è inserito lo scambio vicendevole del consenso dei due che si sposano non è un semplice contenitore ornamentale, ma espressione del mistero che viene celebrato. Il ministro ordinato è colui che presiede tale celebrazione (la liturgia del matrimonio), in cui però l'atto costituente il matrimonio è realizzato dagli sposi, e in questo senso essi si possono dire ministri del matrimonio, ma non della liturgia matrimoniale [17].

Da parte di alcuni autori è stata sollevata l'obiezione che il principio secondo cui solo il consenso di coloro che si sposano costituisce il matrimonio, non rende sufficientemente manifesto l'intervento mediatore della Chiesa; a loro avviso, il simbolismo sacramentale-ecclesiologico diverrebbe più esplicito se fosse rivalutato l'intervento del sacerdote che rappresenta la Chiesa, facendo in modo che il rito liturgico da lui realizzato, specie la benedizione degli sposi, diventasse necessario per la validità del matrimonio [18]. Chi avanza questa

[15] Si vedrà più avanti, 12.2.2.

[16] Cfr. CCEO, can. 832.

[17] Cfr. R. Gerardi, *I problemi della determinazione della struttura ilemorfica e del ministro nel sacramento del matrimonio*, *op. cit.*, pp. 365-368.

[18] Cfr. E. Corecco, *Il sacerdote ministro del matrimonio? Analisi del problema in relazione alla dottrina della inseparabilità tra contratto e sacramento, nei lavori*

proposta dimostra di essere insoddisfatto della dimensione ecclesiale che si può riscontrare nell'alleanza coniugale stabilita dagli sposi con il vicendevole dono delle loro persone: occorrerebbe una dose maggiore di ecclesialità, proveniente dal ministro sacro. Al contrario occorre ribadire la fondamentale importanza che ha per la sacramentalità del matrimonio il fatto che il mistero di Cristo — del Cristo totale, capo e corpo — abbia una struttura sponsale, essendo un mistero di alleanza e di unione corporale. I due che si sposano appartengono a questo mistero in forza del loro battesimo, e nel momento in cui stabiliscono tra loro l'alleanza coniugale, necessariamente essa si modella sul mistero sponsale in cui sono inseriti, non occorrendo ulteriori mediazioni, perché la loro alleanza sia segno di quella sancita sulla Croce e da essa sia vivificata.

Come accade con la materia e la forma, anche il concetto di ministro del sacramento è da applicarsi al matrimonio, analogamente agli altri sacramenti. Gli sposi, infatti, sono ministri solo del proprio matrimonio, non del sacramento del matrimonio in generale, e non agiscono come i presbiteri in forza di una deputazione, per realizzare un'azione *in persona Christi*. Agiscono in nome proprio, per realizzare il dono delle loro persone. Orbene, poiché in forza del battesimo appartengono al mistero dell'unione sponsale fra Cristo e la Chiesa, l'unione coniugale che stabiliscono partecipa di tale mistero e in questo senso essi diventano strumenti di Dio per la reciproca santificazione. Ma la modalità del loro agire sacramentale presenta caratteristiche diverse rispetto al modo di agire dei ministri negli altri sacramenti.

preparatori del Concilio Vaticano I, in « La Scuola Cattolica », 98 (1970), pp. 470-476. La medesima prospettiva si trova nell'articolo di R. Puza, *Kirchenrecht - Theologie - Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum « Spender » des Ehesakramentes*, in K. Richter (a cura di), *Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding?*, Herder, Freiburg im Br. 1989, pp. 62-83.

12.1.3 Anomalie consensuali

Il consenso matrimoniale, essendo la causa efficiente del matrimonio, qualora risulti sostanzialmente distorto non produce il legame coniugale. Le anomalie del consenso tali da rendere nullo il matrimonio possono essere di diverso genere: prima fra tutte la sua assenza per incapacità del soggetto, che abbiamo esaminato sopra (cfr. 11.1.1), e inoltre i vizi di errore, simulazione, violenza o timore.

L'*errore* può viziare il consenso fino a far rendere nullo il matrimonio. Esso può riferirsi alla persona con la quale ci si vuole sposare o all'istituto del matrimonio. Se riguarda la persona, vi sono ancora due possibilità: che l'errore si riferisca all'identità della persona oppure a una sua qualità, pur restandone certa l'identità. Se l'errore concerne l'identità, nel senso che si scambia la persona con un'altra, il matrimonio non esiste [19]. L'ipotesi è poco probabile, ma può verificarsi ad esempio nei matrimoni che si contraggono tramite procuratore o che siano combinati per intermediazione di altre persone.

Se l'errore riguarda non l'identità della persona ma una sua qualità, il matrimonio è valido, eccetto che tale qualità sia intesa direttamente e principalmente [20]. Non basta che la presunta qualità abbia motivato la volontà di sposare l'altra parte. Ciò che conta è la volontà reale di sposare tale persona (voglio sposare questa persona che credo sia laureata e perciò ritengo che ciò convenga), non la volontà ipotetica (se avessi saputo che non era laureata, non l'avrei sposata) che è inesistente. E non è facile che sia una qualità della persona a essere intesa direttamente e principalmente, proprio perché l'oggetto del consenso in senso preciso è la persona quale sposo(a) per me. Tuttavia può accadere che l'intenzione si volga alla qualità come a qualcosa di più essenziale che alla persona, la quale viene posposta alla qualità, e qualora que-

[19] « L'errore di persona rende invalido il matrimonio » (CIC, can. 1097 § 1).

[20] « L'errore circa una qualità della persona, quantunque sia causa del contratto, non rende nullo il matrimonio, eccetto che tale qualità sia intesa direttamente e principalmente » (CIC, can. 1097 § 2).

sta manchi alla persona, non esiste vera volontà di sposarla e non si forma il legame coniugale [21].

Se l'errore è provocato da dolo, il matrimonio può risultare nullo, secondo la norma del CIC can. 1098: « Chi celebra il matrimonio, raggirato con dolo ordito per ottenerne il consenso, circa una qualità dell'altra parte, che per sua natura può perturbare gravemente la comunità di vita coniugale, contrae invalidamente » [22]. Il dolo comporta la volontà di trarre in inganno qualcuno per conseguire un proprio scopo; se invece manca l'intenzione di indurre a errore, allora non vi è dolo. Perché il matrimonio risulti invalido, l'inganno deve essere ordito per ottenere il consenso. Non importa che sia l'altra parte a trarre in inganno o sia una terza persona; ciò che vizia sostanzialmente il consenso è l'inganno doloso. La norma codiciale è giusta e conforme alla legge naturale, perché con un simile inganno si attenta al dominio del processo deliberativo preliminare all'atto della volontà e si impedisce che il dono di sé in cui consiste il consenso, per il fatto di essere carpito con dolo, corrisponda alla dignità personale del soggetto che sta costituendo la comunità di vita e di amore caratteristica del matrimonio. Non qualsiasi oggetto di grave inganno vizia sostanzialmente il consenso, ma solo quello in materia riguardante la coniugabilità, e cioè « una qualità dell'altra parte, che per sua natura può perturbare gravemente la comunità di vita coniugale », ad esempio, la sterilità.

L'errore può riferirsi all'istituto matrimoniale: ne esistono due specie. Se esso riguarda l'identità stessa del matrimonio, per cui si ignora il minimo essenziale su cosa sia il matrimonio, allora ci troviamo nella condizione sopra esaminata di incapacità di prestare il consenso matrimoniale per ignoranza del minimo essenziale circa il suo oggetto (cfr.

[21] Cfr. G. Ricciardi, *Errore sulla persona ed errore sulla qualità della persona intesa direttamente e principalmente nel matrimonio canonico*, in *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il « consenso »*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, pp. 80-85.

[22] Cfr. M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, *op. cit.*, pp. 222-232; J. Castaño, *Il dolo nel matrimonio*, in *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il « consenso »*, *op. cit.*, pp. 101-115.

11.1.1.4). L'altra possibilità riguarda gli errori sulle proprietà del matrimonio o la sua dignità sacramentale, pur conoscendo il soggetto quel minimo necessario al consenso, e cioè « che il matrimonio è la comunità permanente tra l'uomo e la donna, ordinata alla procreazione della prole mediante una qualche cooperazione sessuale » (CIC can. 1096 § 1). I suddetti errori, poiché riguardano di per sé l'atto dell'intelletto, non determinano necessariamente l'atto di volontà consensuale [23]. Finché l'errore resta a livello di semplice conoscenza teorica sbagliata, senza determinare l'atto di volontà, è possibile — anzi, più frequente — che il soggetto intenda semplicemente sposarsi come fanno tutti, senza ulteriori specificazioni, come sarebbero quelle di « voglio contrarre un matrimonio dissolubile », « voglio unirmi in matrimonio non sacramentale » ecc. Di qui la norma codiciale: « L'errore circa l'unità o l'indissolubilità o la dignità sacramentale del matrimonio non vizia il consenso matrimoniale, purché non determini la volontà » (can. 1099). Se determina la volontà, allora si verifica l'anomalia della simulazione, che esamineremo in seguito.

L'irrilevanza dell'errore nell'emettere un vero consenso è possibile, perché, pur nascendo il vincolo coniugale dalla reciproca volontà degli sposi e presupponendo essa l'attività dell'intelletto, il matrimonio non è interamente riconducibile alla loro libertà, non sono cioè loro a determinarne le caratteristiche: gli sposi si legano l'uno all'altro secondo un disegno stabilito da Dio agli albori del genere umano, poi completato con l'elevazione a sacramento da parte di Cristo; il vincolo che li unisce viene propriamente annodato da Dio per mezzo della loro natura e libertà. Perciò, perché vi sia vero consenso, è sufficiente quella minima conoscenza che consente di identificare il matrimonio, ma non è necessaria una sua conoscenza compiuta, benché sia auspicabile; anzi chi si sposa ha il dovere morale di prepararsi adeguatamente, e parte importante della preparazione consiste nell'acquisire una buo-

[23] Cfr. A. Stankiewicz, *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, in *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il « consenso »*, *op. cit.*, pp. 117-132; O. Fumagalli Carulli, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Vita e Pensiero, Milano 1981², pp. 184-195.

na conoscenza della dottrina della Chiesa sul matrimonio.

La *simulazione* di consenso non produce il legame coniugale, perché appunto manca il consenso [24]. Esso è un atto della volontà, e pertanto interno. La sua manifestazione, in linea di principio, si suppone conforme all'atto interno ed è questa la presunzione di diritto formulata dal CIC: « Il consenso interno dell'animo si presume conforme alle parole o ai segni adoperati nel celebrare il matrimonio » (can. 1101 § 1). Ma, se il soggetto manifesta esternamente una volontà che di fatto non ha, il consenso viene a mancare ed è semplicemente simulato. La simulazione è *totale* quando si esclude internamente lo stesso matrimonio, ossia non si desidera il legame coniugale con la comparte. La simulazione è *parziale* quando ci si vuole legare coniugalmente, ma con un genere di legame privo di qualche elemento o proprietà essenziale al matrimonio, ad esempio quando si vuole contrarre un matrimonio dissolubile. La simulazione del consenso sia totale sia parziale da una o dalle due parti rende invalido il matrimonio [25]. Occorre un atto positivo della volontà di escludere il matrimonio o un suo elemento o proprietà essenziale; il semplice dispiacersene o la sola intenzione abituale non influente sul consenso, non danno origine a vera simulazione.

La *violenza* fisica che costringe a esprimere esternamente il consenso non fa nascere il legame coniugale, perché manca proprio l'atto interno consensuale.

Il *timore* può anche viziare il consenso rendendo nullo il matrimonio [26]: « È invalido il matrimonio celebrato per violenza o timore grave incusso dall'esterno, anche non intenzionalmente, per liberarsi dal quale uno sia costretto a scegliere il matrimonio » (CIC, can. 1103). Il timore è quell'a-

[24] Cfr. M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, *op. cit.*, pp. 238-249; M. López Alarcón - R. Navarro-Valls, *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, *op. cit.*, pp. 174-195.

[25] « Ma se una o entrambe le parti escludono con un positivo atto di volontà il matrimonio stesso, oppure un suo elemento essenziale o una sua proprietà essenziale, contraggono invalidamente » (CIC, can. 1101 § 2).

[26] Cfr. M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, *op. cit.*, pp. 261-267; M. López Alarcón - R. Navarro-Valls, *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, *op. cit.*, pp. 216-229.

gitazione interiore di fronte alla minaccia di un male da cui difficilmente ci si può sottrarre. La violenza costringe fisicamente, il timore invece è provocato da coazione morale, la quale agisce a livello psicologico. Nel caso della violenza il consenso interiore è inesistente; nel caso di timore il consenso esiste e lo si dà proprio per scampare al male minacciato. La legge ecclesiastica invalida il matrimonio quando il consenso è viziato dal timore, perché manca la libertà psicologica che si richiede in un negozio giuridico così importante come il matrimonio. Il timore deve essere grave in rapporto al soggetto che lo subisce. Deve essere incusso dall'esterno, cioè da un altro soggetto, anche se costui non intendesse incuterlo, e tale da costringere il soggetto intimorito a scegliere il matrimonio come unica via di scampo dal timore.

12.1.4 Il consenso condizionato [27]

Il matrimonio è contratto sotto condizione qualora la volontà di una o di ambedue le parti subordini la nascita del legame coniugale al compimento o all'avverarsi di una determinata circostanza. Se la condizione riguarda il futuro il matrimonio è sempre nullo [28]. Molto ragionevolmente la norma canonica considera il consenso sospensivo dei suoi effetti fino all'avverarsi di una condizione in futuro come un consenso non adatto a far nascere il matrimonio, poiché, pur essendo la volontà consensuale causa sufficiente del matrimonio, non deve restare al suo arbitrio mantenere in sospeso la nascita del legame coniugale. Ciò non avviene allorché la condizione riguarda circostanze del passato o del presente e, quindi, il matrimonio non rimane in sospeso [29]; accade in questo caso che il soggetto annette tanto valore a una circostanza, della cui esistenza è incerto, da anteporla allo stesso matrimonio. Tuttavia un simile matrimonio non può lecita-

[27] M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, *op. cit.*, pp. 249-260; J. Fornés, *Derecho matrimonial canónico*, *op. cit.*, pp. 123-127.

[28] Cfr. CIC, can. 1102 § 2.

[29] « Il matrimonio celebrato sotto condizione passata o presente è valido o no, a seconda che esista o no il presupposto della condizione » (CIC, can. 1102 § 2).

mente essere contratto senza la licenza scritta dell'Ordinario del luogo [30], al quale spetta giudicare sull'opportunità di permettere che vengano apposte delle condizioni al consenso. Nel sistema canonico delle Chiese orientali in nessun caso si accetta che si possa preferire l'esistenza di una qualsiasi circostanza allo stesso matrimonio, per cui ogni condizione limitativa del consenso, tanto futura quanto presente o passata, impedisce di far nascere il legame coniugale [31].

12.2 La forma canonica della celebrazione del matrimonio

Come si è visto sopra [32], la manifestazione del consenso che stabilisce la comunità coniugale, tenuto conto della sua rilevanza sociale, può essere oggetto di formalizzazione obbligatoria, vale a dire può essere richiesto dalla legge che il consenso sia espresso secondo una determinata forma pubblicamente riconosciuta. A partire dal Concilio di Trento la Chiesa latina esige la formalizzazione del patto coniugale per la sua validità: è ciò che si chiama forma canonica della celebrazione del matrimonio. Siffatta formalizzazione non solo è servita a evitare gli abusi dei matrimoni clandestini — questa fu la ragione che mosse i padri tridentini a renderla obbligatoria — ma si è rivelata inoltre molto efficace a mantenere vivo tra i fedeli il carattere sacro del matrimonio. Se non venisse richiesta, il matrimonio sarebbe facilmente da molti considerato come un fatto profano regolato esclusivamente dallo Stato, e un'alta percentuale di fedeli non saprebbe neanche che il proprio matrimonio è un sacramento.

[30] Cfr. CIC, can. 1102 § 3.
[31] « Il matrimonio sotto condizione non può essere celebrato validamente » (CCEO, can. 826).
[32] Cfr. 2.3.4-5.

12.2.1 La forma ordinaria

« Sono validi soltanto i matrimoni che si contraggono alla presenza dell'Ordinario del luogo o del parroco o del sacerdote oppure diacono delegato da uno di essi che sono assistenti, nonché alla presenza di due testimoni » [33]. L'Ordinario del luogo (Gerarca del luogo, presso gli Orientali) e il parroco assistenti sono quelli del luogo dove si celebra il matrimonio, purché almeno una delle parti sia di rito latino, se si tratta di un Ordinario o parroco di questo rito [34], oppure sia ascritta alla propria Chiesa *sui iuris*, se si tratta di Gerarca o parroco orientali [35]. Le diocesi e le circoscrizioni ecclesiastiche ad esse equiparate nonché le parrocchie hanno di solito carattere territoriale; ma per motivi pastorali, possono avere in qualche caso carattere personale (in ragione del rito, della lingua, della nazionalità ecc.). Orbene, in questi casi l'Ordinario e il parroco personale assistono validamente solo al matrimonio di coloro dei quali almeno un contraente sia suddito nell'ambito della loro giurisdizione [36].

« Per assistente al matrimonio s'intende solo colui che, presente di persona, richiede la manifestazione del consenso dei contraenti e la riceve in nome della Chiesa » (CIC, can. 1108 § 2). Non è da confondere la forma canonica con la forma liturgica [37]. Qui si parla della forma canonica e da questo punto di vista « chiedere e ricevere » non significa che la manifestazione del consenso debba prendere la forma di domanda e risposta. L'assistente al matrimonio è presente in modo attivo come teste qualificato che agisce a nome della Chiesa e dà avvio alla manifestazione del consenso — basterebbe infatti soltanto un cenno —. Liturgicamente la forma costituita da domande e risposte è la seconda delle due modalità pre-

[33] CIC, can. 1108 § 1. Il canone continua: « Conformemente, tuttavia, alle norme stabilite nei canoni seguenti, e salve le eccezioni di cui ai cann. 144, 1112 § 1, 1116 e 1127, parr. 2-3 ».

[34] Cfr. CIC, can. 1109.

[35] Cfr. CCEO, can. 829 § 1.

[36] Cfr. CIC, can. 1110; CCEO, can. 829 § 2.

[37] Cfr. L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Edb, Roma 1990, pp. 269-270.

viste dall'*Ordo celebrandi matrimonium*; la prima, invece, è introdotta dall'invito dell'assistente: « Se dunque è vostra intenzione di unirvi in matrimonio, datevi la mano destra ed esprimete davanti a Dio e alla sua Chiesa il vostro consenso » [38]; in seguito ciascuno dei due contraenti esprime da sé il proprio consenso.

Nelle Chiese orientali la forma canonica del matrimonio è in pratica coincidente con la forma liturgica. L'assistente non solo è testimone qualificato, ma benedice anche il matrimonio, come parte della forma canonica, e non può che essere sacerdote [39]. In tutte le liturgie orientali vi sono varie preghiere di benedizione che accompagnano i diversi riti, dei quali il più importante è il rito di incoronazione degli sposi [40]. Nella Chiesa bizantina il rito sacro di benedizione del matrimonio fu reso obbligatorio pena la nullità alla fine del secolo IX per alcuni matrimoni, ed esteso a tutti i matrimoni alla fine del secolo XI. Tale norma era già stabilita dal secolo VII nella Chiesa caldea e si è estesa per consuetudine nelle altre Chiese orientali [41].

Nella Chiesa latina, la delega a sacerdoti o a diaconi per assistere al matrimonio, perché sia valida, deve essere data espressamente a persone definite. Può avere carattere speciale, vale a dire per un matrimonio determinato, oppure può essere generale (per tutti i matrimoni entro i confini del proprio territorio o in un determinato settore, per tutti i matrimoni in un tempo definito ecc.) e in questo caso deve essere concessa per iscritto [42].

[38] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 748.

[39] CCEO, can. 828: « Par. 1. Sono validi soltanto i matrimoni che si celebrano con rito sacro alla presenza del Gerarca del luogo o del parroco del luogo o di un sacerdote al quale, dall'uno o dall'altro, è stata conferita la facoltà di benedire il matrimonio, e almeno di due testimoni, secondo tuttavia le prescrizioni dei canoni che seguono, e salve le eccezioni di cui nei cann. 832 e 834 § 2. Par. 2. Questo rito si ritiene sacro con l'intervento stesso del sacerdote che assiste e benedice ».

[40] Cfr. A. Raes, *Le mariage, sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient*, Chevetogne, Namur 1958; D. Salachas, *Il « Ritus Sacer » nella forma canonica di celebrazione del sacramento del matrimonio secondo la tradizione delle Chiese orientali*, in « Euntes Docete », 47 (1994), pp. 28-40.

[41] Cfr. J. Feghali, *La formation du mariage dans le droit des Églises orientales comparée avec celle du droit de l'Église occidentale*, in *Études de droit et d'histoire. Mélanges Mgr. H. Wagnon*, Bibl. centr. de l'U.C.L., Leuven - Fac. Int. de Droit Can., Lauvain-la Neuve 1976, pp. 525-530.

[42] Cfr. CIC, can. 1111.

« Dove mancano sacerdoti e diaconi, il Vescovo diocesano, previo il voto favorevole della Conferenza Episcopale e ottenuta la facoltà dalla Santa Sede, può delegare dei laici perché assistano ai matrimoni » (CIC, can. 1112 § 1). È il Vescovo diocesano, non il parroco, a poter delegare dei laici per assistere ai matrimoni, e non può farlo autonomamente, ma deve ottenere prima il voto favorevole della Conferenza Episcopale e poi la facoltà dalla Santa Sede. La scelta deve ricadere su una persona con le necessarie qualità: « Si scelga un laico idoneo, capace di istruire gli sposi e preparato a compiere nel debito modo la liturgia del matrimonio » (CIC, can. 1112 § 2)[43].

12.2.2 La forma straordinaria

La forma canonica ordinaria nella celebrazione del matrimonio ha un preciso scopo di tutela del bene comune; tuttavia con essa la Chiesa non intende limitare il diritto della persona a sposarsi; perciò, quando la sua osservanza diventa particolarmente difficoltosa o impossibile, è previsto un altro modo di formalizzare il consenso matrimoniale. « Se non si può avere o andare senza grave incomodo dall'assistente competente a norma del diritto, coloro che intendono celebrare il vero matrimonio, possono contrarlo validamente e lecitamente alla presenza dei soli testimoni: primo in pericolo di morte; secondo al di fuori del pericolo di morte, purché si preveda prudentemente che tale stato di cose durerà per un mese » (CIC, can. 1116 § 1). Non è necessario che il pericolo di morte sia imminente, purché sia prossimo e fondatamente probabile. Se poi i fatti smentiscono la previsione del pericolo di morte o del protrarsi dell'assenza dell'assistente competente, il matrimonio celebrato con la forma straordinaria resta pienamente valido. È sufficiente che la previsione sia fondata e prudente[44]. In tutti e due i casi in cui il matrimo-

[43] Nel Rito Romano è previsto un apposito *Ordo assistendi matrimonium coram assistente laico*; cfr. *Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1991, cap. III.

[44] Cfr. L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, *op. cit.*, pp. 290-291.

nio si può contrarre nella forma straordinaria, se vi è un altro sacerdote o diacono che possa essere presente — ovviamente privo della delega dell'Ordinario del luogo o del parroco, poiché se l'avesse egli sarebbe assistente competente a norma del diritto — deve essere chiamato e assistere alla celebrazione del matrimonio, ma ciò non è necessario per la validità del matrimonio in presenza dei soli testimoni [45].

Presso gli Orientali cattolici è in vigore la stessa forma straordinaria [46]. Si fa però obbligo ai coniugi di ricevere poi al più presto dal sacerdote la benedizione del matrimonio. Tale forma straordinaria, benché sia codificata in tempi relativamente recenti per quel che riguarda gli Orientali cattolici, trova lontane radici nella loro tradizione, poiché la si trova prevista già nel secolo VIII da un canonista caldeo, il metropolita Isô 'Bôkht [47].

12.2.3 Nubendi tenuti alla forma canonica

La forma canonica della celebrazione del matrimonio « deve essere osservata se almeno una delle parti contraenti il matrimonio è battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta e non separata dalla medesima con atto formale » (CIC, can. 1117). Per dirlo in modo sintetico, sono tenuti a osservare la forma canonica i cattolici che restano tali, gli stessi, pertanto, definiti come cattolici per quanto riguarda l'impedimento di disparità di culto [48]. Nel considerare questo impedimento, appariva chiaro che la separazione con un atto formale esterno non comprende l'abbandono della pratica religiosa, né il dire in modo privato « non ho più fede », né la defezione solo nell'intimo della coscienza, e neanche il notorio abbandono della fede: deve essere un atto di una certa pubblicità dal quale risulti in modo inequivocabile la volontà di separarsi dalla Chiesa cattolica effettivamente attuata.

[45] Cfr. CIC, can. 1116 § 2.
[46] Cfr. CCEO, can. 832.
[47] Cfr. J. Feghali, *La formation du mariage dans le droit des Églises orientales comparée avec celle du droit de l'Église occidentale*, *op. cit.*, p. 528.
[48] Cfr. 11.1.2.

12.2.4 Luogo della celebrazione del matrimonio

« I matrimoni siano celebrati nella parrocchia in cui l'una o l'altra parte contraente ha il domicilio o il quasi-domicilio o la dimora protratta per un mese, oppure, se si tratta di girovaghi, nella parrocchia in cui dimorano attualmente; con il permesso del proprio Ordinario o del proprio parroco, il matrimonio può essere celebrato altrove » (CIC, can. 1115). Questa norma serve a completare l'altra secondo cui l'assistente al matrimonio è il parroco del luogo dove si celebra o un suo delegato. È a uno dei parroci indicati in questo canone 1115 che devono rivolgersi coloro che intendono sposarsi e a lui spetta fare l'istruttoria matrimoniale e provvedere alla loro necessaria preparazione. Se poi i futuri sposi desiderano celebrare le nozze in un altro territorio, è a lui — o al proprio Ordinario — che dovranno chiederne il permesso, al fine della liceità; inoltre l'assistente dovrà essere il parroco del territorio dove si celebrano le nozze o un suo delegato, al fine della validità.

Il matrimonio di regola va celebrato nella chiesa parrocchiale; con il permesso dell'Ordinario del luogo o del parroco può essere celebrato in altra chiesa o oratorio [49]. Per poter celebrare il matrimonio in un altro luogo conveniente si richiede il permesso dell'Ordinario del luogo [50]; esso però non è necessario — è *ipso iure* concesso — allorché si tratta del matrimonio tra una parte cattolica e l'altra non battezzata, con dispensa pertanto dall'impedimento di disparità di culto [51].

Bibliografia

Aa.vv., *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il « consenso »: elementi essenziali, difetti, vizi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986; Chiappetta L., *Il matrimonio nella nuova legislazione cano-*

[49] Cfr. CIC, can. 1118 § 1.
[50] Cfr. CIC, can. 1118 § 2.
[51] Cfr. CIC, can. 1118 § 3.

nica e concordataria, Edb, Roma 1990; Fornés J., *Derecho matrimonial canónico*, Tecnos, Madrid 1990; Gerardi R., *I problemi della determinazione della struttura ilemorfica e del ministro nel sacramento del matrimonio*, in « Lateranum », 54 (1988), pp. 288-368; McManus F. R., *The Ministers of the Sacrament of Marriage in Western Tradition*, in « Studia Canonica », 20 (1986), pp. 85-104; Pompedda M. F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Ateneo Romano della Santa Croce, Giuffrè, Milano 1993.

13

I MATRIMONI MISTI

Per matrimonio misto s'intende quello che contrae una persona cattolica con un'altra battezzata, ma non cattolica. In modo preciso e rigoroso così viene descritto dal CIC: « Il matrimonio fra due persone battezzate, delle quali una sia battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta dopo il battesimo e non separata dalla medesima con atto formale, l'altra invece sia iscritta a una Chiesa o comunità ecclesiale non in piena comunione con la Chiesa cattolica » (can. 1124). Questi matrimoni pongono gravi problemi pastorali e la loro celebrazione è regolata dalla Chiesa con una normativa particolare [1].

Sia i matrimoni misti sia quelli dei cattolici con i non cristiani — avendo ottenuto la necessaria dispensa dall'impedimento di disparità di culto — si sono moltiplicati in maniera crescente negli ultimi decenni. « Mentre infatti in passato i cattolici vivevano divisi dai seguaci di altre confessioni cristiane e dai non cristiani anche in rapporto al luogo e al territorio, nei tempi a noi più vicini non solo siffatta separazione si è notevolmente attenuata, ma le stesse relazioni tra gli uomini di varie regioni e religioni hanno avuto un ampio sviluppo, sicché ne è derivato un grande incremento numerico delle unioni miste. In tutto questo hanno anche influito la crescita e la diffusione della civiltà e dell'attività industriale, il fenomeno della urbanizzazione con il conseguente scadimento della vita in campagna, le migrazioni di massa e l'aumentato numero di profughi di ogni genere » [2].

[1] Cfr. CIC, cann. 1124-1129; CCEO, cann. 813-816.

[2] Paolo VI, Motu proprio *Matrimonia mixta*, 31 marzo 1970: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 400.

« La diversità di confessione fra i coniugi non costituisce un ostacolo insormontabile per il matrimonio, allorché essi arrivano a mettere in comune ciò che ciascuno di loro ha ricevuto nella propria comunità, e ad apprendere l'uno dall'altro il modo in cui ciascuno vive la sua fedeltà a Cristo. Ma le difficoltà dei matrimoni misti non devono neppure essere sottovalutate » (CCC, n. 1634). I problemi morali della coppia in siffatti matrimoni e quelli pastorali concernenti la loro cura spirituale diventano numerosi e gravi [3]. Infatti « sono moltissime le difficoltà inerenti a un matrimonio misto, in quanto esso introduce una specie di divisione nella cellula vivente della Chiesa, come giustamente è chiamata la famiglia cristiana, e a causa della diversità di vita religiosa rende più difficile nella stessa famiglia l'adempimento fedele dei precetti evangelici, specie per quanto riguarda la partecipazione al culto della Chiesa e l'educazione della prole » [4]. La parte cattolica può trovare facilmente in pericolo la propria fede e perfino rischiare l'indifferenza religiosa a causa della continua e intima convivenza con chi non ha le stesse convinzioni religiose. Anche se entrambi sono battezzati, non di rado gli sposi « hanno opinioni contrastanti intorno alla natura sacramentale del matrimonio e al peculiare significato delle nozze celebrate in chiesa, intorno all'interpretazione da dare ad alcuni principi morali attinenti al matrimonio e alla famiglia, intorno all'esatta estensione dell'obbedienza dovuta alla Chiesa cattolica e alla sfera di competenza che è propria dell'autorità ecclesiastica » [5]. Di conseguenza la vita cristiana della parte cattolica viene spesso sottoposta a forti tensioni demolitrici dell'armonia che dovrebbe esistere fra l'unità dei due coniugi e i loro ideali e progetti di vita.

L'educazione dei figli nella fede cattolica diventa parimenti problematica o almeno più difficoltosa. I genitori, infatti, sono maestri della fede per i loro figli più ancora che con l'o-

[3] Sulla diffusione dei matrimoni misti e sui problemi pastorali che ne scaturiscono, cfr. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Edb, Bologna 1991, pp. 11-15, 89-197; J. Tomko, *Matrimoni misti*, Edn, Napoli 1971, pp. 7-22.

[4] Paolo VI, *Matrimonia mixta: Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 401.

[5] *Ibid.*, n. 403.

pera catechistica — ove tra l'altro possono giovarsi dell'aiuto di altre persone, in primo luogo nell'ambito della parrocchia — soprattutto con la loro vita cristiana, della quale giorno per giorno i figli sono imitatori e, in qualche modo, giudici inesorabili. Il disinteresse del genitore non cattolico per l'educazione religiosa dei figli, lasciata interamente al coniuge cattolico, può destare in essi un atteggiamento di indifferenza religiosa. Al contrario, il desiderio di trasmettere loro le proprie convinzioni religiose può logicamente entrare in collisione con l'opera educatrice nella fede della parte cattolica. Nella misura in cui sia maggiore la concordanza dei genitori nelle verità della fede, meno difficile è resa l'educazione religiosa dei figli; perciò le situazioni reali variano molto da un caso all'altro: è ben diverso, ad esempio, il matrimonio con un cristiano orientale, non in comunione con la Chiesa cattolica, dal matrimonio con un calvinista.

Tutto ciò fa comprendere perché la Chiesa in linea di principio si mostri cauta e sconsigli i matrimoni misti. Per i matrimoni interreligiosi — con una parte non cristiana — essa ha stabilito, come si è visto sopra, l'impedimento di disparità di culto. Il matrimonio invece con una persona battezzata non cattolica è proibito senza espressa licenza della competente autorità[6], che nei casi normali è l'Ordinario del luogo[7]. Nei casi urgenti in cui sia il parroco, sia il sacerdote o diacono che può legittimamente assistere al matrimonio, abbiano la facoltà *ipso iure* di dispensare dagli impedimenti, possono a maggior ragione concedere anche la licenza necessaria al matrimonio misto[8].

« L'Ordinario del luogo, se vi è una causa giusta e ragionevole, può concedere tale licenza; ma non la conceda se non dopo il compimento delle seguenti condizioni: primo, la parte cattolica si dichiari pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e prometta sinceramente di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica; secondo, di queste promesse che deve fa-

[6] Cfr. CIC, can. 1124.
[7] Cfr. CIC, can. 1125.
[8] Cfr. L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, *op. cit.*, p. 323.

re la parte cattolica, sia tempestivamente informata l'altra parte, così che consti che questa è realmente consapevole della promessa e dell'obbligo della parte cattolica; terzo, entrambe le parti siano istruite sui fini e le proprietà essenziali del matrimonio, che non devono essere esclusi da nessuno dei contraenti » (CIC, can. 1125). I doveri indicati nel n. 1 ricadono sulla parte cattolica in forza della legge divina e non sono, quindi, in nessun modo dispensabili. Ciò che appartiene alla legge ecclesiastica è la modalità della dichiarazione; concretamente in Italia va fatta per iscritto e sottoscritta davanti al parroco [9]. L'istruzione sui fini e sulle proprietà essenziali del matrimonio fa parte della normale preparazione dei nubendi cattolici al matrimonio; in questi casi essa viene richiesta particolarmente, perché in genere la parte non cattolica non è obbligata a seguire i corsi di preparazione al matrimonio, ma in una materia così importante e tenuto conto degli errori al riguardo, spesso diffusi presso i non cattolici, è necessaria tale istruzione per assicurare che non vi sia simulazione del consenso.

Le condizioni per concedere la licenza di celebrare il matrimonio misto sono necessarie anche perché si possa accordare la dispensa dall'impedimento di disparità di culto [10].

Per quanto riguarda la forma canonica di celebrazione del matrimonio, di norma essa è necessaria per la validità dei matrimoni misti. Tuttavia, l'Ordinario del luogo della parte cattolica può dispensare dalla forma canonica per ragioni gravi, purché la celebrazione avvenga in qualche forma pubblica [11]. In Italia, la Conferenza Episcopale ha stabilito un criterio per valutare tali gravi ragioni: « Le motivazioni che giustificano la dispensa sono, particolarmente, quelle re-

[9] Cfr. CIC, can. 1126; Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, p. 240, n. 48.

[10] Cfr. CIC, can. 1086 § 2.

[11] « Qualora gravi difficoltà si oppongano alla osservanza della forma canonica, l'Ordinario del luogo della parte cattolica ha il diritto di dispensare da essa in singoli casi, previa consultazione, però, dell'Ordinario del luogo in cui viene celebrato il matrimonio, e salva, per la validità, una qualche forma pubblica di celebrazione; spetta alla Conferenza Episcopale stabilire norme per le quali la predetta dispensa venga concessa per uguali motivazioni » (CIC, can. 1127 § 2).

lative al rispetto delle esigenze personali della parte non cattolica, quali, ad esempio, il suo rapporto di parentela o di amicizia con il ministro acattolico, l'opposizione che incontra nell'ambito familiare, il fatto che il matrimonio dovrà essere celebrato all'estero, in ambiente non cattolico, e simili » [12]. Inoltre ha decretato che, qualora venga concessa la dispensa dalla forma canonica, « si richieda che le nozze siano celebrate davanti a un legittimo ministro di culto, e non con il solo rito civile, stante la necessità di dare risalto al carattere religioso del matrimonio » [13].

Qualora la parte non cattolica sia di rito orientale, la necessità della forma canonica è solo per la liceità, ma sempre per la validità si richiede l'intervento di un ministro sacro [14]; e, se la parte cattolica è anch'essa di rito orientale, si richiede più in concreto la benedizione del sacerdote [15].

La celebrazione del matrimonio misto deve avvenire senza confusioni causate da forme di falso irenismo. « È vietato, sia prima sia dopo la celebrazione canonica (...), dar luogo a un'altra celebrazione religiosa del medesimo matrimonio nella quale si dia o si rinnovi il consenso matrimoniale » (CIC, can. 1127 § 3). Il sacramento del matrimonio nasce dal consenso legittimamente espresso e la forma canonica ne mette in risalto il valore sacro, perciò un'altra celebrazione religiosa o diventa priva di senso in se stessa o serve solo a oscurare il valore del sacramento. Il succitato canone prosegue: « Parimenti non si deve fare una celebrazione religiosa in cui l'assistente cattolico e il ministro non cattolico, celebrando ciascuno il proprio rito, richiedano insieme il consenso delle parti ». Sarebbe porre in atto in modo palese l'intercomunione in materia sacramentale. Proprio i matrimoni misti, costituendo un'espressione viva della dolorosa lacerazione tra i cristiani contraria all'unità della Chiesa, stanno a dimostrare

[12] Cei, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, *op. cit.*, p. 241, n. 50.

[13] *Ibidem*.

[14] Cfr. CIC, can. 1127 § 1.

[15] Cfr. CCEO, can. 834 § 2. In pratica le norme dei due codici coincidono, perché l'intervento del ministro sacro della parte orientale non cattolica consisterà sempre nel rito dell'incoronazione con la benedizione del sacerdote.

l'urgente necessità dell'azione ecumenica, ma non possono per ciò stesso diventare un mascheramento della piaga della disunione.

Una certa forma di partecipazione del ministro cattolico o acattolico, a seconda dei casi, nella celebrazione presieduta dal ministro dell'altra parte, è consentita in conformità ai criteri del Direttorio per l'ecumenismo:

— « Con la previa autorizzazione dell'Ordinario del luogo, un presbitero cattolico o un diacono, se vi è invitato, può essere presente o in qualche modo partecipare alla celebrazione dei matrimoni misti, allorché sia stata accordata la dispensa dalla forma canonica. In questo caso non può esservi che una sola cerimonia durante la quale la persona che presiede riceve lo scambio del consenso degli sposi. Su invito del celebrante, il presbitero cattolico o il diacono può recitare preghiere supplementari e appropriate, leggere le Scritture, fare una breve esortazione e benedire la coppia » [16].

— « Se la coppia lo chiede, l'Ordinario del luogo può permettere che il presbitero cattolico inviti il ministro della chiesa o della comunità ecclesiale della parte non-cattolica a partecipare alla celebrazione del matrimonio, proclamarvi le letture bibliche, fare una breve esortazione e benedire la coppia » [17].

Le norme riguardanti la forma di celebrazione dei matrimoni misti si applicano anche ai matrimoni da celebrare con dispensa dall'impedimento di disparità di culto [18].

La cura pastorale dei matrimoni dei cattolici con i non cattolici, siano battezzati o meno, non può limitarsi alla celebrazione stessa e alla sua preparazione. Ciò che è valido per ogni matrimonio tra i fedeli, diviene ancor più imperioso per quelle coppie e i loro figli: « Gli Ordinari del luogo e gli altri pastori d'anime facciano in modo che al coniuge cattolico e ai figli nati da matrimonio misto non manchi l'aiuto spirituale per adempiere i loro obblighi, e aiutino i coniugi ad

[16] Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, *Direttorio per l'ecumenismo*, 25 marzo 1993, n. 157, in « Il Regno - Documenti », XXXIX-718 (1994), p. 27.

[17] *Ibid.*, n. 158.

[18] Cfr. CIC, can. 1129.

accrescere l'unione della vita coniugale e familiare » (CIC, can. 1128). Non è un semplice consiglio, ma un obbligo grave che ricade sui pastori.

Bibliografia

Gianesin B., *Matrimoni misti*, Edb, Bologna 1991; Tomko J., *Matrimoni misti*, Edn, Napoli 1971.

14

CONVALIDAZIONE DEL MATRIMONIO

Possono esistere dei matrimoni in apparenza regolari, ma in realtà nulli. In tale ipotesi, se si viene a conoscere la nullità o almeno sorge il dubbio su di essa, due sono le vie da percorrere: l'una è la dichiarazione della nullità del matrimonio da parte del competente tribunale ecclesiastico; l'altra consiste nel convalidare il matrimonio in modo che da non esistente esso diventi esistente. Questa seconda via è quella maggiormente auspicabile, soprattutto se fino a quel momento la vita familiare e di coppia si è svolta normalmente e non è in crisi.

Le cause di nullità che consentono la convalidazione — cause, pertanto, rimovibili — sono riconducibili a tre classi: esistenza di un impedimento dirimente dispensabile; difetto di consenso; difetto di forma canonica. Le forme di convalidazione sono due: la convalidazione semplice e la sanazione in radice. In quella semplice il consenso si deve rinnovare e gli effetti giuridici si riconoscono dal momento in cui il matrimonio inizia realmente a esistere. Nella sanazione in radice il consenso non si rinnova — persevera, piuttosto — e gli effetti giuridici operano retroattivamente dal momento in cui è stato contratto il matrimonio apparentemente valido. Si può aggiungere una terza forma, la quale in realtà non è una convalidazione: la nuova celebrazione del matrimonio.

14.1 La convalidazione semplice

Consiste nella rinnovazione del consenso matrimoniale da una o da entrambe le parti, previa cessazione della causa di nullità, senza che si osservi di nuovo la forma canonica ai fini della validità. Se si dovesse osservare la forma canonica, anziché convalidazione, si avrebbe la nuova celebrazione del matrimonio. La convalidazione semplice può essere realizzata solo nei casi di nullità a causa di un impedimento o di difetto del consenso, che non possono essere provati nel foro esterno; altrimenti occorre procedere a una nuova celebrazione, osservando la forma canonica [1].

Se la causa della nullità è l'esistenza di un impedimento dirimente, per la convalidazione si richiede in primo luogo che l'impedimento cessi, perché intervengano dei fatti che lo facciano sparire (ad esempio, la morte del coniuge del matrimonio precedente, se c'era stato un impedimento di vincolo), oppure che si dispensi da esso da parte della competente autorità ecclesiastica; e inoltre si richiede che rinnovi il consenso almeno la parte che è consapevole dell'impedimento [2]. Il rinnovo del consenso non è il semplice perdurare del consenso: « La rinnovazione del consenso deve essere un nuovo atto di volontà per il matrimonio, che la parte che rinnova sa o suppone di essere stato nullo dall'inizio » (CIC, can. 1157). Ovviamente se una delle parti non è consapevole dell'esistenza dell'impedimento, non può rinnovare; si esige solo dalla parte che ne è consapevole. Tale esigenza è di diritto ecclesiastico — il perdurare del consenso da entrambe le parti sarebbe da sé sufficiente — ed è richiesta per ragioni prudenziali per la validità della convalidazione [3].

La convalidazione è applicabile solo se l'impedimento non può essere provato nel foro esterno, nel qual caso è sufficiente che il consenso sia rinnovato privatamente e in segreto, purché la parte non consapevole dell'impedimento per-

[1] Cfr. CIC, cann. 1158 § 1; 1159 § 3.
[2] Cfr. CIC, can. 1156 § 1.
[3] Cfr. CIC, can. 1156 § 2.

severi nel consenso, giacché senza il reciproco consenso non nasce il legame coniugale[4]. Se l'impedimento è pubblico, cioè può essere provato nel foro esterno[5], non c'è luogo alla convalidazione e si dovrà celebrare di nuovo il matrimonio secondo la forma canonica, normalmente con meno solennità e perfino in forma giuridicamente segreta[6].

« Il matrimonio nullo a causa di un vizio di consenso, si convalida se dà il consenso la parte che non lo aveva dato, purché perseveri il consenso dell'altra » (CIC, can. 1159 § 1). Anche in questo caso, come già detto, la convalidazione è applicabile solo se il vizio di consenso non può essere provato nel foro esterno; se può essere provato, si deve procedere a una nuova celebrazione[7].

Se la causa di nullità è la mancanza della forma canonica di celebrazione, non si può ricorrere alla convalidazione; il matrimonio potrà diventare valido soltanto con la nuova celebrazione secondo la forma canonica[8].

Come è dato di comprendere, con l'istituto della convalidazione è possibile risolvere molti dei dubbi e delle perplessità dei fedeli sulla validità del proprio matrimonio manifestati in confessione, in colloquio con il parroco ecc. Occorre, però, badare bene che si tratti di impedimenti o di vizi di consenso non suscettibili di prova nel foro esterno.

14.2 La sanazione in radice

« La sanazione in radice di un matrimonio nullo consiste nella sua convalidazione senza rinnovazione del consenso, concessa dalla competente autorità; essa comporta la dispensa dall'impedimento, se c'è, e dalla forma canonica se non fu osservata, nonché la retroazione al passato degli effetti ca-

[4] Cfr. CIC, can. 1158 § 2.
[5] Cfr. CIC, can. 1074.
[6] Cfr. CIC, can. 1158 § 1. La celebrazione segreta del matrimonio è regolata dai cann. 1130-1133.
[7] Cfr. CIC, can. 1159, parr. 2-3.
[8] Cfr. CIC, can. 1160.

nonici » (CIC, can. 1161 § 1). A differenza della convalidazione semplice, essa è un atto dell'autorità, la quale però non fa nascere il vincolo coniugale, poiché soltanto il reciproco consenso delle parti può crearlo. Perciò la sanazione in radice presuppone necessariamente il perseverare del consenso di entrambe le parti, ossia la volontà di essere coniugi nel momento della sanazione ed è applicabile al matrimonio nullo a causa di un impedimento o di un vizio della forma legittima [9].

« La sanazione può essere concessa validamente anche all'insaputa di una o di entrambe le parti; ma non la si conceda se non per una grave causa » (CIC, can. 1164). La sanazione può essere chiesta dagli interessati, ma anche da terzi, ad esempio il parroco; e se viene concessa, di regola le parti devono esserne informate; tuttavia per una grave causa la concessione può avvenire a loro insaputa [10]. A ogni modo il CIC prescrive: « Non si conceda la sanazione in radice se non è probabile che le parti vogliano perseverare nella vita coniugale » (CIC, can. 1161 § 3).

L'autorità competente per concedere la sanazione in radice è la Sede Apostolica. In singoli casi può essere concessa dal Vescovo diocesano, ma solo nei casi in cui la dispensa dall'impedimento non sia riservata alla Sede Apostolica o non si tratti di un impedimento di diritto naturale o divino positivo già cessato [11].

Bibliografia

Chiappetta L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Edb, Roma 1990; Hervada J., *Comentarios a los cc. 1156-1165*, in *Código de Derecho Canónico*, Universidad de Navarra, Pamplona 1983, pp. 699-704.

[9] Cfr. CIC, cann. 1162 § 1, 1163 par. 1.
[10] Cfr. CIC, can. 1164.
[11] Cfr. CIC, can. 1165.

PARTE V

IL COMPITO DELLA TRASMISSIONE DELLA VITA UMANA

Nell'originale disegno divino matrimonio e trasmissione della vita umana appaiono strettamente legati fra loro. Come insegna il concilio Vaticano II, « il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole » (GS, n. 50a). Poche righe più avanti se ne offre la base biblica, sintetizzando l'originale disegno divino come viene presentato nel racconto della Genesi: « Lo stesso Dio che disse: "non è bene che l'uomo sia solo" (Gn 2,18) e che "creò all'inizio l'uomo maschio e femmina" (Mt 19,4), volendo comunicare all'uomo una certa speciale partecipazione nella sua opera creatrice, benedisse l'uomo e la donna, dicendo loro "crescete e moltiplicatevi" (Gn 1,28) » (GS, n. 50a). La teologia del matrimonio include perciò un capitolo in cui si studia sotto il profilo morale il compito della trasmissione della vita umana. Esso comprende sia l'analisi morale dell'atto specificamente coniugale sia la considerazione dei diritti e doveri dei genitori rispetto alla cura e all'educazione dei figli, poiché la trasmissione della vita umana non si esaurisce nel momento procreativo.

15

STUDIO MORALE DELLA VITA SESSUALE NELL'AMBITO DEL MATRIMONIO

Prima di studiare i principi morali relativi all'atto coniugale, è opportuno analizzare da un punto di vista morale la decisione sul numero dei figli, la quale ordinariamente determina la condotta dei coniugi nei loro rapporti intimi.

15.1 La decisione sul numero dei figli

Gli sposi, finché sono in grado di generare, hanno una determinata intenzione o progetto circa i figli da procreare. Può trattarsi di un disegno generale della loro famiglia, che essi prevedono o desiderano con un certo numero di figli oppure nessuno, o semplicemente di un proposito più limitato di avere o meno un figlio nell'immediato futuro, rimandando la decisione su come continuare ad agire a questo riguardo. Sia che la scelta si prospetti come definitiva, sia che la si voglia di portata più limitata, essa costituisce un atto umano di indubbia rilevanza morale, perché sotto il suo influsso viene costruito il rapporto intimo di coppia: normalmente ogni atto di unione sessuale è guidato da tale scelta. Occorre perciò esaminare quali fattori ne determinino la giusta moralità, soprattutto quali siano le ragioni positive per avere un figlio.

15.1.1 Perché generare un figlio?

Il concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, ha affrontato direttamente il tema della decisione sulla prole da ge-

nerare[1]. Il primo dato al riguardo è che la trasmissione ed educazione della vita umana è un dovere (*officium*), un compito proprio dei coniugi, i quali sono chiamati a essere cooperatori dell'amore di Dio Creatore: « Nel compito di trasmettere la vita umana e di educarla, che deve essere considerato come la loro propria missione, i coniugi sanno di essere cooperatori dell'amore di Dio creatore e come suoi interpreti » (GS, n. 50b).

Questo compito (*officium*) costituisce anche una missione. È in questa prospettiva che i coniugi devono decidere sulla loro condotta coniugale. Una volta sposati, essi hanno ricevuto un compito, assegnato loro da Dio stesso, non dagli uomini o da condizionamenti sociali, cioè il compito di servire alla vita come parte della loro vocazione. Altri compiti o scopi, pur nobili ed elevati, che essi assegnino a se stessi, vanno subordinati a questo primo compito fondamentale.

Con ciò si giunge al nocciolo della questione morale sulla decisione relativa alla procreazione dei figli, perché non si tratta solo di individuare le ragioni per non avere un figlio; o detto in un altro modo, l'interrogativo fondamentale non è quali siano in concreto le ragioni per evitare un concepimento. Benché si debba dare una risposta a questo interrogativo, ve n'è un altro ancora più importante: perché avere un figlio? Sembra una domanda troppo semplice, di risposta scontata, e invece è quella che attualmente richiede una più urgente soluzione, poiché molte coppie nel decidere sul-

[1] Nella maggior parte delle pubblicazioni sulla morale coniugale, lo studio specifico della decisione o progetto della coppia circa la fecondità della loro unione è, purtroppo, trascurato, benché la *Gaudium et spes* ne abbia fornito un preciso insegnamento e se ne trovi l'eco nell'enciclica *Humanae vitae*. Si possono però segnalare alcuni articoli che esaminano, pur brevemente, questo insegnamento magisteriale: L. Ciccone, *Procreazione responsabile. Momento deliberativo e momento esecutivo nell'« Humanae vitae »*, in « Presenza pastorale », 54 (1994), pp. 133-146, che riprende le idee del suo saggio *Per una cultura della vita a partire dalla famiglia. Responsabilità generosa nel dono della vita*, Ldc, Torino-Leumann 1988, pp. 45-50; D. Tettamanzi, *Procreazione responsabile*, in T. Goffi (a cura di), *Nuova Enciclopedia del Matrimonio, op. cit.*, pp. 543-547; S. Maggiolini, *Paternità e maternità responsabili: generosità e prudenza*, in « La rivista del clero italiano », 61 (1980), pp. 944-953. Il tema è affrontato più ampiamente da G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991: si vedano in particolare le pp. 39-89, 157-187.

la loro discendenza, ancor prima di doversi premunire contro motivazioni indebite e sbagliate, devono trovare delle ragioni valide per avere dei figli.

Giovanni Paolo II rileva con grave preoccupazione come molti abbiano smarrito il senso della chiamata di altri alla vita. « Alcuni si domandano se sia bene vivere o se non sia meglio neppure essere nati; dubitano, se sia lecito chiamare altri alla vita, i quali forse malediranno la propria esistenza in un mondo crudele, i cui terrori non sono neppure prevedibili. (...) Altri ancora, imprigionati come sono dalla mentalità consumistica e con l'unica preoccupazione di un continuo aumento di beni materiali, finiscono per non comprendere più e quindi per rifiutare la ricchezza spirituale di una nuova vita umana. (...) È nata così una mentalità contro la vita (*anti-life mentality*), come emerge in molte questioni attuali: si pensi, ad esempio, a un certo panico derivato dagli studi degli ecologi e dei futurologi sulla demografia, che a volte esagerano il pericolo dell'incremento demografico per la qualità della vita » (FC, n. 30).

Altre pennellate a questo cupo quadro vengono date dalle analisi sociologiche su come sono prospettate e vissute attualmente la paternità e la maternità. I figli sono spesso considerati richiedere una spesa sempre maggiore in termini di mantenimento, di educazione, di impegno relazionale; devono perciò rispondere ad attese più esigenti da parte dei genitori, che più difficilmente accettano di restarne delusi. Il figlio inoltre influisce e incide radicalmente sulle abitudini di vita dei genitori e sui loro rapporti di coppia [2]. « Certamente c'è un cambiamento epocale dietro il passaggio dall'avere figli come ricchezza e benedizione, al temere i figli come rischio e impegno totalizzante. Le giovani donne, ormai, non mettono più il figlio in cima alle proprie aspirazioni: prima si assicurano l'armonia della vita coniugale, il lavoro, i rapporti sociali, un minimo di sicurezza economica » [3]. Il fenomeno

[2] Cfr. V. Padiglione, *Maternità e paternità: note antropologiche in margine al mutamento in atto*, in V. Melchiorre (a cura di), *Maschio-femmina: nuovi padri e nuove madri*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, pp. 70-77.

[3] G. P. Di Nicola, *Le sfide della maternità*, in V. Melchiorre (a cura di), *Maschio-femmina: nuovi padri e nuove madri*, *op. cit.*, p. 129.

non è così generale come qui è descritto, ma non c'è dubbio che è frequente nell'occidente opulento e, con le naturali differenze, lo si riscontra anche fra gli uomini. Si comprende bene che molte coppie abbiano bisogno di trovare delle ragioni positive per mettere al mondo un figlio, benché sembri che ve ne siano molte in favore della scelta opposta.

Perché generare un figlio? La strada per la giusta risposta è indicata dall'esclamazione della prima donna della storia, allorché visse l'esperienza della maternità; « Adamo si unì a Eva sua moglie, la quale concepì e partorì Caino e disse: "Ho acquistato un uomo dal Signore" » (Gn 4,1). Il figlio è un dono che viene da Dio. Ciò significa che generare un figlio non può essere considerato come attuazione di un progetto di cui si è padroni, da valutare pertanto secondo la logica del pro e del contro. Il figlio non è il risultato degli atti dei genitori, non è cioè un loro prodotto. L'atteggiamento dell'uomo e della donna non può che essere di attesa verso il figlio, al cui concepimento contribuiscono con la loro unione, ma non come effetto sicuro di essa. Il figlio infatti non è originariamente un disegno dei genitori, ma un disegno di Dio, al cui servizio i genitori mettono la propria opera, acconsentendo a diventare suoi cooperatori [4]. « Infatti soltanto da Dio può provenire quell'"immagine e somiglianza" che è propria dell'essere umano, così come è avvenuto nella creazione. La generazione è la continuazione della creazione » [5].

Tale disposizione di obbedienza nei confronti dell'iniziativa divina pone al tempo stesso gli sposi, che accettano di diventare genitori, nel giusto atteggiamento di accoglienza del figlio, di accoglienza incondizionata, in quanto egli, per tanti versi, costituirà una sorpresa per loro. Volere rettamente il figlio significa accettarlo con tutte le esigenze derivanti dalla sua condizione. Gesù parla della gioia per la nascita di un bambino: « La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo » (Gv 16,21). È una gioia spontanea, ma

[4] Cfr. G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, *op. cit.*, pp. 176-180.
[5] Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie*, 2 febbraio 1994, n. 9.

nel contempo dovuta. Il bambino impone a tutti di essere contenti e di dimostrare attraverso la gioia che c'è un posto per lui in questo mondo. « Il bambino senza parole dice: non abbiate paura di accogliermi, di assumervi la mia vita come un compito! Questo non sarà per voi un compito grave; anzi, sarà un compito tanto lieve da riuscire persino ad alleggerire la vostra vita oppressa. (...); anche se le mie richieste sono così alte e perentorie, (...) sarò capace di una riconoscenza tale da diventare per voi una ricompensa assai più grande delle vostre fatiche »[6]. Se i genitori, ancora potenziali o già effettivi, immaginano una contrapposizione tra le esigenze della cura del figlio e la propria realizzazione, ciò significa che essi misconoscono quanto siano intimamente legati il loro bene e il bene del figlio. La comunità coniugale implica di per sé la dedizione al disegno divino di trasmissione della vita umana e vi è una maturazione del rapporto di coppia soltanto nel compimento di tale dedizione.

Gli sposi possono scegliere giustamente circa i figli da mettere al mondo senza un *esplicito* riferimento al disegno di Dio creatore su di loro stessi e la loro famiglia, ma tale scelta, finché non sia espressamente riferita a Dio, si rivela fragile e rischia di essere travolta da opzioni egoistiche in cui il figlio viene subordinato strumentalmente all'affermazione di se stessi e del proprio potere. In questa materia i giudizi superficiali sono oltremodo insufficienti e facilmente conducono a decisioni sbagliate. Si tratta invece di decisioni fondamentali, che vanno prese guidati dalla fede e mossi dalla carità. « Occorre, perciò, che al volere di Dio si armonizzi quello dei genitori: in tal senso, *essi devono volere la nuova creatura umana come la vuole il Creatore*, "per se stessa". Il volere umano è sempre inevitabilmente sottoposto alla legge del tempo e della caducità. Quello divino invece è eterno »[7].

[6] G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, *op. cit.*, p. 164.

[7] Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie*, 2 febbraio 1994, n. 9 (il corsivo è dell'originale).

15.1.2 Elementi per una decisione moralmente giusta

Il giudizio di coscienza dei coniugi circa la propria condotta riguardo alla trasmissione della vita umana deve corrispondere al fatto di essere cooperatori dell'amore di Dio creatore e come suoi interpreti. Il concilio Vaticano II presenta tale giudizio come sua naturale conseguenza: « E perciò (*ideo*) adempiranno il loro dovere con umana e cristiana responsabilità, e con docile riverenza verso Dio, con riflessione e impegno comune si formeranno un retto giudizio... » (GS, n. 50b).

Il sapersi cooperatori dell'amore di Dio creatore deve portare i coniugi ad agire con responsabilità umana e cristiana: essa si manifesta in primo luogo nella modalità e nel contenuto del giudizio di coscienza, che deve guidare la loro vita coniugale. Entrambi gli sposi devono farsi questo giudizio, poiché la loro vita coniugale non deve risultare dall'imposizione arbitraria di uno di loro sull'altro.

Docili erga Deum reverentia. Tale docile riverenza viene spiegata poche righe più avanti: « Nella loro linea di condotta i coniugi cristiani siano consapevoli che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono sempre essere retti da una coscienza che si deve conformare alla legge divina stessa, docili al Magistero della Chiesa, che in modo autentico quella legge interpreta alla luce del Vangelo » (GS, n. 50b). La legge divina è luce e regola della coscienza, non solo luce in senso generico, ma anche regola, a cui deve conformarsi il giudizio di coscienza[8].

« Questo giudizio in ultima analisi (*ultimatim*) lo devono formulare, davanti a Dio, gli sposi stessi » (GS, n. 50b). Si

[8] A questo proposito la storia della redazione del testo è molto significativa. Nello schema III si parlava di coscienza *illuminanda* dalla legge divina (cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VI, p. 478). Alcuni Padri fecero notare che parlare semplicemente di *illuminanda* poteva essere interpretato nel senso dell'etica di situazione e perciò proponevano che si scrivesse *regi debere*; altri proponevano: *mensuranda, determinanda*. La commissione conciliare accettò i modi e sostituì *illuminanda* con *conformanda* (cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VII, p. 497). Per una più completa informazione sull'*iter* dei numeri 50 e 51 della *Gaudium et spes* e sull'interpretazione dei testi che ne deriva, cfr. A. Miralles, *Amor y matrimonio en la « Gaudium et spes »*, in « Lateranum », 48 (1982), pp. 295-354.

dice *ultimatim* per sottolineare la responsabilità propria degli sposi, senza escludere per questo che si chieda consiglio ad altri [9]. Nel formulare il proprio giudizio di coscienza davanti a Dio i coniugi non possono essere sostituiti da altri né possono trasferire su di altri la propria responsabilità, anche se sarà opportuno, e sovente doveroso, che chiedano consiglio a chi è in grado di aiutarli a conoscere e applicare al loro caso la norma morale insegnata dal Magistero della Chiesa. Tuttavia la domanda di consiglio non può costituire un alibi per la mancanza di responsabilità umana e cristiana [10].

Nel formulare il giudizio di coscienza riguardo al compito di trasmettere la vita umana, i coniugi devono tener conto « sia del proprio bene personale che di quello dei figli, tanto di quelli nati che di quelli che si prevede nasceranno, valutando le condizioni di vita del proprio tempo e del proprio stato di vita, tanto nel loro aspetto materiale, che spirituale; e, infine, salvaguardando la scala dei valori (*rationem servantes boni*) del bene della comunità familiare, della società temporale e della Chiesa » (GS, n. 50b). L'accento è posto sull'oggettività del bene, considerato in tutta la sua ampiezza, sia per quanto riguarda i soggetti coinvolti, in un modo o nell'altro, nella nascita di una nuova vita umana (i genitori, i figli già nati o futuri, la società, la Chiesa), sia in riferimento agli aspetti che integrano il vero bene (materiali e spirituali). In fin dei conti la vita umana deve essere accolta secondo la sua dignità di persona sia in famiglia sia nella società. Un'accoglienza, però, nella quale il figlio non è solo recettore di doni e di condizionamenti familiari e sociali, ma

[9] Così veniva spiegato dalla commissione conciliare: « Vox *ultimatim* stare debet, quia propriam, coniugum responsabilitatem sublineat quin consilium ex parte aliorum excludat »: *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VII, p. 497.

[10] Il Beato Josemaría Escrivá spiega ciò molto efficacemente: « Gli sposi, quando ricevono consigli e raccomandazioni in materia, non dimentichino che l'importante è conoscere quello che vuole Dio. Quando vi è sincerità — rettitudine — ed un minimo di formazione cristiana, la coscienza sa scoprire la volontà di Dio, in questo come in tutte le altre cose. Può infatti succedere che si stia cercando un consiglio che favorisca il proprio egoismo, che metta a tacere appunto con la sua presunta autorità la voce della propria anima che grida; e addirittura che si vada passando da un consigliere all'altro fino a trovare il più *benevolo*. Questo, a parte altre cose, è un atteggiamento farisaico indegno di un figlio di Dio »: *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Ares, Milano 1968, pp. 113-114.

diviene anche soggetto attivo che interagisce con la famiglia e le comunità civile ed ecclesiale contribuendo a migliorarne la qualità in termini di promozione della persona [11]. Se la società, per molti versi, si presenta come disumana, la famiglia con una forte carica di umanità può contribuire decisamente a un recupero generale dei veri valori, benché ciò esiga spesso da genitori e figli di affrontare con coraggio i disagi derivanti dall'andare controcorrente.

15.1.3 Criteri di valutazione dei beni implicati nella decisione sul numero dei figli

I beni di cui si deve tener conto reclamano ordinariamente la limitazione del numero dei figli oppure consigliano la famiglia numerosa? La risposta, naturalmente, richiede la valutazione delle condizioni di vita del proprio tempo. Il Concilio ha dato un orientamento preciso, e le attuali condizioni di vita al riguardo non differiscono sostanzialmente da quelle del 1965, anche perché si tratta di un indirizzo radicato in valori permanenti della dignità della persona e della vocazione cristiana nonché del bene della società, al di sopra pertanto delle variazioni troppo circoscritte nel tempo.

Una prima indicazione dell'orientamento conciliare la si trova nel seguente passo: « La famiglia cristiana (...) renderà manifesta a tutti la viva presenza del Salvatore nel mondo e la genuina natura della Chiesa, sia con l'amore, la fecondità generosa, l'unità e la fedeltà degli sposi, sia con l'amorevole cooperazione di tutti i suoi membri » (GS, n. 48 in fine). La fecondità coniugale viene qualificata come generosa, perché contribuisca a rendere manifesta la viva presenza di Cristo nel mondo e la genuina natura della Chiesa. Infatti Dio ha voluto chiamare molti figli a partecipare della propria intimità, rendendoli felici per sempre. La via da Lui scelta è stata quella della generosa donazione sacrificale di Cristo; e dal costato aperto del Signore sulla croce è stata formata la Chiesa, sua sposa. La donazione sponsale di Cristo che

[11] Cfr. D. Tettamanzi, *Procreazione responsabile*, *op. cit.*, p. 546.

si spande nella Chiesa ha una fecondità inesauribile; e perché la fecondità coniugale possa manifestarla, occorre che sia generosa.

L'indicazione più chiara si trova nel n. 50, dopo la formulazione della succitata norma circa il giudizio di coscienza e la necessità che esso sia conforme alla legge divina: « I coniugi cristiani, confidando nella divina Provvidenza e coltivando lo spirito di sacrificio, glorificano il Creatore e tendono alla perfezione in Cristo quando adempiono alla loro funzione di procreare, con generosa, umana e cristiana responsabilità. Tra i coniugi che in tal modo soddisfano alla missione loro affidata da Dio, sono da ricordare in modo particolare quelli che, con decisione prudente e di comune accordo, accettano con grande animo anche un più gran numero di figli da educare convenientemente » (GS, n. 50b).

L'orientamento verso la generosità è palese e appare ancor più evidente dalle successive stesure del testo. Nel primo schema presentato ai Padri conciliari veniva qualificata come piena e conscia la responsabilità con cui gli sposi devono adempiere alla loro funzione procreativa [12]. Questi due aggettivi furono sostituiti, nel secondo schema, dai tre (generosa, umana e cristiana) che figurano nel testo finale, poiché, come spiegava la corrispondente relazione, la responsabilità deve essere guidata da uno spirito generoso [13]. Inoltre il testo fu redatto di proposito in modo da rendere chiaro che tutti gli sposi cristiani, nel compiere la loro funzione procreativa, devono confidare nella divina Provvidenza e coltivare lo spirito di sacrificio [14]. Vengono poste così le basi su cui fondare la generosità che deve qualificare il giudizio di

[12] « (...) vere Deum Creatorem glorificare et seipsos in Christo perficere, si munus procreandi implere satagunt cum plena et conscia responsabilitate secundum Dei dona verique amoris normam »: *Acta Synodalia*, vol. III, pars V, p. 132.

[13] « Loco: "*cum plena et conscia* responsabilitate", dicitur: "*generosa, humana et christiana...*", quia "responsabilitas" spiritu generoso dirigi debet »: *Acta Synodalia*, vol. IV, pars I, p. 539.

[14] Così veniva spiegato dalla Relazione: « Proponitur ut incisa: *divinae Providentiae confidentes*, quae in textu recepto ad solos coniuges, prolem numerosiorem habentes, sese refert, ad omnes coniuges fideles extendatur, quia de omnibus valet (E/5430, E/5815), et ut additio fiat *de spiritu sacrificii* (cum referentia ad 1Cor. 7,5) »: *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VI, p. 488.

coscienza dei coniugi: queste basi sono la fiducia nella divina Provvidenza e lo spirito di sacrificio.

Per quanto riguarda il modo di valutare i beni da prendere in considerazione — il bene personale della coppia e quello dei figli nei loro diversi aspetti, e anche quello della società temporale e della Chiesa — il Concilio fornisce una preziosa indicazione: « Sia chiaro a tutti che la vita dell'uomo e il compito di trasmetterla non sono limitati solo a questo tempo e non si possono commisurare e capire in questo mondo soltanto, ma riguardano sempre il destino eterno degli uomini » (GS, n. 51d). Questo destino dà una nuova dimensione alla vita umana, che non va mai commisurata solo in rapporto al suo evolversi terreno. La valutazione dei beni da considerare riguardo al numero dei figli deve tener conto in misura determinante di questa dimensione di eternità dell'esistenza umana. Proprio per questo i genitori cristiani accolgono la presenza in famiglia di un figlio handicappato non come un peso insopportabile privo di senso, bensì come un vero bene, un dono di Dio, poiché quel figlio è chiamato da Dio a raggiungere la vita eterna e a fruire, per tutta l'eternità, dell'unione con la Trinità Beatissima e della società dei santi.

L'orientamento di generosità dato dal Concilio per quanto riguarda il compito di trasmettere la vita umana non implica in alcun modo un'ingenua semplificazione della realtà. La *Gaudium et spes* riconosce chiaramente che spesso vi sono delle circostanze in cui il numero dei figli non può essere accresciuto: « Il Concilio sa che spesso i coniugi, nel dare un ordine armonico alla vita coniugale, sono ostacolati da alcune condizioni della vita di oggi, e possono trovare circostanze nelle quali non si può aumentare, almeno per un certo tempo, il numero dei figli » (GS, n. 51a). Non si chiudono gli occhi davanti alla realtà, alle volte dura e penosa, ma questa va presentata così com'è, vale a dire come privazione sofferta di un bene, non ideale generalizzato da proporre alla stragrande maggioranza delle coppie.

Per decidere di evitare temporaneamente o anche a tempo indeterminato una nuova nascita, vi devono essere delle ragioni serie proporzionate ai beni che sono in gioco: coopera-

zione con Dio creatore, destino eterno dell'uomo, bene della famiglia, della Chiesa e della società umana. A queste ragioni gravi fa anche riferimento l'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI: « In rapporto alle condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali, la paternità responsabile si esercita sia con la deliberazione ponderata e generosa di far crescere una famiglia numerosa, sia con la decisione, presa per gravi motivi e nel rispetto della legge morale, di evitare temporaneamente od anche a tempo indeterminato, una nuova nascita » (HV, n. 10).

L'elenco delle condizioni da tener presenti per valutare se vi siano delle gravi ragioni che sconsigliano una nuova nascita, temporaneamente o anche a tempo indeterminato, risulta praticamente completo in questo passo della *Humanae vitae*. Le condizioni fisiche interessano la salute dei genitori, specie della madre, la cui vita può trovarsi in grave pericolo qualora vi sia una nuova maternità, con il conseguente detrimento della cura ed educazione dei figli già nati. Le condizioni economiche riguardano soprattutto il grado di disponibilità dei beni materiali per far fronte ai veri bisogni familiari (non a quelli apparenti). Alle condizioni psicologiche appartengono, ad esempio, l'armonia della coppia e la capacità educativa; e a quelle sociali, il sostegno che la famiglia riceve dalla società e le risorse che sono disponibili.

15.1.4 Il compito di trasmettere la vita umana e il dovere di favorire l'amore coniugale

Tra i beni da valutare da parte dei coniugi per decidere sulla propria condotta per quanto concerne l'uso del matrimonio si trova certo il bene dei figli, ma anche quello degli stessi coniugi, in modo particolare il loro amore reciproco. A questo riguardo acquista notevole rilievo la conseguenza che il Concilio trae, dopo aver enunciato che l'amore coniugale e il matrimonio sono ordinati alla procreazione ed all'educazione della prole, e averne presentato la base biblica: « Di conseguenza la vera cura (*cultus*) dell'amore coniugale e tutta la struttura della vita familiare che ne nasce, senza posporre

gli altri fini del matrimonio, a questo tendono che i coniugi, con fortezza di animo, siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia » (GS, n. 50a).

L'apertura alla paternità — e alla maternità — garantisce che l'amore coniugale sia davvero favorito. Questa paternità, secondo il Concilio, in quanto responsabile, è generosa. Perciò, qualora manchino ragioni proporzionalmente gravi per evitare una nuova nascita, non viene favorito il vero amore coniugale se si cerca di evitare un concepimento. Ovviamente ciò è vero se i mezzi messi in atto sono contrari alla legge di Dio, ma anche il semplice astenersi, senza motivi seri, per un certo tempo dall'uso del matrimonio non contribuisce a coltivare l'amore coniugale, il quale viene privato in questo modo dall'espressione propria della donazione totale che ne è caratteristica. Infatti, come insegna la *Gaudium et spes*: « Questo amore è espresso e reso perfetto in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio; ne consegue che gli atti coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità sono onorevoli e degni, e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano » (GS, n. 49b). Perciò, in mancanza di ragioni gravi, anche l'uso del matrimonio limitato ai soli giorni infecondi della donna non favorisce l'amore coniugale, ma lo danneggia, ponendolo al servizio dell'egoismo.

Tutto ciò non significa che l'amore coniugale non trovi modo di esprimersi e di essere favorito all'infuori degli atti di unione sessuale; significa però che l'esclusione di questi atti, se non è dettata da ragioni proporzionalmente gravi, danneggia l'amore, in quanto mira a farne un dono limitato, escludendo la potenziale paternità o maternità, piuttosto che un dono totale [15].

Se invece vi sono davvero delle ragioni proporzionalmente gravi che sconsigliano una nuova nascita, allora la volontà di generare si inscrive in questo contesto e la crescita dell'amore coniugale non la presuppone, ma si scontra con delle difficoltà oggettive. Gli sposi si confrontano in questo ca-

[15] Il tema sarà approfondito più avanti: cfr. 15.5.

so con una delle situazioni difficili della vita. Il Concilio non ignora tale realtà e, dopo aver affermato che vi possono essere delle « circostanze nelle quali non si può aumentare, almeno per un certo tempo, il numero dei figli », continua indicando il grave problema che ne scaturisce: « (...) e non senza difficoltà si può conservare la pratica dell'amore fedele e la piena familiarità di vita. Laddove, infatti, è interrotta la intimità della vita coniugale non è raro che la fedeltà sia messa in pericolo e possa venir compromessa la prole: allora, infatti, corrono pericolo l'educazione dei figli e il coraggio di accettarne altri » (GS, n. 51a).

I coniugi si trovano di fronte a difficoltà e rischi, ma non a dilemmi insolubili. Per una giusta decisione in questi casi, il Concilio afferma anzitutto un principio generale: « La Chiesa ricorda che non può esserci contraddizione tra le leggi divine del trasmettere la vita e del dovere di favorire l'autentico amore coniugale » (GS, n. 51b).

La miglior garanzia del fatto che si favorisce l'autentico amore coniugale è quella di osservare la legge di Dio. Egli sa di amore più di noi, anzi ci ha rivelato di essere amore in se stesso: *Deus caritas est* (1Gv 4,8). La legge di Dio racchiude in sé la *lex naturae* e la sua osservanza assicura la protezione e lo sviluppo dei valori autenticamente umani; ma essa va ben oltre, perché alla natura Dio ha aggiunto la grazia, che consente di superare il principale ostacolo opposto all'autentico amore: il peccato e la radice di egoismo che esso ha piantato nel cuore umano. Dopo Cristo la legge di Dio è legge di grazia, che non solo indica la strada del vero amore, ma che dà anche la forza interiore per poterla percorrere. Perciò una decisione che si affidasse solo alle proprie forze naturali, giustamente giudicate insufficienti per compiere la legge di Dio, avrebbe tutti i presupposti per essere moralmente sbagliata.

15.2 Moralità dell'atto coniugale

15.2.1 Bontà morale dell'atto coniugale

Se la distinzione dei sessi è opera di Dio Creatore ed è sua la benedizione accordata ai nostri progenitori — « Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra" » (Gn 1,28) — non c'è dubbio che l'uso del matrimonio sia concordante con la volontà divina. Inoltre san Paolo è esplicito nel presentare l'unione sessuale come qualcosa di dovuto tra i coniugi: « Il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito (*Uxori vir debitum reddat; similiter autem et uxor viro*) (1Cor 7,3). L'ammonimento dell'Apostolo guarda ben oltre la soddisfazione di un desiderio e presenta l'unione sessuale dei coniugi come uno dei loro doveri fondamentali, fino al punto di porla su un piano di certa parità rispetto alla preghiera: « Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme » (1Cor 7,5). Pertanto la bontà morale dell'atto coniugale è fuor di dubbio; anzi esso è collocato dall'Apostolo in una luce davvero positiva, senza togliere alcun valore al celibato per il regno dei cieli, da lui asserito nello stesso contesto [16].

La bontà morale dell'atto coniugale costituisce un insegnamento esplicito del concilio Vaticano II. « Gli atti coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità (*intime et caste*) sono onorevoli e degni, e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano e arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi » (GS, n. 49b). « L'indole sessuale dell'uomo e la facoltà umana di generare sono meravigliosamente superiori a quanto avviene negli stadi inferiori della vita; perciò anche gli atti stessi, propri della vita coniugale, ordinati secondo la vera dignità umana, devono essere rispettati con grande stima » (GS, n. 51c).

[16] « Questo però vi dico per concessione, non per comando. Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo chi in un altro » (1Cor 7,6-7).

Non è difficile comprendere quanto sia ben fondato questo insegnamento. L'uso della facoltà di generare che pone le condizioni perché inizi a esistere un uomo, essere personale creato a immagine di Dio, non può che essere buono, perché la sua finalità oggettiva è la persona umana, il miglior bene dell'universo. Naturalmente deve essere un uso adeguato al bene a cui è ordinato, cioè alla persona umana, che deve essere generata e accolta nel rispetto della sua dignità personale, pertanto nell'ambito della famiglia fondata sul matrimonio, oggetto appunto del nostro studio [17].

Vi è anche un'altra ragione di bene nell'unione sessuale degli sposi: per suo mezzo essi esprimono e rinsaldano il loro amore, fonte e anima della loro comunione personale. Gli atti coniugali hanno un significato di mutua donazione e servono a favorirla, a patto però che si tratti di un'unione « casta » e siano compiuti « in modo veramente umano, ordinati secondo la vera dignità umana » (GS, n. 49b). Devono presentare pertanto i connotati di un atto di virtù ed è ciò che esprime l'avverbio *caste*. Ciò significa che gli atti coniugali, posti nella luce della dignità umana che richiede che l'uomo agisca secondo virtù, perché siano moralmente buoni, devono corrispondere a determinati criteri oggettivi, come insegna lo stesso Concilio: « Perciò quando si tratta di comporre l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi, che vanno desunti dalla natura della persona e dei suoi atti e che rispettano in un contesto di vero amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana » (GS, n. 51c).

I criteri idonei a giudicare moralmente il comportamento dei coniugi nei loro rapporti intimi vanno dunque desunti dalla natura della persona e dei suoi atti [18]: *dalla natura della per-*

[17] Non rientra nel trattato del matrimonio lo studio completo dell'etica della sessualità e, pertanto, come costituisca un grave disordine morale l'uso della facoltà generativa fuori del matrimonio.

[18] Il Concilio volle con quest'affermazione eliminare ogni dubbio sul carattere oggettivo della dignità della persona; perciò afferma che i criteri sono desunti dalla natura della persona e dei suoi atti, e non solo dalla dignità della persona; cfr. A. Miralles, *Amor y matrimonio en la « Gaudium et spes »*, *art. cit.*, pp. 309-314.

sona umana, la quale, essendo creata a immagine di Dio, è dotata d'intelligenza e di volontà e ha la padronanza del proprio agire, sicché è in grado di donarsi per amore come soggetto, non come oggetto; e *dalla natura propria degli atti coniugali*, che non vanno visti riduttivamente considerando solo il loro aspetto biologico, bensì in tutta la pienezza degli aspetti spirituali, sentimentali e sensibili. Di qui la necessità di tener presente integralmente un duplice aspetto: quello della mutua donazione e quello dell'umana procreazione. A questo duplice senso che ha di per sé l'atto coniugale deve corrispondere il significato che gli sposi conferiscono ad esso nella dimensione soggettiva del loro agire [19].

15.2.2 Inscindibilità tra i significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale

Tre anni dopo la *Gaudium et spes,* l'enciclica *Humanae vitae* fa di questo duplice senso, da osservare integralmente, il punto nodale della norma con cui giudicare la moralità degli atti coniugali.

Paolo VI formula dapprima la norma morale: « Ma, richiamando gli uomini alla osservanza delle norme della legge naturale interpretata dalla Sua costante dottrina, la Chiesa insegna che qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita (*ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat*) » (HV, n. 11).

In nota rimanda all'enciclica *Casti connubii* e al discorso di Pio XII alle ostetriche (29 ottobre 1951). Dal numero della pagina che cita è chiaro che intende riferirsi al passo di quell'enciclica in cui si insegna che coloro che nell'uso del matrimonio rendono l'atto coniugale volontariamente inetto alla generazione della prole violano la legge di Dio e della natura e commettono un grave peccato [20]. Pio XII, dal can-

[19] Cfr. K. Wojtyla, *La visione antropologica della « Humanae vitae »*, *op. cit.*, pp. 136-137.

[20] « Ecclesia catholica (...) altam per os Nostrum extollit vocem atque denuo promulgat: quemlibet matrimonii usum, in quo exercendo, actus de industria ho-

to suo, in quel discorso si richiama alla *Casti connubii* e ne ripropone l'insegnamento [21].

Occorre sottolineare che il permanere di per sé destinato alla procreazione della vita umana è richiesto per ogni singolo atto di unione coniugale e non basta un orientamento d'insieme di tutta la vita coniugale verso la fecondità, perché ogni atto ha un proprio valore morale. Se l'orientamento di principio di apertura alla vita non influisce su un atto concreto, significa che esso non riceve la sua moralità da tale orientamento ma da altri fini, oltre che dal proprio oggetto morale e dalle circostanze.

Spesso ci si sofferma sull'aspetto negativo di questo precetto, che vieta la deviazione morale del singolo atto; ma si deve pure considerare che il richiamo al valore morale del singolo atto ha parimenti una forte valenza positiva, poiché fa emergere che ogniqualvolta i coniugi si uniscono in casta intimità, compiendo l'atto coniugale in modo veramente umano, diventano cooperatori dell'amore di Dio creatore e come suoi interpreti.

Dopo aver formulato la norma morale secondo cui qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere destinato alla trasmissione della vita, Paolo VI ne propone il fondamento, che si trova appunto in quel duplice senso da osservare integralmente, cioè nell'inscindibilità fra i due significati dell'atto coniu-

minum, naturali sua vitae procreandae vi destituatur, Dei et naturae legem infringere, et eos, qui tale quid commiserint, gravis noxae labe commaculari » (Dz.-Sch., n. 3717). Poche righe prima Pio XI aveva ricordato la condanna di questo peccato nella Sacra Scrittura riecheggiata da sant'Agostino: « Quare mirum non est, ipsas quoque s. Litteras testari, divinam Maiestatem summo prosequi odio hoc nefandum facinus illudque interdum morte punisse, ut memorat S. Augustinus: "Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concumbitur, ubi prolis conceptio devitatur. Quod faciebat Onam, filius Iudae, et occidit illum propter hoc Deus": (*De adulterinis coniugiis ad Pollentium*, l. II, c. 12) »: Dz.-Sch., n. 3716.

[21] « Il Nostro Predecessore Pio XI di f. m., nella sua Enciclica *Casti connubii*, del 31 dicembre 1930, proclamò di nuovo solennemente la legge fondamentale dell'atto e dei rapporti coniugali: che ogni attentato dei coniugi nel compimento dell'atto coniugale o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, attentato avente per scopo di privarlo della forza ad esso inerente e di impedire la procreazione di una nuova vita, è immorale; e che nessuna "indicazione" o necessità può mutare un'azione intrinsecamente immorale in un atto morale e lecito. Questa prescrizione è in pieno vigore oggi come ieri, e tale sarà anche domani e sempre, perché non è un semplice precetto di diritto umano, ma l'espressione di una legge naturale e divina »: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 255.

gale: « Tale dottrina, più volte esposta dal Magistero, è fondata sulla connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo » (HV, n. 12)[22].

In seguito ne fornisce la giustificazione: « Infatti, per la sua intima struttura, l'atto coniugale, mentre unisce profondamente gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi iscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna. Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore e il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità » (n. 12).

Paolo VI ricorre alla natura dell'atto coniugale in connessione con la natura della persona per desumerne la moralità, proprio come aveva indicato *Gaudium et spes*, n. 51c. Questo modo di procedere è ben lontano da biologismo o fisicismo, come se i coniugi dovessero sottomettersi, nei loro rapporti sessuali, a un finalismo riproduttivo simile a quello in vigore nel mondo animale. Paolo VI, al contrario, parla di « significato », di « senso » dell'atto coniugale. Infatti l'analisi morale dell'azione non può fermarsi al livello della struttura biologica e dei risultati che se ne ottengono; occorre anche tener conto dell'influenza dell'atto sulla persona, espressa da un significato dell'atto, che la persona è in grado di comprendere[23].

L'atto coniugale ha in se stesso un significato unitivo specifico, ben diverso da altri atti corporali che possono intervenire nei rapporti umani tra uomo e donna. Uno sguardo può indicare interesse e volontà di approfondire una conoscenza; esso può dar luogo all'inizio di un colloquio, ma di per sé conserva un significato assai generico. « Un bacio (...) dice qualcosa di assai più impegnativo di uno sguardo: ha, almeno in alcune sue varianti (...), un esplicito significato sessuale e indica una iniziale intenzione di condividere con l'al-

[22] Cfr. B. Honings, *Il principio di inscindibilità. Un segno per due significati*, in « Lateranum », 44 (1978), pp. 177-188.

[23] Cfr. R. Buttiglione, « *Humanae vitae* » *e fede cristiana*, in « Anthropotes », 6 (1990), pp. 243-252.

tro la propria intimità personale »[24]. L'atto di unione sessuale significa il dono integrale della propria persona caratteristico dell'amore coniugale.

È ciò che insegna Giovanni Paolo II: « La sessualità, mediante la quale l'uomo e la donna si donano l'uno all'altra con gli atti propri ed esclusivi degli sposi, non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'intimo nucleo della persona umana come tale. Essa si realizza in modo veramente umano, solo se è parte integrale dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte. La donazione fisica totale sarebbe menzogna, se non fosse segno e frutto della donazione personale totale » (FC, n. 11).

Il significato procreativo appartiene alla struttura intima dell'atto coniugale. Ciò non significa che ogni atto di unione sessuale sia fecondo, il che ovviamente non accade. Esso esprime però la potenziale paternità e maternità dei due; anzi vi si trova un richiamo all'origine della propria vita, al fatto di essere stati concepiti in un'unione simile, come archetipo di quella che ora si realizza. L'esclusione del significato procreativo priva l'atto sessuale di una sua dimensione essenziale; lo si vuole diverso da quello che ha dato origine alla propria vita; si rifiuta la potenziale paternità/maternità propria e dell'altro coniuge.

A questo punto appare più chiara l'inscindibilità tra i due significati, quello unitivo e quello procreativo. « Nella sua realtà più profonda, l'amore è essenzialmente dono e l'amore coniugale, mentre conduce gli sposi alla reciproca "conoscenza" che li fa "una carne sola" (cfr. Gn 2,24), non si esaurisce all'interno della coppia, poiché li rende capaci della massima donazione possibile, per la quale diventano cooperatori con Dio per il dono della vita a una nuova persona. Così i coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente dell'unità coniugale e sintesi viva e indissociabile del loro essere padre e madre » (FC, n. 14).

[24] *Ibid.*, p. 248.

Al contrario, l'esclusione della potenziale paternità e maternità impedisce che l'atto sessuale possa esprimere l'amore coniugale con la sua totalità caratteristica; non si vuole bene all'altro coniuge con tutte le sue dimensioni e potenzialità, come anche la donazione di se stesso/a resta pure parziale: « Non voglio che tu sia padre né io madre di un figlio — non voglio che tu sia madre né io padre di un figlio ». Dell'altro coniuge interessano solo aspetti parziali. Parimenti l'esclusione del significato unitivo falsa il significato procreativo, poiché allora la nuova vita che potrebbe essere concepita non la desidera come vita davvero umana, che richiede di essere frutto dell'amore e di essere accolta con amore. La conclusione è chiara: l'esclusione di uno dei due significati inerenti all'atto coniugale svuota anche l'altro significato.

L'inscindibilità tra i due significati dell'atto coniugale riceve anche luce dal disegno provvidente di Dio sul matrimonio [25]. Come spiega Paolo VI nell'enciclica *Humanae vitae*: « Il matrimonio (...) è stato sapientemente e provvidenzialmente istituito da Dio per realizzare nell'umanità il suo disegno d'amore » (HV, n. 8). Di qui la conseguenza [26]: « Per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, gli sposi tendono alla comunione delle loro persone, con la quale si perfezionano a vicenda, per collaborare con Dio alla generazione e alla educazione di nuove vite » (HV, n. 8). Ciò significa che la comunione, frutto dell'amore coniugale mediante il quale gli sposi si arricchiscono vicendevolmente, ha uno scopo ben preciso: collaborare con Dio creatore della vita umana; ciò per realizzare un disegno divino di amore, di amore verso gli sposi e di amore verso le nuove creature. « Usufruire del dono dell'amore coniugale rispettando le leggi del processo generativo, significa rico-

[25] Le ragioni finora considerate per dimostrare tale inscindibilità di significati sono di ordine etico razionale, come anche corrispondenti a delle norme morali di legge naturale. Occorre però non rimanere a questo livello e procedere anche a una lettura teologica della dottrina della *Humanae vitae*; cfr. A. Miralles, *Chiavi teologiche di lettura dei significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale*, in « *Humanae vitae* »: *20 anni dopo*, Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 9-12 novembre 1988), Ares, Milano 1989, pp. 455-469.

[26] Che di conseguenza si tratti è evidenziato dal *Quocirca* messo all'inizio della frase che segue.

noscersi non arbitri delle sorgenti della vita umana, ma piuttosto ministri del disegno stabilito dal Creatore » (HV, n. 13). Perciò il rispetto della legge divina è via sicura per curare e favorire l'amore tra i coniugi.

Se poi consideriamo l'atto di unione sessuale alla luce della sacramentalità del matrimonio, e quindi alla luce dell'esigenza di modellare l'amore coniugale secondo l'archetipo dell'amore fra Cristo e la Chiesa, l'inscindibilità dei significati unitivo e procreativo diviene un'esigenza ancor più inderogabile di tale atto, il quale deve essere espressione dell'amore coniugale. La donazione di sé fatta da Cristo per la Chiesa non sa di limiti e di riserve; essa è atto di amore, di amore fecondo, come appare proprio nell'attuazione che avviene attraverso il battesimo, in cui sono rigenerati i figli di Dio e della Chiesa. Analogamente l'amore coniugale, perché possa partecipare ed essere segno dell'amore fra Cristo e la Chiesa, dev'essere alieno a limiti e riserve, e lo stesso si deve verificare nell'atto coniugale che ne costituisce l'espressione specifica.

Ben fondata appare pertanto la sintesi dell'insegnamento della Chiesa che propone il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: « Mediante l'unione degli sposi si realizza il duplice fine del matrimonio: il bene degli stessi sposi e la trasmissione della vita. Non si possono disgiungere questi due significati o valori del matrimonio, senza alterare la vita spirituale della coppia o compromettere i beni del matrimonio e l'avvenire della famiglia » (CCC, n. 2363).

Quanto finora detto non significa che i coniugi, nel compiere l'atto coniugale, debbano — per farlo rettamente — considerare esplicitamente i significati unitivo e procreativo e l'esigenza di modellare il loro amore secondo il paradigma dell'unione tra Cristo e la Chiesa, con i necessari presupposti di fiducia nella divina Provvidenza e di spirito di sacrificio. Significa invece che l'atto coniugale deve essere compiuto in modo tale da corrispondere a una tale ricchezza di senso, che i coniugi potranno riconoscere ed è auspicabile che riconoscano quando si uniscono sessualmente. Se invece l'atto coniugale è distorto in modo tale da perdere una parte della sua significazione — in realtà la perde del tutto — allora esso è moralmente riprovevole.

Il fatto che non vi sia il proposito di generare o che non si pensi alla generazione della prole nel momento dell'atto coniugale non impedisce che l'atto si iscriva in un contesto di conformità al disegno di Dio creatore. E lo si comprende facilmente, dal momento che il concepimento e il figlio generato non costituiscono l'effetto immediato dell'atto compiuto dai coniugi — l'unione sessuale — , che ne è soltanto il presupposto necessario. Perciò la volontà di realizzare l'atto coniugale può arrestarsi a esso, senza per questo opporsi alla procreazione, perché a essa è di per sé ordinato tale atto. Al contrario l'impedimento volontario al possibile concepimento fa presente alla coscienza la possibilità della prole, ma appunto per scartarla; e la volontà non rimane passiva nei confronti della generazione, ma la esclude positivamente sopprimendo la naturale destinazione dell'atto coniugale alla procreazione [27].

15.3 Obbligo del debito coniugale

La terminologia « debito coniugale » usata per indicare l'obbligo di compiere la copula maritale su richiesta del coniuge è desunta da 1Cor 7,3: « Il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito (*Uxori vir debitum reddat; similiter autem et uxor viro*) ». La reciproca donazione che avviene nel patto coniugale implica un vicendevole trasferimento di diritti: « La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie » (1Cor 7,4). Lo stesso Apostolo parla del rifiuto della copula nei termini di privare l'altro di un suo diritto: « Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente (*Nolite fraudare — mê apostereîte — invicem, nisi forte ex consensu ad tempus*) » (1Cor 7,5).

Si tratta di un obbligo di giustizia, assunto con il patto co-

[27] Cfr. F. Gil Hellín, *El bien del matrimonio y la comunión conyugal*, in « Anthropotes », 8 (1992), p. 234.

niugale. La copula è certamente espressione dell'amore sponsale e deve essere motivata dall'amore; ciò non le toglie, però, il carattere di cosa dovuta. Anche l'amore in virtù del patto coniugale da gratuito diviene dovuto, e parimenti lo diventano determinate azioni appartenenti alla convivenza coniugale. Se non si adempie a tale obbligo ordinariamente ne derivano gravi conseguenze: il raffreddamento dell'amore reciproco, l'incontinenza dell'altro coniuge, l'infedeltà ecc.

L'obbligo di rendere il debito coniugale è grave, a patto però che la richiesta del coniuge sia ragionevole. Non è ragionevole, ad esempio, se vi è legittima separazione dei coniugi (cfr. 7.2). Non è neanche ragionevole la richiesta della copula in stato di ubriachezza. Ugualmente non si è obbligati ad acconsentire all'unione sessuale contraccettiva; anzi in linea di principio vi è l'obbligo di rifiutarsi a una simile copula [28].

15.4 Peccati contro la castità coniugale nell'uso del matrimonio

15.4.1 L'atto coniugale indebitamente imposto al coniuge

L'inscindibilità dei due significati dell'atto coniugale, quello unitivo e quello procreativo, fa sì che la distruzione di uno di essi renda l'atto moralmente negativo e impedisca la pienezza dell'altro significato. In concreto, il coito privo di significato unitivo, cioè non espressione di amore ma di altri desideri meno nobili, è un'azione immorale che offende il coniuge, strumentalizzandolo come oggetto d'uso, e priva l'eventuale prole concepita dell'accoglienza amorosa che le è dovuta per la sua dignità di persona umana [29].

Paolo VI, nell'enciclica *Humanae vitae*, dopo aver enunciato il principio morale dell'inscindibilità di quei due significati, soggiunge: « Giustamente infatti si avverte che un at-

[28] Sulla cooperazione all'atto contraccettivo, vedi sotto in 15.4.3.

[29] A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. III: *Morale speciale: le relazioni verso il prossimo*, *op. cit.*, pp. 689-690.

to coniugale imposto al coniuge senza riguardo alle sue condizioni e ai suoi legittimi desideri non è un vero atto di amore e nega pertanto un'esigenza del retto ordine morale nei rapporti tra gli sposi » (HV, n. 13).

15.4.2 La contraccezione

Se l'atto coniugale è destituito del suo significato procreativo diviene anche immorale. Abbiamo già visto come l'enciclica *Casti connubii* insegnasse che coloro che nell'uso del matrimonio rendono volontariamente l'atto coniugale inetto alla generazione della prole violano la legge di Dio e della natura e commettono un grave peccato. Nei decenni successivi fu concessa maggiore attenzione all'amore tra gli sposi, e la scoperta di nuovi farmaci rese possibili nuovi modi di evitare il concepimento nel compiere l'atto coniugale. Ci si domandò allora da parte di diversi autori se, alla luce dei nuovi dati, non fosse opportuno riconsiderare la validità assoluta della norma morale espressa dal Magistero della Chiesa, nella *Casti connubii* e in altri documenti [30]. Giovanni XXIII volle studiare a fondo la questione e istituì a questo fine una speciale commissione di esperti, poi confermata e ampliata da Paolo VI, il quale non si limitò a raccoglierne le conclusioni, ma volle studiare personalmente la questione, impegnando il suo mandato apostolico e dando un particolare carattere vincolante alla sua risposta dottrinale: « Perciò, avendo attentamente vagliato la documentazione a Noi offerta, dopo mature riflessioni e assidue preghiere, intendiamo ora, in virtù del mandato da Cristo a Noi affidato, dare la Nostra risposta a queste gravi questioni » (HV, n. 6).

Nei paragrafi precedenti è stata esaminata nella sua formulazione positiva la norma morale ribadita da Paolo VI, nell'enciclica *Humanae vitae* (cfr. 15.2.2). Egli enuncia anche negativamente la stessa norma, dichiarando immorale,

[30] Una buona sintesi del dibattito teologico che per un decennio precedette la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* e sulla preparazione di essa è offerta da L. Ciccone, *Humanae vitae. Analisi e commento*, CIC Edizioni Internazionali, Roma 1989², *op. cit.*, pp. 29-38, 50-58.

cioè intrinsecamente disonesta « ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo o come mezzo, di rendere impossibile la procreazione » (HV, n. 14). Non solo come scopo, ma anche come mezzo per un altro scopo, cioè con l'intenzione di rendere impossibile la procreazione in vista di un altro fine [31].

O in previsione dell'atto coniugale. Sono immorali pertanto l'uso di farmaci, come le pillole contraccettive a scopo di rendere impossibile la procreazione, la sistemazione di preservativi di ogni genere, compresa la spirale nell'utero, la sterilizzazione diretta, di cui l'enciclica fa menzione esplicita: « È parimenti da escludere, come il Magistero della Chiesa ha più volte dichiarato, la sterilizzazione diretta, sia perpetua che temporanea, tanto dell'uomo che della donna » (HV, n. 14).

O nel suo compimento. È il caso della copula interrotta, con eiaculazione del seme fuori della vagina.

O nello sviluppo delle sue conseguenze naturali. Cioè sono immorali i tentativi di impedire l'unione delle cellule germinali maschili con quelle femminili o l'annidamento dell'embrione nell'utero materno, attraverso lavaggi, farmaci, come la cosiddetta pillola del giorno dopo ecc. L'enciclica menziona esplicitamente « l'interruzione diretta del processo generativo già iniziato, e soprattutto l'aborto direttamente voluto e procurato, anche se per ragioni terapeutiche » (HV, n. 14).

Numerosi mezzi contraccettivi hanno effetti abortivi, per cui vanno giudicati anche in ragione di questo peccato, il cui studio morale appartiene ai trattati sulla virtù della giustizia e sul quinto comandamento.

Si proponga, come scopo o come mezzo, di rendere impossibile la procreazione. Possono essere pertanto leciti i mezzi terapeutici che indirettamente la impediscono, secondo i principi morali circa l'azione a doppio effetto. « La Chiesa, invece, non ritiene affatto illecito l'uso di mezzi terapeutici veramente necessari per curare malattie dell'organismo, anche

[31] Per un commento di HV, n. 14, cfr. L. Ciccone, *Humanae vitae. Analisi e commento*, *op. cit.*, pp. 137-149.

se ne risultasse un impedimento, pur previsto, alla procreazione, purché tale impedimento non sia, per qualsiasi motivo, direttamente voluto » (HV, n. 15).

L'insegnamento di Paolo VI non è una voce isolata: esso si colloca in piena continuità con quello di Pio XI e Pio XII, ed è stato ribadito da Giovanni Paolo II, in modo particolare nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 32, che cita esplicitamente la norma morale formulata in HV, n. 14.

L'enciclica considera e respinge due giustificazioni della trasgressione della norma morale enunciata:

1) « Né, a giustificazione degli atti coniugali resi intenzionalmente infecondi, si possono invocare, come valide ragioni, il minor male » (HV, n. 14), vale a dire, che l'atto contraccettivo servirebbe a evitare mali maggiori nei rapporti tra i coniugi, i quali, avendo ragioni valide per non generare prole, andrebbero incontro a gravi mali se dovessero astenersi dall'unione sessuale. Ovviamente, se la decisione di non avere un figlio è infondata, la pretesa giustificazione mancherebbe di ogni fondamento. Ma anche nell'ipotesi di una decisione ben fondata di non generare prole, c'è da tener presente che, « se è lecito, talvolta, tollerare un minor male morale a fine di evitare un male maggiore o di promuovere un bene più grande, non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male, affinché ne venga il bene, cioè fare oggetto di un atto positivo di volontà ciò che è intrinsecamente disordine e quindi indegno della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari o sociali » (HV, n. 14).

2) « ...o il fatto che tali atti costituirebbero un tutto con gli atti fecondi che furono posti o poi seguiranno, e quindi ne condividerebbero l'unica e identica bontà morale » (HV, n. 14). Contro questa giustificazione c'è da dire che ogni atto umano ha una propria dimensione morale, la cui negazione equivale a privarlo della sua dimensione umana, giudicandolo solo atto meccanico o istintivo, in cui la volontà non è implicata. E se l'orientamento di apertura alla vita che ha guidato gli atti fecondi non influisce sull'atto reso volutamente infecondo, ciò significa che quest'ultimo non riceve la sua moralità da tale orientamento aperto alla vita, bensì dall'in-

tenzione contraria alla trasmissione della vita. Perciò la stessa ragione valida per respingere la precedente giustificazione mantiene il suo valore contro questa seconda. Di qui che Paolo VI soggiunge: « È quindi errore pensare che un atto coniugale, reso volutamente infecondo, e perciò intrinsecamente non onesto, possa essere coonestato dall'insieme di una vita coniugale feconda » (HV, n. 14).

Paolo VI parla di « ciò che è intrinsecamente disordine », di « atto intrinsecamente non onesto ». L'atto contraccettivo si oppone direttamente al bene della trasmissione della vita umana: chi lo realizza non solo si astiene dal procreare, ma destituisce intenzionalmente la copula carnale della sua naturale destinazione procreativa, si oppone perciò a questo bene a cui è ordinata la copula. La vita umana è un gran bene e lo è anche trasmetterla in maniera degna della persona umana. In determinate circostanze può essere conveniente, e perfino doveroso, astenersi da promuovere tale bene, ma non è lecito opporsi a esso, sopprimerlo [32].

Siffatto disordine intrinseco non risulta solo dalla privazione del significato procreativo, dal momento che l'atto coniugale non resta semplicemente dimezzato nella sua significazione umana, conservando ancora un valore autentico — il suo significato unitivo — ma diviene atto completamente deforme: non c'è più significato unitivo, perché esso ha perso ogni conformità con la totalità caratteristica dell'amore coniugale. È ciò che spiega la *Familiaris consortio*: « Quando i coniugi, mediante il ricorso alla contraccezione, scindono questi due significati che Dio creatore ha inscritti nell'essere dell'uomo e della donna e nel dinamismo della loro comunione sessuale, si comportano come "arbitri" del disegno divino e "manipolano" e avviliscono la sessualità umana, e con essa la persona propria e del coniuge, alterandone il valore di donazione "totale". Così, al linguaggio nativo che esprime la reciproca donazione totale dei coniugi, la contraccezione impone un linguaggio oggettivamente contraddittò-

[32] Cfr. R. Lawler - J. M. Boyle - W. E. May, *Catholic Sexual Ethics. A summary, explanation, & Defense*, Our Sunday Visitor, Huntington, Indiana 1985, pp. 159-163.

rio, quello cioè del non donarsi all'altro in totalità: ne deriva non soltanto il positivo rifiuto all'apertura alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale » (FC, n. 32).

15.4.3 La cooperazione all'atto contraccettivo

L'atto coniugale è realizzato con l'azione congiunta dell'uomo e della donna: perciò vi sono presenti due azioni morali, corrispondenti ai due soggetti operanti. Il più delle volte esso, così come è ideato, desiderato e realizzato da entrambi, sia rettamente sia in modo disordinato, li trova concordi sotto il profilo morale: cooperano *formalmente* al medesimo bene o al medesimo male.

Può darsi invece che l'intenzionalità (ideazione e volere) differisca: in un coniuge sia contraccettiva e nell'altro no. Se prevale l'intenzione contraccettiva di uno dei due ed essa è messa in pratica, l'altro, qualora mantenga la sua intenzione retta, si trova a cooperare *materialmente* alla contraccezione. In linea di massima una tale cooperazione al male è illecita, perché permette all'altro di compiere un peccato, dal quale invece occorre farlo desistere, sia per ripulsa del peccato in se stesso sia per carità verso l'altro. Tuttavia alle volte il coniuge innocente subisce violenza fisica o morale, per cui, malgrado la sua disapprovazione, viene costretto/a cooperare nell'atto contraccettivo.

L'enciclica *Casti connubii* fa esplicito riferimento alla penosa situazione del coniuge innocente, che non è responsabile del male perpetrato. « E anche sa bene la santa Chiesa, che non di rado uno dei coniugi subisce piuttosto il peccato, anziché esserne causa, quando per ragione veramente grave, permette la perversione dell'ordine dovuto, alla quale pure non consente, e di cui quindi non è colpevole, purché memore, anche in tal caso, delle leggi della carità, non trascuri di dissuadere il coniuge dal peccato e allontanarlo da esso »[33]. Per-

[33] *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 158; Dz.-Sch., n. 3718.

ché sia lecita la cooperazione *materiale* alla contraccezione, è necessario:

1) che non si acconsenta al peccato del coniuge, manifestando la propria disapprovazione;

2) che nel proprio agire non vi sia perversione dell'ordine dovuto (ad esempio non si può in alcun modo cooperare a una copula sodomitica);

3) che vi sia causa proporzionalmente grave, ad esempio il timore fondato di violenza fisica, di adulterio del coniuge, di rottura dell'unità familiare, di continua ostilità.

La carità obbliga il coniuge innocente ad adoperarsi per allontanare l'altro coniuge dal peccato. I modi sono diversi. È sempre efficace la preghiera perseverante; i consigli e i ragionamenti spesso non sono ascoltati, ma almeno non si deve mancare di mettere in pratica tutto quanto aiuti all'armonia, alla serenità e alla pace familiare, in modo che il coniuge colpevole sia indotto a cambiare condotta.

Vi possono essere cause proporzionalmente gravi per la cooperazione materiale alla contraccezione, non però all'aborto, che sopprime il primo bene della vita umana. Perciò, ad esempio, il marito non può mai compiere l'atto coniugale con la moglie che ha nell'utero la cosiddetta spirale, che impedisce l'annidamento dell'embrione, oppure ha preso la pillola contraccettiva con effetti anche abortivi (è il caso della maggior parte dei farmaci contraccettivi).

15.4.4 La fecondazione artificiale

« Per "procreazione artificiale" o "fecondazione artificiale" si intendono qui le diverse procedure tecniche volte a ottenere un concepimento umano in maniera diversa dall'unione sessuale dell'uomo e della donna »[34]. Due procedure sono soprattutto da considerare da un punto di vista morale[35]:

[34] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum vitae* (= DV), 22 febbraio 1987, II, inizio. Questa istruzione fornisce uno studio morale sintetico e completo sulla questione.

[35] Cfr. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, vol. I: *Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1994², pp. 423-472.

1) la FIVET (fecondazione in vitro e trasferimento dell'embrione), vale a dire la tecnica volta a ottenere un concepimento umano attraverso l'incontro *in vitro* di gameti prelevati dall'uomo e dalla donna e il successivo trasferimento dell'embrione che ne risulta nell'utero femminile;

2) l'inseminazione artificiale, vale a dire la tecnica volta a ottenere un concepimento umano attraverso il trasferimento nelle vie genitali della donna dello sperma precedentemente raccolto dall'uomo.

Se la fecondazione artificiale avviene con gameti di marito e moglie, si dice che essa è *omologa*. Al contrario la fecondazione è *eterologa* se almeno uno dei gameti proviene da un donatore diverso dai due sposi uniti in matrimonio.

Oltre alla fecondazione artificiale, c'è inoltre da considerare la cosiddetta « maternità sostitutiva », che avviene quando una donna porta in gestazione un embrione impiantato nel suo utero, con l'impegno di consegnare il bambino una volta nato a chi ha commissionato o pattuito tale gestazione. L'embrione può essere ottenuto con il concorso del proprio ovocito fecondato artificialmente con lo sperma di un uomo diverso da quello di suo marito, oppure mediante la fecondazione artificiale dell'ovocito di un'altra donna.

In realtà non si tratta solo di giudicare moralmente la fecondazione artificiale: infatti, nella fecondazione *in vitro* non si preleva un unico ovocito, ma diversi, che sono fecondati e coltivati per alcuni giorni, per poi sceglierne e trasferirne quello che dà più garanzie di positivo sviluppo, scartando gli altri che sono distrutti o congelati. Accade perciò che si attenta contro l'integrità e la vita di molti embrioni, il che costituisce un peccato ancor più grave di quello della fecondazione artificiale. Inoltre, per ottenere lo sperma maschile frequentemente si ricorre alla masturbazione, che è in se stessa un peccato grave. Tuttavia ora dobbiamo analizzare la fecondazione artificiale in se stessa sotto il profilo morale, astrazion fatta da tali abusi connessi il cui studio appartiene ad altri trattati teologici, considerando quindi l'ipotesi che non si agisca in detrimento dell'integrità e della vita di embrio-

ni [36] e non si ottenga lo sperma maschile attraverso mezzi illeciti.

La fecondazione è un effetto naturale di un atto umano realizzato congiuntamente dall'uomo e dalla donna e del quale entrambi sono responsabili: esso ha perciò una propria moralità. L'intervento del medico — anzi, dell'équipe medica — che nella fecondazione artificiale si sostituisce alla coppia è ben diverso, sotto il profilo morale, dagli altri interventi sostitutivi di funzioni fisiologiche che per loro natura sono sottratte alla libertà e alla responsabilità del soggetto. Si pensi, ad esempio, alla dialisi renale che viene compiuta artificialmente al di fuori dell'organismo incapace di realizzare tale funzione fisiologica; interventi di questo genere non pongono problemi morali come quello della fecondazione artificiale, in cui sono chiamati in causa la responsabilità dei coniugi, la struttura stessa della vita coniugale nonché il destino della persona che è chiamata a nascere [37].

Per quanto riguarda la fecondazione artificiale eterologa, essa è sempre gravemente illecita, con qualunque procedura essa venga realizzata [38]. La *Donum vitae* ne spiega le ragioni. Dal punto di vista dei coniugi, « il legame esistente tra i coniugi attribuisce agli sposi, in maniera oggettiva e inalie-

[36] È un'ipotesi assai teorica, perché, visti i costi di ogni intervento, la logica della tecnica impone di assicurare un'alta percentuale di successo, donde il prelievo e fecondazione di diversi ovuli. Infatti la ricerca medica, che esige cospicui finanziamenti, non procede sulla linea della fecondazione di un unico ovocito del trasferimento di un solo embrione, bensì su quella della stimolazione del ciclo ovulatorio, per poter fecondare contemporaneamente 5 e più ovuli e trasferire poi 3-4 embrioni nell'utero materno; il soprannumero di embrioni che non sopravvivranno è perciò un fatto abituale; cfr. R. López Mondéjar, *La fecundación « in vitro » según la Instrucción « Donum vitae ». Presupuestos médicos y filosóficos de un juicio ético* (diss.), Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1993, pp. 40-42. A ogni modo la sperimentazione della FIVET, realizzata senza stimolazione del ciclo ovulatorio e pertanto senza embrioni in soprannumero, non si è fermata; cfr. C. Compagnoli - C. Peris, *Las técnicas de reproducción artificial: aspectos médicos*, in A. Polaino-Lorente (a cura di), *Manual de bioética general*, Rialp, Madrid 1993, p. 212.

[37] Cfr. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, vol. I: *Fondamenti ed etica biomedica*, *op. cit.*, pp. 423-425.

[38] « È moralmente illecita la fecondazione di una donna con lo sperma di un donatore diverso da suo marito e la fecondazione con lo sperma del marito di un ovulo che non proviene dalla sua sposa. Inoltre la fecondazione artificiale di una donna non sposata, nubile o vedova, chiunque sia il donatore, non può essere moralmente giustificata » (DV, II, 2).

nabile, il diritto esclusivo a diventare padre e madre soltanto l'uno attraverso l'altro » (DV, II, 2). Il figlio infatti deve essere frutto della reciproca donazione dei genitori, espressione del loro amore. Dal punto di vista del figlio, è esigenza della sua dignità essere generato all'interno del matrimonio: « Il figlio ha diritto a essere concepito, portato in grembo, messo al mondo ed educato nel matrimonio: è attraverso il riferimento sicuro e riconosciuto ai propri genitori che egli può scoprire la propria identità e maturare la propria formazione umana » (DV, II, 1).

Per le medesime ragioni è moralmente illecita la maternità sostitutiva: essa « è contraria, infatti, all'unità del matrimonio e alla dignità della procreazione della persona umana » (DV, II, 3).

Il diritto a essere generato nel matrimonio non significa assolutamente che, qualora il figlio nasca da una procreazione artificiale eterologa, debba essere trattato con minor riguardo. Accade lo stesso che con i figli nati da unioni adulterine o non matrimoniali: essi hanno in pieno la dignità di persone umane, che deve essere da tutti riconosciuta.

Per quanto riguarda la fecondazione artificiale omologa, è necessario considerare in primo luogo quella ottenuta con il ricorso alla FIVET. Così come l'inscindibilità tra i significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale rende gravemente illecita la contraccezione, parimenti rende illecito il ricorso alla FIVET. « Nella FIVET omologa, perciò, pur considerata nel contesto dei rapporti coniugali di fatto esistenti, la generazione della persona umana è oggettivamente privata della sua perfezione propria: quella di essere, cioè, il termine e il frutto di un atto coniugale in cui gli sposi possono farsi "cooperatori con Dio per il dono della vita a una nuova persona" (FC, n. 14) » (DV, II, 5).

Con la FIVET, pur omologa, la fecondazione artificiale assume le caratteristiche della produzione di oggetti, non quella della procreazione umana. « La FIVET omologa è attuata al di fuori del corpo dei coniugi mediante gesti di terze persone la cui competenza e attività tecnica determinano il successo dell'intervento; essa affida la vita e l'identità dell'embrione al potere dei medici e dei biologi e instaura un domi-

nio della tecnica sull'origine e sul destino della persona umana. Una siffatta relazione di dominio è di per sé contraria alla dignità e all'uguaglianza che dev'essere comune a genitori e figli » (DV, II, 5). È infatti molto significativo che nella pratica la FIVET sia finora collegata all'eliminazione volontaria, mediante selezione e scarto, di embrioni umani, con gesto simile a quello normalmente praticato nella produzione di oggetti.

Per quanto riguarda l'inseminazione artificiale omologa all'interno del matrimonio, se è sostitutiva dell'atto coniugale è moralmente illecita in ragione della dissociazione volontariamente operata tra i significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale [39]. In questo caso il figlio non è il frutto dell'atto coniugale, espressione della donazione totale tra gli sposi.

Il desiderio degli sposi di avere un figlio è naturale e buono, ma non per questo risulta giustificato qualunque mezzo. « Il matrimonio non conferisce agli sposi il diritto ad avere un figlio, ma soltanto il diritto a porre quegli atti naturali che di per sé sono ordinati alla procreazione. Un vero e proprio diritto al figlio sarebbe contrario alla sua dignità e alla sua natura. Il figlio non è un qualche cosa di dovuto e non può essere considerato come oggetto di proprietà; è piuttosto un dono, "il più grande" (GS, n. 50) e il più gratuito del matrimonio, ed è testimonianza vivente della donazione reciproca dei suoi genitori » (DV, II, 8).

La *Donum vitae* chiarisce quando l'inseminazione artificiale omologa può essere moralmente lecita: è « il caso in cui il mezzo tecnico risulti non sostitutivo dell'atto coniugale, ma si configuri come una facilitazione e un aiuto affinché esso raggiunga il suo scopo naturale » (DV, II, 6). Con questo principio si possono valutare moralmente i diversi procedimenti, sui quali vi è una notevole sperimentazione in questi anni; tuttavia il Magistero non ha fornito per ora un giudizio più specifico in materia.

[39] « L'inseminazione artificiale sostitutiva dell'atto coniugale è proibita in ragione della dissociazione volontariamente operata tra i due significati dell'atto coniugale » (DV, II, 6).

15.5 Moralità dell'uso del matrimonio nei soli periodi infecondi della donna

Se il giudizio del Magistero sui mezzi artificiali per escludere la fecondità del singolo atto coniugale è negativo senza eccezioni, non accade lo stesso per quanto riguarda l'uso del matrimonio limitatamente ai soli periodi infecondi della donna. L'enciclica *Humanae vitae* è molto chiara al riguardo: « Se dunque per distanziare le nascite esistono seri motivi, derivanti o dalle condizioni fisiche o psicologiche dei coniugi, o da circostanze esteriori, la Chiesa insegna essere allora lecito tener conto dei ritmi naturali immanenti alle funzioni generative per l'uso del matrimonio nei soli periodi infecondi e così regolare la natalità senza offendere i principi morali che abbiamo ora ricordati » (HV, n. 16).

Paolo VI pone come prima condizione che esistano seri motivi per distanziare le nascite. Già Pio XII aveva insistito sulla necessità di ragioni gravi per l'osservanza dei tempi infecondi nei rapporti intimi coniugali [40].

Qualora esistano tali motivi moralmente giusti, la distinzione tra il ricorso ai ritmi naturali di infecondità femminile e il ricorso a mezzi artificiali per escludere la fecondità è assai radicale: « Nel primo caso i coniugi usufruiscono legittimamente di una disposizione naturale; nell'altro caso essi impediscono lo svolgimento dei processi naturali » (HV, n. 16).

Il rispetto dei processi naturali può non essere richiesto in altri campi, perché l'agire sia moralmente legittimo. Vi sono, infatti, manipolazioni della natura che di per sé non costituiscono un disordine morale; ma nel caso delle facoltà ge-

[40] « Da quella prestazione positiva obbligatoria [provvedere alla generazione di nuove vite umane] possono esimere, anche per lungo tempo, anzi per l'intera durata del matrimonio, seri motivi, come quelli che si hanno non di rado nella cosiddetta "indicazione" medica, eugenica, economica e sociale. Da ciò consegue che l'osservanza dei tempi infecondi può essere *lecita* sotto l'aspetto morale e nelle condizioni menzionate è realmente tale. Se però non vi sono, secondo un giudizio ragionevole ed equo, simili gravi ragioni personali o derivanti dalle circostanze esteriori, la volontà di evitare abitualmente la fecondità della loro unione, pur continuando a soddisfare pienamente la loro sensualità, non può derivare che da un falso apprezzamento della vita e da motivi estranei alle rette norme etiche »: Pio XII, *Allocuzione alle ostetriche*, 29 ottobre 1951: *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 260.

nerative il loro uso rientra immediatamente nel disegno di Dio sulla trasmissione della vita umana, in quanto essa è umana. Perciò l'*Humanae vitae* riconduce il rispetto dei processi naturali al disegno di Dio Creatore: « Usufruire invece del dono dell'amore coniugale rispettando le leggi del processo generativo significa riconoscersi non arbitri delle sorgenti della vita umana, ma piuttosto ministri del disegno stabilito dal Creatore. Infatti, come sul suo corpo in generale l'uomo non ha un dominio illimitato, così non lo ha, con particolare ragione, sulle sue facoltà generative in quanto tali, a motivo della loro ordinazione intrinseca a suscitare la vita, di cui Dio è principio » (HV, n. 13).

I coniugi, limitando l'uso del matrimonio ai soli periodi infecondi della donna, agiscono nel modo consentito dalla legge morale, non infrangono l'ordine stabilito da Dio. Nessuno degli atti che realizzano toglie a un processo in atto il bene che qui e ora contiene o può contenere[41]; proprio il contrario di quanto accade col ricorso ai mezzi artificiali che mirano direttamente a destituire l'atto coniugale della sua potenzialità generativa.

La scelta dei ritmi naturali, oltre a rispettare il disegno stabilito dal Creatore, rispetta anche il senso di donazione totale tra gli sposi, che l'atto coniugale deve avere[42]. Avere o non avere rapporti matrimoniali appartiene alla libera decisione dei coniugi; ma, se li attuano, devono essere espressione del loro amore, che è inscindibilmente unitivo e procreativo. Il fatto di sapere in anticipo che non vi potrà essere un concepimento, dal momento che la donna in quel momento non è fertile, non toglie all'atto coniugale il suo senso pro-

[41] Cfr. A. Rodríguez Luño, *Differenza morale ed antropologica fra la contraccezione e la continenza periodica*, in *La procreazione responsabile: fondamenti filosofici, scientifici, teologici*, Centro Studi e Ricerche sulla Regolazione Naturale della Fertilità, Università Cattolica del S. Cuore - Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Roma s.d., pp. 115-116.

[42] « Quando invece i coniugi, mediante il ricorso ai periodi di infecondità, rispettano la connessione inscindibile dei significati unitivo e procreativo della sessualità umana, si comportano come "ministri" del disegno di Dio e "usufruiscono" della sessualità secondo l'originario dinamismo della donazione "totale", senza manipolazioni e alterazioni » (FC, n. 32).

creativo, che non gli deriva dal risultato raggiunto. Quel significato è nativo all'atto, e perché ne sia privato occorre una manipolazione artificiale, che lo distorce, chiudendolo alla trasmissione della vita.

Se invece la decisione di impedire una nuova nascita non è moralmente motivata, allora il ricorso ai ritmi naturali di infecondità femminile diventa una via anticoncettiva; gli sposi anziché cooperatori dell'amore di Dio creatore e salvatore si contrappongono al volere di Dio e il loro agire non favorisce il perfezionamento del loro amore, ma lo danneggia [43]. Diventa una via anticoncettiva nell'intenzione, la quale però, tradotta in pratica, non dà luogo ad atti contraccettivi, ma si astiene dal realizzare atti che possano condurre al concepimento di una nuova vita: non destituisce alcun processo della sua naturale efficacia generativa. Vi è pertanto un'oggettiva differenza rispetto alla contraccezione, perché sono due cose diverse privare un atto delle sue potenzialità e il non realizzarlo [44]. Il disordine morale del ricorso immotivato ai ritmi di non fecondità femminile consiste nell'aver deciso negativamente circa i figli da generare in maniera non corrispondente alla missione dei coniugi, la quale li chiama ad essere cooperatori dell'amore di Dio creatore e farsi suoi interpreti; non consiste quindi nel realizzare un atto distorto destituendo intenzionalmente la copula carnale della sua naturale destinazione procreativa e opponendosi perciò a questo bene a cui è ordinata, perché infatti tale atto non è realizzato. Vi è la differenza tra il realizzare positivamente il male e l'astenersi dal compiere il bene dovuto: anche questo è un male morale, ma diverso dall'altro sotto il profilo dell'oggetto morale. Giovanni Paolo II, commentando la dottrina dell'*Humanae vitae*, insegna di conseguenza: « L'usufruire dei "periodi infecondi" nella convivenza coniugale può diventare sorgente di abusi, se i coniugi cercano in tal modo di eludere senza giuste ragioni la procreazione, abbassando-

[43] Cfr. 15.1.

[44] Cfr. R. Lawler - J. M. Boyle - W. E. May, *Catholic Sexual Ethics. A summary, explanation, & Defense*, *op. cit.*, pp. 168-169, 260 nota 65.

la sotto il livello moralmente giusto delle nascite nella loro famiglia »[45].

Per comprendere ancora meglio la profonda differenza tra contraccezione e ricorso ai ritmi naturali d'infecondità femminile, giova molto considerare che la contraccezione ha di per sé un senso negativo d'impedimento della fecondità indipendentemente da altre motivazioni; invece l'attenzione ai ritmi naturali di fertilità di per sé è ambivalente: può servire sia per distanziare le nascite sia per dar luogo con maggior probabilità a un concepimento. L'atto coniugale in sé, senza impedimenti volontari alla fecondità, non è distorto dal fatto che avvenga in un periodo di non fertilità. La distorsione potrà risultare solo dall'intenzione disordinata di usare del matrimonio limitatamente a quel tempo, senza ragioni proporzionalmente gravi.

Perciò occorre sempre tener conto in primo luogo della dimensione morale del ricorso ai ritmi naturali d'infecondità, che non è mai un problema di semplice uso di metodi efficaci, bensì di condotta in conformità col volere di Dio riguardo agli sposi e alla loro convivenza coniugale. Quando i coniugi decidono in coscienza davanti a Dio di non avere più figli per un certo tempo, oppure per un tempo indeterminato, se la loro intenzione è davvero retta, significa che stanno tentando di rendersi interpreti della volontà di Dio, che sembra desiderare una nuova vita. Rimane sempre un margine d'incertezza se quella sia la volontà di Dio, ma ciò che viene chiesto loro è che intendano conformarsi a essa nella misura in cui la conoscono. L'intenzione di conformare la propria condotta alla volontà di Dio si dimostra autentica sia dal fatto di non ricorrere a pratiche contraccettive — certamente immorali — sia dalla disposizione sincera ad accettare l'eventuale concepimento non cercato, per cui il figlio allora concepito non è solo accolto, ma davvero voluto e stimato quale dono inatteso ricevuto da Dio.

Chi invece è spinto dal desiderio di ottenere la sicurezza matematica che non avverrà un concepimento, dimostra con ciò di porre la propria decisione di non avere prole al di so-

[45] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, *op. cit.*, p. 474.

pra dell'eventuale volontà di Dio di inviare loro un figlio. Ed è questo desiderio di far prevalere comunque la propria decisione su ogni eventualità a guidare spesso la scelta delle pratiche contraccettive, in modo da rifiutare di adeguarsi ai ritmi naturali di infecondità, poiché li si considera non sufficientemente sicuri.

Ciò che risulta determinante è la disposizione a conformarsi alla volontà di Dio, rendendosene interpreti, e a considerare i figli come dono di Dio; diversamente il figlio non sarebbe voluto come dono inatteso, ma semplicemente accettato, e nei suoi confronti non vi sarebbe un atteggiamento di incondizionata affermazione quale un bene da volere per se stesso — « è un gran bene che tu esista » — bensì un'affermazione condizionata e relativa — « non ti volevamo, ma accettiamo che tu esista » — che non è una degna accoglienza della persona umana nella sua dignità di persona, creata cioè a immagine di Dio. Se il figlio venisse a conoscere la reale volontà dei genitori nei suoi confronti, risulterebbe profondamente ferito nel suo intimo.

La questione a cui gli sposi devono dare risposta è in fin dei conti quella di agire secondo virtù. Perciò la *Gaudium et spes*, dopo aver affermato che « il carattere morale del comportamento (...) va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona umana e dei suoi atti e che rispettano in un contesto di vero amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana », aggiunge: « E tutto ciò non sarà possibile se non venga coltivata con sincero animo la virtù della castità coniugale » (GS, n. 51c).

Bibliografia

Angelini G., *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991; Ciccone L., *Per una cultura della vita a partire dalla famiglia. Responsabilità generosa nel dono della vita*, Ldc, Torino-Leumann 1988; Ciccone L., *Humanae vitae. Analisi e commento*, CIC Edizioni Internazionali, Roma 1989 [2]; Fernández A., *Teología Moral*, vol. II: *Mo-*

ral de la persona y de la familia, Aldecoa, Burgos 1993; Hellín F. Gil, *Fundamento moral del acto conyugal: aspectos unitivo y procreativo*, in « Anthropotes », 2 (1986), pp. 131-163; Hellín F. Gil, *El bien del matrimonio y la comunión conyugal*, in « Anthropotes », 8 (1992), pp. 231-238; Günthör A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. III: *Morale speciale: le relazioni verso il prossimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988 [4]; Honings B., *Il principio di inscindibilità. Un segno per due significati*, in « Lateranum », 44 (1978), pp. 169-194; Lawler R. - Boyle J. M. - May W. E., *Catholic Sexual Ethics. A summary, explanation, & Defense*, Our Sunday Visitor, Huntington, Indiana 1985; Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, vol. I: *Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1994 [2]; Tettamanzi D., *Procreazione responsabile*, in Goffi T. (a cura di), *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, ed. rinnovata, Queriniana, Brescia 1988, pp. 515-558; Wojtyla K., *La visione antropologica della « Humanae vitae »*, in « Lateranum », 44 (1978), pp. 105-145.

16

IL DOVERE MORALE DELLA CURA DEI FIGLI

Il compito di trasmettere la vita umana non si esaurisce con la generazione della prole, poiché i figli vanno anche curati ed educati fino al raggiungimento della maturità personale propria dell'uomo, lo stato di virtù, come dice san Tommaso [1]. Ciò è caratteristico del modo umano di trasmettere la vita, ben diverso da quello del mondo animale. Il compito della paternità/maternità comprende pertanto l'amore verso i figli, la cura della loro salute e del loro sviluppo corporale, e l'educazione integrale.

16.1 L'amore dei figli

L'amore dei genitori verso i figli possiede tutti i connotati di ogni sentimento autenticamente umano, che abbiamo esaminato in riferimento all'amore coniugale prima di determinarne i tratti specifici: disposizione stabile di mutua benevolenza fondata sulla comunione nel bene [2]. L'intimità e la totalità specifiche dell'amore coniugale non si trovano ovviamente nell'amore verso i figli; tuttavia la comunione nel bene caratteristica dell'amicizia paterno-filiale raggiunge la sfera di valori molto intimi alla persona; donde la profondità che può e deve raggiungere un tale amore.

[1] « Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est status virtutis »: *S. Th.* Suppl. q. 41, a. 1 c.

[2] Cfr. 2.2.1-3.

Per cogliere l'alto valore dell'amore dei figli bisogna considerare che Dio si è rivelato come Padre amoroso, facendo di noi i suoi figli in senso vero: « Quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! » (1Gv 3,1). Ebbene, il concetto stesso di paternità che attraverso l'analogia possiamo applicare a Dio, lo conosciamo dall'esperienza della paternità umana. Di qui la responsabilità dei genitori di far trasparire attraverso le loro vite l'autentica immagine della paternità. « Divenendo genitori, gli sposi ricevono da Dio il dono di una nuova responsabilità. Il loro amore parentale è chiamato a divenire per i figli il segno visibile dello stesso amore di Dio, "dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome" (Ef 3,15) » (FC, n. 14). I figli dunque impareranno a conoscere come Dio è Padre nostro attraverso i loro genitori, sapranno com'è l'amore paterno di Dio mediante l'esperienza dell'amore dei genitori verso di loro.

Volere bene ai figli è talmente naturale per i genitori, che più che essere ingiunto come precetto è quasi necessario invece assegnare a esso i limiti del dovuto ordine e i modi di una giusta espressione. Nondimeno, poiché purtroppo non sono del tutto infrequenti i casi aberranti di vera mancanza d'amore verso i figli, occorre dire che i genitori hanno il grave obbligo di amare i figli con sincero amore affettivo ed effettivo. In quanto effettivo, esso si manifesta nella cura spirituale e corporale dei figli, come vedremo nei paragrafi successivi; in quanto affettivo, esso sfocia anche in dimostrazioni di affetto, le quali tuttavia prendono forme molto varie a seconda dell'età e delle diverse usanze.

Costituiscono mancanze gravi di amore verso i figli, e pertanto peccati mortali:

a) l'abbandono dei figli, rinunciando a ogni cura verso di loro;

b) le ingiurie e le imprecazioni contro di essi; spesso però esse restano a livello di semplice insulto e non raggiungono la materia grave, quando non corrispondono a vera malevolenza ed è così che vengono interpretate;

c) le sevizie e i castighi corporali immoderati;

d) le indebite disuguaglianze di affetto verso i diversi figli,

manifestando grande affetto per alcuni e mostrandosi indifferenti verso gli altri.

Come le mancanze sotto la lettera *b*), anche quelle sotto le lettere *c*), *d*) ammettono parvità di materia, divenendo in questo caso mancanze lievi.

16.2 Cura della salute e dello sviluppo corporale dei figli

La sollecitudine per la prole generata e la sua promozione fino alla maturità umana comprende in primo luogo la cura della sanità e dello sviluppo corporale. I genitori sono responsabili della salute dei figli e devono utilizzare tutti i mezzi a loro disposizione perché crescano sani. È un dovere che evidentemente consente parvità di materia, ma la cui trascuratezza può costituire un peccato mortale per i gravi danni che arrecherebbe ai figli. Così, ad esempio, sarebbero delle gravi mancanze non provvedere alle necessarie vaccinazioni dei figli piccoli, sottoporre i figli a lavori troppo pesanti per la loro età, e naturalmente privarli del cibo necessario per negligenza e noncuranza.

16.3 Responsabilità dei genitori rispetto all'educazione dei figli

16.3.1 Il diritto-dovere educativo dei genitori

« I genitori, poiché hanno trasmesso la vita ai figli, hanno l'obbligo gravissimo di educare la prole: vanno pertanto considerati come i primi e i principali educatori di essa. Questa loro funzione educativa è tanto importante che, se manca, può a stento essere supplita » (GE, n. 3a). Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* fa il commento di questo testo conciliare: « Il diritto-dovere educativo dei genitori si qualifica come *essenziale*, connesso com'è con la trasmissione della vita umana; come *originale e primario* rispetto al compito educativo di altri, per l'unicità del

rapporto d'amore che sussiste tra genitori e figli; come *insostituibile e inalienabile*, e che pertanto non può essere totalmente delegato ad altri, né da altri usurpato » (FC, n. 36).

Si tratta di un diritto-dovere *essenziale* alla condizione di genitori, i quali collaborano con Dio nel trasmettere la vita umana. « Il compito dell'educazione affonda le radici nella primordiale vocazione dei coniugi a partecipare all'opera creatrice di Dio: generando nell'amore e per amore una nuova persona, che in sé ha la vocazione alla crescita e allo sviluppo, i genitori si assumono per ciò stesso il compito di aiutarla efficacemente a vivere una vita pienamente umana » (FC, n. 36). Il compito educativo fa parte del fine essenziale primario del matrimonio, in quanto la creatura umana ha bisogno della famiglia fondata sul matrimonio per ricevere la vita e poi raggiungere la maturità pienamente umana in modo confacente alla dignità dell'uomo. Nella liturgia del matrimonio siffatto compito è ricordato agli sposi in una delle domande che il sacerdote rivolge loro: « Siete disposti ad accogliere responsabilmente e con amore i figli che Dio vorrà donarvi e a educarli secondo la legge di Cristo e della sua Chiesa? » [3].

È un diritto-dovere *originale e primario*, derivato immediatamente dal disegno di Dio creatore e non da concessioni da parte di qualunque autorità umana. I genitori non hanno il compito educativo nella misura in cui venga loro assegnato dalle leggi umane, ma lo hanno in quanto genitori legittimi dei loro figli.

È un diritto-dovere *insostituibile e inalienabile*. Il rapporto dei genitori con i figli, rapporto di amore, è unico e insostituibile; non può essere conglobato nell'insieme di altri rapporti umani, e di conseguenza non permette di essere assunto totalmente da altre persone. La scuola, ad esempio, collabora con i genitori all'opera educativa: i genitori non possono farne a meno — come potrebbero trasmettere tante conoscenze necessarie alla formazione intellettuale dei figli? —; tuttavia non è loro consentito di trasferire per intero la propria responsabilità educativa alla scuola, la quale non può

[3] *Magistero e famiglia nel magistero della Chiesa*, *op. cit.*, n. 747.

sostituirsi a loro. Di qui l'ammonimento della *Familiaris consortio*: « Tutti coloro che nella società sono alla guida delle scuole non devono mai dimenticare che i genitori sono stati costituiti da Dio stesso come primi e principali educatori dei figli, e che il loro diritto è del tutto inalienabile » (FC, n. 40).

« Primi responsabili dell'educazione dei figli, i genitori hanno il diritto di *scegliere per loro una scuola* rispondente alle proprie convinzioni. È questo, un diritto fondamentale. I genitori, nei limiti del possibile, hanno il dovere di scegliere le scuole che li possano aiutare nel migliore dei modi nel loro compito di educatori cristiani (cfr. GE, n. 6). I pubblici poteri hanno il dovere di garantire tale diritto dei genitori e di assicurare le condizioni concrete per poterlo esercitare » (CCC, n. 2229).

I genitori sono tenuti pertanto a esercitare il loro diritto di primi protagonisti dell'educazione dei figli, « ma complementare al diritto, si pone il grave dovere dei genitori di impegnarsi a fondo in un rapporto cordiale e fattivo con gli insegnanti e i dirigenti delle scuole » (FC, n. 40). Se un tale rapporto viene a mancare, il protagonismo dei genitori nell'educazione dei figli resta allora un ideale inoperante, ed essi più che i primi e i principali educatori passano a occupare un posto secondario nell'opera educativa, la quale perciò diviene necessariamente carente, e a subirne le conseguenze negative sono i figli.

L'obbligo di educare la prole è indicato come gravissimo, nel succitato testo del concilio Vaticano II, perché il bene a cui esso mira è di somma importanza, essendovi implicata la perfezione umana e cristiana della persona umana. L'abbandono totale del compito educativo da parte dei genitori costituisce perciò un peccato molto grave, che arreca un danno notevole, sovente irreparabile, alla prole.

Tenuto conto della gravità del compito educativo e della sua incidenza immediata sul bene dei figli, non solo l'incuria totale ma anche la trascuratezza di aspetti importanti dell'educazione costituiscono dei veri peccati gravi.

Nella valutazione morale dell'opera educativa dei genitori riveste un ruolo di prim'ordine il loro esempio di vita. Non è sufficiente la scelta di una buona scuola e neanche che i

comandi e i consigli siano giusti; occorre che la condotta confermi l'educazione che viene impartita. « I genitori hanno anche la grave responsabilità di dare ai loro figli buoni esempi » (CCC, n. 2223). Perciò l'adempimento dell'obbligo educativo da parte dei genitori va misurato innanzi tutto in riferimento all'esempio che danno ai figli. Come giustamente fa osservare il beato Josemaría Escrivá, « quello che i figli e le figlie cercano nel padre e nella madre non è soltanto un'esperienza più vasta della loro, o consigli più o meno giusti, ma qualcosa di più importante: una testimonianza sul valore e sul senso della vita, una testimonianza incarnata in un'esistenza concreta, convalidata nelle diverse circostanze e situazioni che si avvicendano lungo l'arco degli anni »[4].

16.3.2 L'amore paterno e materno, alla base del compito educativo

Come la generazione del figlio avviene attraverso l'atto coniugale, il quale deve essere espressione di amore tra gli sposi, amore generoso che fruttifica e trova il suo coronamento nel figlio, così anche la sua educazione deve scaturire ed essere vivificata dall'amore. « L'elemento più radicale, tale da qualificare il compito educativo dei genitori, è *l'amore paterno e materno*, il quale trova nell'opera educativa il suo compimento nel rendere pieno e perfetto il servizio alla vita: l'amore dei genitori da *sorgente* diventa *anima* e pertanto *norma*, che ispira e guida tutta l'azione educativa concreta, arricchendola di quei valori di dolcezza, bontà, servizio, disinteresse, spirito di sacrificio, che sono il più prezioso frutto dell'amore » (FC, n. 36).

L'amore è sorgente e anima dell'educazione dei figli, anche perché essa mira a suscitare amore, cioè ad attivare la vocazione umana ad amare. Questo è il tenore generale dell'azione educativa. « I piccoli devono vedere nei genitori un esempio di dedizione, di amore sincero, di mutuo aiuto, di comprensione; bisogna far sì che le piccolezze di ogni giorno

[4] J. Escrivá, *È Gesù che passa. Omelie*, Ares, Milano 1982[3], p. 73.

non nascondano ai loro occhi la realtà di un affetto capace di superare tutto »[5]. Se l'affetto resta offuscato, difficilmente verrà trasmesso quale valore fondamentale e il compito educativo rimarrà inadempiuto, in quanto carente nel suo nucleo più essenziale.

Se l'amore è la sorgente, l'anima e la norma dell'opera educativa, ciò significa che essa è finalizzata al bene del figlio in se stesso. È questo bene a dettare il giusto equilibrio tra fermezza e condiscendenza. L'Apostolo ammonisce i padri: « E voi, padri, non inasprite i vostri figli, ma allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore » (Ef 6,4). « Voi, padri, non esasperate i vostri figli, perché non si scoraggino » (Col 3,21). « Non inasprite, *mê parorgízete* », cioè « non provocate l'ira »; lo stesso nella lettera ai Colossesi: « non esasperate, *mê erethízete* », vale a dire « non irritate fino all'ira ». Sono comportamenti che non servono all'educazione e che senza dubbio non scaturiscono dall'amore. « Nell'educazione e nella disciplina del Signore, *en paideíai kaì nouthesíai kyríou* », cioè con un'opera educativa che trova nel Signore il suo fondamento, che cioè è mossa e ispirata da lui, ed è orientata verso di lui[6].

Come l'asprezza esasperata più che educare diseduca, così l'indulgenza immoderata, che si astiene dal correggere i figli nei loro difetti, può arrecare loro un notevole danno, e costituisce una grave mancanza contro l'amore verso la prole, proprio perché l'amore impedisce di disinteressarsi dal vero bene del figlio.

[5] *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Ares, Milano 1968, n. 132.

[6] « È difficile stabilire se qui *paideía* e *nouthesía* significhino cose diverse o siano sinonimi indicanti in qualche modo una gradazione del genere alla specie dell'attuazione. Per sé *paideía* è "disciplina" che si consegue con ogni sorta di "mezzi disciplinari" (...). Il termine *nouthesía* invece (...) indica più particolarmente l'ammonizione, l'esortazione e sim. Forse nel nostro passo si vuol distinguere l'azione pedagogica esercitata con le opere da quella esercitata con le parole (...). I padri devono impegnarsi in una educazione dei figli che sia fondata nel Signore, mossa e ispirata da lui, orientata verso di lui, a lui commisurata »: H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973², pp. 451-452.

16.3.3 I contenuti fondamentali dell'educazione dei figli

In poche parole Giovanni Paolo II sintetizza il contenuto dell'educazione: essa è *un'« elargizione » di umanità*[7], cioè uno sviluppo e arricchimento personali che conducano a un guadagno in umanità, secondo una misura che tenga conto non solo delle componenti naturali ma anche di quelle soprannaturali. « La vera educazione deve promuovere la formazione della persona umana sia in vista del suo fine ultimo sia per il bene delle varie società, di cui l'uomo è membro e in cui, divenuto adulto, avrà mansioni da svolgere » (GE, n. 1a). Badare soltanto a fini immediati di carattere temporale, trascurando il fine ultimo, costituisce una grave mancanza da parte dei genitori, perché in questo modo essi conducono i figli a fallire nei compiti più importanti della vita.

In sintesi, l'autentica opera educativa conduce l'uomo allo stato di virtù. Il concilio Vaticano II ne spiega articolatamente il contenuto: « I fanciulli e i giovani (...) debbono essere aiutati a sviluppare armonicamente le loro capacità fisiche, morali e intellettuali, ad acquistare gradualmente un più maturo senso di responsabilità nell'elevazione ordinata e incessantemente attiva della propria vita e nella ricerca della vera libertà, superando con coraggio e perseveranza gli ostacoli » (GE, n. 1b).

I genitori non possono trascurare nessuno dei tre aspetti dello sviluppo dei figli: quello fisico, quello morale e quello intellettuale. In ognuno di essi occorre integrare armonicamente tutte le loro componenti. Che ciò sia vero per quanto riguarda le capacità fisiche, nessuno oserà negarlo. Ma è altrettanto vero per quanto concerne la formazione intellettuale; in questo senso la noncuranza degli aspetti umanistici, in quanto meno redditizi in futuro, arreca non pochi danni alla maturità umana dei giovani.

Per quanto riguarda l'educazione morale, « i fanciulli e i giovani hanno il diritto di essere aiutati sia a valutare con retta coscienza e ad accettare con adesione personale i valori morali, sia a conoscere e ad amare Dio perfettamente » (GE,

[7] *Lettera alle famiglie*, 2 febbraio 1994, n. 16.

n. 1c). Tutto ciò appartiene alla maturità propria della persona umana, ma l'educazione non si ferma qui: l'educazione dei battezzati è un'educazione cristiana. « Essa non comporta solo la maturità della persona umana, ora descritta, ma tende soprattutto a far sì che i battezzati, iniziati gradualmente alla conoscenza del mistero della salvezza, prendano sempre maggiore coscienza del dono della fede, che hanno ricevuto; imparino ad adorare Dio Padre in spirito e verità (cfr. Gv 4,23) principalmente attraverso l'azione liturgica, si preparino a vivere la propria vita secondo l'uomo nuovo nella giustizia e nella santità della verità (cfr. Ef 4,22-24); così raggiungano l'uomo perfetto, la statura della pienezza di Cristo (cfr. Ef 4,13) e diano il loro apporto all'aumento del suo corpo mistico » (GE, n. 2).

Nell'educazione cristiana, nella quale s'inserisce l'azione catechetica della Chiesa, anche i genitori hanno un ruolo di protagonisti, soprattutto per facilitare il radicamento nei figli dei rapporti fondamentali di ordine religioso. Nel calore del focolare « il bambino apprende a situare il Signore tra i primi e più fondamentali affetti; impara a trattare Dio come Padre, la Madonna come Madre; impara a pregare, con l'esempio dei genitori »[8]. Questi contenuti primari dell'educazione cristiana trovano nella famiglia il luogo più adatto per la loro trasmissione. « In questa che si potrebbe chiamare chiesa domestica, i genitori devono essere per i loro figli, con la parola e con l'esempio, i primi annunciatori della fede » (LG, n. 11b).

Giovanni Paolo II, nella *Familiaris consortio*, a riguardo dei contenuti morali dell'educazione ne isola alcuni sui quali insistere nelle attuali condizioni della società. In primo luogo lo stile di vita semplice e austero: « I figli devono crescere in una giusta libertà di fronte ai beni materiali, adottando uno stile di vita semplice e austero, ben convinti che "l'uomo vale più per quello che è che per quello che ha" (GS, n. 35) » (FC, n. 37). Nell'attuale società consumistica fino al parossismo, il giusto distacco dai beni materiali richiede particolare attenzione da parte dei genitori, perché la schiavitù

[8] *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, *op. cit.*, n. 125.

del consumo di beni superflui impedisce la formazione dei figli ai valori più essenziali morali e religiosi.

Di pari passo con il giusto rapporto verso i beni materiali c'è da sviluppare il giusto rapporto verso gli altri: « I figli devono arricchirsi non soltanto del senso della vera giustizia, che sola conduce al rispetto della dignità personale di ciascuno, ma anche e ancor più del senso del vero amore, come sollecitudine sincera e servizio disinteressato verso gli altri, in particolare i più poveri e bisognosi » (FC, n. 37). Devono dunque imparare a riconoscere la dignità personale degli altri, verso i quali il giusto atteggiamento è l'amore [9].

Un altro aspetto dell'educazione morale dei figli sul quale si sofferma il Papa è quello dell'educazione sessuale. La prima indicazione riguarda la base su cui fondarla: « L'educazione all'amore come dono di sé costituisce anche la premessa indispensabile per i genitori chiamati a offrire ai figli una chiara e delicata *educazione sessuale* » (FC, n. 37) [10]. Non si tratta di un'educazione di semplice informazione, bensì di educazione alla virtù e pertanto alla conoscenza e alla stima delle norme morali: « In questo contesto è del tutto irrinunciabile l'*educazione alla castità*, come virtù che sviluppa l'autentica maturità della persona (...). Per gli stretti legami che intercorrono tra la dimensione sessuale della persona e i suoi valori etici, il compito educativo deve condurre i figli a conoscere e a stimare le norme morali come necessaria e preziosa garanzia per una responsabile crescita personale nella sessualità umana » (FC, n. 37).

L'educazione intellettuale e morale deve condurre i figli alla maturità di chi sa usare responsabilmente della propria libertà. Alla fine spettano loro — non ai genitori — le scelte della propria professione e del proprio stato di vita; il compito dei genitori al riguardo è di consiglio e aiuto, non di comando e imposizione. « I genitori avranno cura di non co-

[9] Cfr. O. F. Otero, *La dimensión educativa de la familia*, in « Persona y Derecho », 10 (1983), pp. 343-345.

[10] Il corsivo è dell'originale. Non occorre dilungarsi sull'educazione sessuale, che spetta più direttamente al trattato sulla virtù della castità; è sufficiente considerare quelle indicazioni del Papa che consentono di giudicare circa l'adempimento da parte dei genitori del loro compito educativo in questa materia.

stringere i figli né quanto alla scelta della professione, né quanto a quella del coniuge. Questo dovere di discrezione non impedisce loro, tutt'altro, di aiutarli con sapienti consigli, particolarmente quando progettano di fondare una famiglia » (CCC, n. 2230).

Tutti questi aspetti dell'educazione hanno anche un risvolto sociale, conformemente al carattere sociale dell'uomo. Il Concilio rispetto ai fanciulli e ai giovani insegna: « Debbono inoltre essere avviati alla vita sociale, in modo che, forniti convenientemente dei mezzi ad essa necessari e adeguati, possano attivamente inserirsi nelle diverse sfere della umana convivenza, siano disponibili al dialogo con gli altri e contribuiscano di buon grado all'incremento del bene comune » (GE, n. 1c). I risvolti sociali sono presenti anche nell'educazione propriamente cristiana: perciò si diceva che i giovani debbono essere formati a dare il loro apporto all'accrescimento del corpo mistico di Cristo.

« La famiglia è la prima e fondamentale scuola di socialità: in quanto comunità di amore, essa trova nel dono di sé la legge che la guida e la fa crescere. Il dono di sé, che ispira l'amore dei coniugi tra di loro, si pone come modello e norma del dono di sé quale deve attuarsi nei rapporti tra fratelli e sorelle e tra le diverse generazioni che convivono nella famiglia. E la comunione e la partecipazione quotidianamente vissute nella casa, nei momenti di gioia e di difficoltà, rappresentano la più concreta ed efficace pedagogia per l'inserimento attivo, responsabile e fecondo dei figli nel più ampio orizzonte della società » (FC, n. 37).

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Adnès P., *Le Mariage*, Desclée, Tournai 1963.

Aliaga Girbés E., *Compendio de Teología del Matrimonio*, Edicep, Valencia 1991.

Anciaux P., *Le Sacrement du Mariage. Aux sources de la morale conjugale*, Nauwelaerts, Louvain 1971.

Auer J., *I sacramenti della Chiesa*, Cittadella, Assisi 1989 [2], pp. 285-386: « Il sacramento del matrimonio ».

Barbieri P. - Tettamanzi D. (a cura di), *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa. I documenti dal concilio di Firenze a Giovanni Paolo II*, Massimo, Milano 1986.

Commission théologique Internationale, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien* (« Lex spiritus vitae », 4), Louvain-la-Neuve 1979.

Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia, II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, A. Sarmiento ed altri (a cura di), Eunsa, Pamplona 1980.

Dacquino P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Ldc, Torino-Leumann 1984.

Id., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, vol. 2: *Inseparabilità e monogamia*, Ldc, Torino-Leumann 1988.

Ferasin E., *Il matrimonio interpella la Chiesa. I problemi della famiglia nella riflessione del Sinodo*, Ldc, Torino-Leumann 1983.

García de Haro R., *Matrimonio & famiglia nei documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale*, Ares, Milano 1989.

Gaudemet J., *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Cerf, Paris 1987.
Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985.
Goffi T. (a cura di), *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, ed. rinnovata, Queriniana, Brescia 1988.
Joyce G. H., *Matrimonio Cristiano. Studio storico-dottrinale*, Edizioni Paoline, Alba 1954.
Larrabe J. L., *El matrimonio cristiano y la familia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1973.
Ligier L., *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova, Roma 1988.
Nicolas J.-H., *Homme et Femme, il les créa. L'idée chrétienne du mariage*, Téqui, Paris 1978.
Sarmiento A. - Escrivá Ibars J. (a cura di), *Enchiridion Familiae*, 6 vol., Rialp, Madrid 1992.
Scheffczyk L., *Zur Theologie der Ehe*, J. Kral, Abensberg 1985.
Tettamanzi D., *I due saranno una carne sola. Saggi teologici su matrimonio e famiglia*, Ldc, Torino-Leumann 1986.
Id., *La famiglia via della Chiesa*, Massimo, Milano 1992[2].
Toinet P., *Au commencement la famille. Le sacrement du mariage*, Fac, Paris 1985.
Triacca A. M. - Pianazzi G. (a cura di), *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, Las, Roma 1976.

INDICE DEI NOMI

Abad F., 188
Adinolfi M., 178, 179
Adnès P., 135, 159, 307
Adriaen M., 34, 52, 108, 225, 226, 232
Aertnys I., 307
Agostino d'Ippona, sant', 19, 20, 23, 24, 64, 73, 79, 80, 107, 108, 109, 123, 124, 125, 159, 202, 203, 208, 210, 226, 227, 228, 232, 250, 351
Alessandro III, papa, 57, 58, 243, 244
Alessio Comneno, 305
Aliaga Girbés E., 385
Allo E.-B., 178
Amann É., 307
Ambrogio, sant', 34, 52, 55, 108, 122, 123, 208, 210, 224, 225, 231, 234, 240, 251
Ambrosiaster, 109, 120, 234, 240, 250, 251
Anciaux P., 191, 385
Anfilochio, 231
Angelini G., 336, 338, 339
Anné L., 53
Antonino di Firenze, sant', 244
Asterio di Amasea, 226
Atenagora, 208
Aubert J.-M., 141
Auer J., 385
Augello A., 112
Ausín S., 19, 94
Aznar Gil F. R., 195
Baldanza G., 164
Baltensweiler H., 222
Bandera A., 170
Banterle G., 123
Barbieri P., 64
Barker G. W., 218
Basilio di Cesarea, san, 208, 209, 231
Baudot D., 139, 142, 143
Beatrice P. F., 21
Bellarmino R., san, 132, 133, 135
Belmans T. G., 69
Benedetto XIV, papa, 307
Bernárdez Cantón A., 186
Bernhard J., 242, 246, 248
Berti Milanoli A., 41
Billuart C., 133
Bleyenberg U., 114
Boatti A., 116
Böhringer L., 233, 251
Bonacina M., 133
Bonifacio, san, 210
Bonsirven J., 221
Borleffs J. G. Ph., 229
Bosio G., 114
Boyle J. M., 361, 370
Bresciani C., 30, 41, 47
Bressan L., 241
Broudéhoux J.-P., 22, 230
Brown P., 21
Bruns B., 124, 125, 241
Buchard C., 218
Burke C., 71
Burke R. L., 273
Buttiglione R., 352

Caffarra C., 136
Callisto I, papa, 114, 115
Callisto II, papa, 26
Calvino G., 129
Camelot Th., 114
Cano M., 132, 135, 304, 305
Cantalamessa R., 20, 21, 22, 119
Cantelar Rodríguez F., 243, 244
Cappellini E., 275
Carreras J., 46
Casciaro J. M., 14, 19, 94, 100
Castaño J., 311
Ceresa-Gastaldo A., 106
Cerfaux L., 147
Chauvet L.-M., 141
Chiappetta L., 246, 275, 279, 316, 318, 324
Ciccone L., 336, 358, 359
Cipriani N., 24
Cirillo di Alessandria, san, 123
Cirillo di Gerusalemme, san, 208
Clamer A., 102
Clemente IV, papa, 128
Clemente di Alessandria, 22, 23, 106, 116, 117, 121, 202, 208, 230
Clercq Ch. de, 26
Collins R. F., 216
Colombo C., 168, 169
Compagnoli C., 365
Conzelmann H., 219
Coppens J., 176
Corecco E., 308
Côté P., 177
Cromazio d'Aquileia, san, 225, 226
Crouzel H., 117, 119, 208, 209, 227, 230, 231, 234, 235, 236

Dacquino P., 14, 17, 18, 49, 50, 52, 58, 105, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 207, 210, 214, 216, 227, 235, 236
Dalla Torre G., 87, 88
Damen C., 307
D'Avack P. A., 84
De Broglie G., 68
De Gennaro G., 27
Dekkers E., 108, 109, 118, 160
De la Potterie I., 100
Delpini F., 235
Denis H., 141
Denzinger H., 25, 26, 27, 58, 59, 60, 64, 65, 75, 83, 86, 111, 128, 130, 137, 138, 139, 159, 160, 163, 164, 167, 180, 203, 206, 209, 210, 211, 231, 239, 240, 241, 245, 251, 256, 276, 306, 351, 362
De Sandre P., 193
Descamps A., 216, 217, 220
Didier R., 141
Díez Macho A., 14
Di Nicola G. P., 337
Di Nola G., 109, 225
Doignon J., 226
Dombart B., 203
Doms H., 73, 74
Donati P., 192
Doutreleau L., 21, 106, 148
Driver S. R., 214, 215
Duns Scoto G., beato, 131, 132, 135
Dupont J., 177
Duval A., 136

Eizenhöfer L., 24
Epifanio di Salamina, sant', 208, 234, 235
Erma, 208, 225, 229
Escrivá Ibars J., 59, 307
Escrivá Josemaría, beato, 166, 170, 174, 188, 341, 379
Étaix R., 225, 226
Eugenio IV, papa, 244
Eustazio, 26

Feghali J., 50, 317, 319
Fenoy B., 188
Ferasin E., 385
Fernández A., 191, 372
Feuillet A., 216
Fornés J., 275, 304, 314
Fournier F., 208
Fraipont I., 108, 109, 160
Fransen G., 54
Fregni G., 192
Friedberg A., 55, 243

Friedric G., 221
Fuentes A., 273
Fumagalli Carulli O., 54, 312
Funk F. X., 209, 226, 231

Galeotti F., 46
García Barberena T., 237, 243, 253
García de Haro R., 385
Garofalo S., 216
Gaudemet J., 36, 52, 55, 80, 115, 137, 235, 236
Geerard M., 54
Gelin A., 94
Gendron L., 163
Gerardi R., 307, 308
Ghidelli C., 94
Gianesin B., 323
Gilbert M., 15, 19
Gil Hellín F., 77, 80, 356
Giobbe il Giasita, 305
Giovanni VIII, papa, 233, 234
Giovanni XXIII, papa, 358
Giovanni Crisostomo, san, 25, 34, 54, 106, 108, 109, 119, 125, 148, 203, 208, 224, 225, 228, 229, 231, 250
Giovanni Paolo II, papa, 32, 33, 47, 77, 93, 97, 102, 104, 146, 148, 151, 162, 175, 177, 180, 190, 274, 337, 338, 339, 353, 360, 370, 371, 381, 382
Gioviniano, 23
Girolamo, san, 23, 107, 108, 210, 226, 227, 228, 232
Giuliano di Eclana, 23
Giuseppe Flavio, 205
Giustiniano, 36, 51, 236
Giustino, san, 205, 229
Giustino II, 236
Goffi T., 169, 275, 336
Goldbacher Al., 109, 124
Gonet G. B., 133
Gordini G. D., 235
Gori F., 52, 122, 232
Gramaglia P. A., 117
Graziano, 36, 55, 56, 251
Greganti G., 172
Gregorio Magno, papa, 251
Gregorio III, papa, 210
Gregorio IX, papa, 244
Gregorio X, papa, 128
Gregorio XIII, papa, 254, 255
Gregorio Nazianzeno, san, 106, 125, 208, 209, 228
Grillet B., 208, 209
Günthör A., 183, 357
Guzzetti G. B., 139, 142

Hauck F., 221
Hervada J., 29, 30, 60, 84, 204, 273
Hilberg I., 228, 232
Hildebrand D. von, 45
Hillel, rabbino, 215, 217
Holl K., 234
Honings B., 352
Hubbard D. A., 218
Huber J., 37
Huizing P., 241
Hurst D., 226, 232

Icmaro di Reims, 233, 251
Ignazio di Antiochia, sant', 113, 114
Ilario di Poitiers, sant', 226
Illanes Maestre J. L., 74, 170
Imerio di Tarragona, 120
Innocenzo I, papa, 232
Innocenzo III, papa, 57, 58, 82, 203, 210, 244, 251, 252
Innocenzo IV, papa, 210, 211
Ippolito, sant', 114, 115
Ireneo di Lione, sant', 21, 105
Isidoro di Siviglia, sant', 110, 120, 125
Isô 'Bôkht, 319

Jedin H., 240, 242
Jeremias J., 99, 218
Joannou P. P., 26, 119, 208, 209
Joly R., 208, 225
Joyce G. H., 205, 210, 244
Jugie M., 305

Kalb A., 203
Kittel G., 221

Knöll P., 227
Kötting B., 207
Kozul S.-D., 74
Krempel B., 73, 74
Kroymann A., 107, 117, 226

La Bonnardière A.-M., 107
Lamarié J., 225, 226
Langa P., 23, 80
Larrabe J. L., 386
Lattanzio, 34, 224
Lawler R., 361, 370
Lawson Ch. M., 110, 120
Lebras G., 307
Ledesma P. di, 133, 134
Legrain M., 197
Legrand L., 176, 178, 180
Lehmann K., 197
Leone L., 123
Leone Magno, papa, 25, 53, 55, 56, 85, 86, 224
Leone VI, imperatore, 237, 305
Leone XIII, papa, 82, 86, 138, 139, 140, 242
L'Huillier P., 237
Ligier L., 135
Lohse E., 218
López Alarcón M., 276, 312
López Mondéjar R., 365
Lorizio G., 129, 239
Loss N. M., 100, 167
Lutero M., 129, 239, 276

Macina R., 209
Mackin T., 247, 248
Maggiolini S., 336
Mangenot E., 307
Mansi J. D., 53, 115, 128, 226
Manzanares J., 141
Manzanedo M. F., 44
Marcione, 21, 22, 23
Marco A. di, 105, 110
Margerie B. de, 262
Marranzini A., 129, 239
Marrou H. I., 116
Martin I., 203
Martin J. B., *vedi* Mansi
Martin R. P., 218
Martino V, papa, 244
Marucci C., 129, 214, 221, 239, 272, 279
Maruta di Maypherqat, 236
Mathon G., 268
Matray Ch., 116
Mattei P., 119
Mattheeuws A., 76, 77
May W. E., 29, 361, 370
McManus F. R., 307
Medebielle A., 102
Melantone F., 129
Melchiorre V., 337
Meyendorff J., 237
Michele VIII Paleologo, 128, 211
Migne J. P., 234
Miralles A., 135, 169, 340, 349, 354
Modestino, 36, 38
Mohlberg L. C., 24
Moingt J., 142
Molina Meliá A., 244, 246, 247
Mondésert C., 116
Moreschini C., 106, 107, 208, 210, 228
Munier C., 115, 118, 232
Muñoz García J. F., 137
Muraro G., 261
Mutzenbecher A., 227, 250

Nautin P., 54, 234
Navarrete U., 252, 255
Navarro-Valls R., 276, 312
Nelidow A., 237
Nicolas J.-H., 386
Nicolò I, papa, 53, 55
Niebergall A., 118, 119, 205
Nocent A., 116
Nolland J., 218

Ocáriz F., 170, 173
Origene, 25, 107, 115, 208, 224, 228, 229, 230
Otero O. F., 383

Padiglione V., 337
Palazzini P., 26, 235

Palmieri M., 23, 233, 250
Paolo III, papa, 252, 253, 254
Paolo VI, papa, 47, 323, 345, 350, 351, 352, 354, 358, 360, 368
Patrizio, san, 235
Penna R., 110
Perego A., 73
Périchon P., 208
Peris C., 365
Petit L., *vedi* Mansi
Pianazzi G., 41, 100, 167
Piédagnel A., 148
Pietro della Palude, 135
Pietro Lombardo, 36, 56, 121, 126, 127, 210, 251
Pigna A., 170
Pini G., 22, 106, 121, 203, 208, 230
Pio V, papa, 253, 254
Pio VI, papa, 137, 139, 322, 357, 361
Pio IX, papa, 137, 138, 139, 140, 242
Pio XI, papa, 64, 69, 79, 80, 81, 132, 139, 140, 148, 159, 165, 238, 241, 245, 256, 351, 360
Pio XII, papa, 67, 78, 242, 243, 256, 350, 360, 368
Pirot L., 102
Plöchl W. M., 36
Polaino-Lorente A., 365
Policarpo, 113
Pompedda M. F., 265, 267, 277, 311, 313, 314
Pouderon B., 208, 230
Priscilliano, 26
Pujol C., 237
Puza R., 309

Quacquarelli A., 225, 229

Rad G. von, 214
Raes A., 317
Raimondo da Penyafort, san, 244
Regan A., 79
Reifferscheid A., 107
Reinhardt K., 239
Ricciardi G., 311
Richter A. L., 55, 243
Richter H.-F., 205, 214
Richter K., 114, 309
Riggi C., 234
Rinaldi P. G., 94
Rincón Pérez T., 139, 142
Ritzer K., 49, 50, 117, 118, 119, 126
Robleda O., 36, 51
Rocchetta C., 149, 168
Rodríguez P., 170, 172, 173
Rodríguez Luño A., 369
Rossé G., 218
Rousseau A., 21, 106
Rustico di Narbona, 53, 55

Salachas D., 317
Sanchez T., 135
Sarmiento A., 59, 307
Saturnino, 21
Scaglione C., 119
Schaller B., 218
Scheeben M. J., 93, 151
Scheffczyk L., 386
Schenkl C., 122, 232
Schillebeeckx E., 126
Schlier H., 102, 105, 147, 172, 380
Schmitt E., 124
Schnackenburg R., 100
Schönmetzer A., 25, 26, 27, 58, 59, 60, 64, 65, 75, 83, 86, 111, 128, 130, 137, 138, 139, 159, 160, 163, 164, 167, 180, 203, 206, 209, 210, 211, 231, 239, 240, 241, 245, 251, 256, 276, 306, 351, 362
Schulz S., 221
Scippa V., 129, 239
Sebott R., 272, 279
Sequeira J. B., 129, 136, 137
Sgreccia E., 363, 365
Shammay, rabbino, 215, 217
Siffrin P., 24
Simeone di Tessalonica, 305
Siricio, san, 119
Sole F. M., 215
Soto Martorell S., 122
Souter A., 120
Spicq C., 167, 168, 172

Stankiewicz A., 36, 312
Stramare T., 222
Strathmann H., 21
Studer B., 52

Tejero E., 129, 136
Teodosio II, 205
Tertulliano, 107, 117, 118, 119, 226, 229
Tettamanzi D., 64, 162, 336, 342
Timoteo di Costantinopoli, 54
Toinet P., 386
Tomko J., 255, 257, 323
Tommaso d'Aquino, san, 35, 37, 41, 43, 44, 59, 62, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 127, 160, 161, 165, 167, 189, 203, 204, 244, 245, 304, 374
Tommaso d'Argentina, 135
Tommaso di Vio, card. Gaetano, 131, 132, 135
Tosato A., 14, 49, 69, 214, 221
Trapé A., 23, 80
Triacca A. M., 41, 100, 167

Ugo di San Vittore, 126
Urba C. F., 24, 109, 124, 125
Urbano III, papa, 244

Vacant A., 307
Vaccari A., 214
Viero F. L., 167
Viladric P.-J., 33, 272
Visonà G., 205
Visser I., 307
Vittorio Emanuele, re, 137
Vitucci G., 205
Vogels H. I., 109, 234, 250
Vogels W., 94, 95
Vogt H. J., 114, 115, 118, 119
Volterra E., 51

Wagnon H., 50
Wenger A., 148
Willems R., 20, 108, 109, 160
Wissowa G., 107
Wojtyla K., 41, 42, 44, 46, 350
Wrenn L. G., 258

Zallinger A., 134
Zanoni G., 307
Zelzer M., 123
Zitnik M., 9
Zycha I., 23, 24, 52, 109, 124, 125, 203, 208, 210, 233, 250

INDICE

Abbreviazioni e sigle pag. 5

Introduzione » 7

PARTE I
IL MATRIMONIO IN QUANTO ISTITUTO NATURALE

1. ORIGINE DEL MATRIMONIO NEL DISEGNO PRIMORDIALE DIVINO » 13

1.1 Dio creatore della prima coppia coniugale » 14
1.2 Dio autore del matrimonio, negli altri libri dell'Antico Testamento » 17
1.3 L'atteggiamento di Gesù riguardo al matrimonio » 19
1.4 Bontà del matrimonio e sua origine in Dio: epoca patristica » 20
1.5 Difesa della bontà del matrimonio da parte dei concili » 25

2. CONTENUTO DEL DISEGNO ORIGINALE DIVINO SUL MATRIMONIO » 28

2.1 Natura dell'unità che marito e moglie formano » 28
2.1.1 Complementarità tra uomo e donna come base naturale dell'unità coniugale » 29
2.1.2 L'opera della libertà nella costituzione dell'unità coniugale » 32
2.1.3 Definizione di matrimonio » 35

2.2 L'amore coniugale pag. 39
2.2.1 Amore radicato nella volontà » 40
2.2.2 Disposizione stabile della volontà » 43
2.2.3 Amore di amicizia » 44
2.2.4 Amore intimo e totale » 45

2.3 Costituzione della comunità coniugale » 48
2.3.1 La celebrazione matrimoniale presso gli ebrei, i greci e i romani » 49
2.3.2 La formazione del matrimonio nei primi secoli della Chiesa » 51
2.3.3 La controversia medievale tra le teorie della copula e del consenso » 54
2.3.4 Interventi magisteriali sulla questione » 57
2.3.5 Conclusioni dottrinali » 60

2.4 Fini del matrimonio » 61
2.4.1 La procreazione e l'educazione dei figli quale fine del matrimonio » 63
2.4.2 Il mutuo aiuto o bene dei coniugi quale fine del matrimonio » 65
2.4.3 Il « remedium concupiscentiae » fine del matrimonio? » 69
2.4.4 Interdipendenza e ordine fra questi fini » 72

2.5 Beni del matrimonio » 79

2.6 Proprietà native del matrimonio: unità e indissolubilità » 82
2.6.1 Unità del matrimonio » 82
2.6.2 Indissolubilità del matrimonio » 85

PARTE II
ELEVAZIONE DEL MATRIMONIO A SACRAMENTO

3. LA SUA PREPARAZIONE NELL'ANTICO TESTAMENTO » 93

4. ELEVAZIONE DEL MATRIMONIO A SACRAMENTO NEL NUOVO TESTAMENTO pag. 99

4.1 Indicazioni fornite dai vangeli » 99

4.2 Il matrimonio in Ef 5,21-33 » 101
4.2.1 Contesto » 101
4.2.2 Analisi della pericope » 103
4.2.3 Interpretazione del « grande mistero » » 105
4.2.4 Interpretazione di Ef 5,32 nel Magistero della Chiesa » 111

5. LA SACRAMENTALITÀ DEL MATRIMONIO NELLA TRADIZIONE E NEL MAGISTERO DELLA CHIESA » 113

5.1 Testimonianze della Tradizione nei primi secoli » 113
5.1.1 Interventi normativi della Chiesa » 113
5.1.2 La benedizione nuziale » 116
5.1.3 Santità del matrimonio cristiano » 121

5.2 La sacramentalità del matrimonio nel Magistero della Chiesa » 127

5.3 La sacramentalità legata al battesimo degli sposi » 130
5.3.1 Controversia, nei secoli XIV-XIX, sull'esistenza o meno di veri matrimoni non sacramentali tra battezzati » 131
5.3.2 I pronunciamenti del Magistero sull'inseparabilità fra contratto e sacramento nel matrimonio tra battezzati » 135
5.3.3 Il dibattito riaperto negli ultimi decenni » 139
5.3.4 I successivi interventi del Magistero » 142

6. INSERIMENTO DEL MATRIMONIO NEL MISTERO DELL'UNIONE TRA CRISTO E LA CHIESA » 145

6.1 Il battesimo quale fondamento dell'inserimento del matrimonio nell'unione sponsale tra Cristo e la Chiesa pag. 146
6.1.1 Definitivamente appartenenti mediante il battesimo al mistero di Cristo e della Chiesa, gli sposi vi s'inseriscono in quanto coppia » 146
6.1.2 Creazione e redenzione: il matrimonio nella storia della salvezza » 150
6.1.3 La sacramentalità del matrimonio in rapporto alla fede » 153

6.2 Perfezionamento del matrimonio in se stesso e nei suoi fini » 158
6.2.1 Perfezionamento del vincolo coniugale » 158
6.2.2 Perfezionamento dei fini del matrimonio » 160

6.3 Perfezionamento dei coniugi attraverso il sacramento del matrimonio » 163
6.3.1 La grazia sacramentale » 163
6.3.2 Perfezionamento dell'amore coniugale » 167

6.4 Il matrimonio in quanto vocazione » 170

6.5 Matrimonio e celibato per il regno dei cieli » 174

7. DOVERI MORALI DEGLI SPOSI IN RIFERIMENTO ALL'UNIONE CONIUGALE » 182

7.1 La cura del benessere materiale » 183

7.2 Il dovere della convivenza coniugale » 184

7.3 Doveri morali e spirituali vicendevoli dei coniugi » 187
7.3.1 Sviluppo e maturazione dell'amore coniugale » 187
7.3.2 Il reciproco aiuto in ordine alla vita spirituale » 190

8. SITUAZIONI IRREGOLARI DI COPPIE IN CONTRASTO COL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO pag. 192

8.1 Cattolici uniti solo civilmente » 192

8.2 Unioni libere di fatto » 195

PARTE III
PROPRIETÀ DEL MATRIMONIO: UNITÀ E INDISSOLUBILITÀ

9. L'UNITÀ DEL MATRIMONIO NELLA SUA REALIZZAZIONE STORICA » 201

9.1 La monogamia nell'Antico Testamento » 201

9.2 Assoluta interdizione della poligamia simultanea » 205

9.3 Le successive nozze delle persone vedove » 206

10. L'INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO NELLA SUA REALIZZAZIONE STORICA » 213

10.1 Il ripudio nell'Antico Testamento » 213

10.2 Indissolubilità del matrimonio nel Nuovo Testamento » 216

10.2.1 L'insegnamento di Gesù nei vangeli e nelle lettere paoline » 216

10.2.2 Le clausole di Mt 5,32; 19,9 » 219

10.3 Dottrina e prassi della Chiesa antica sull'indissolubilità del matrimonio » 224

10.3.1 Interdizione del ripudio in linea di principio e casi in cui era lecito » 224

10.3.2 Divieto di un altro coniugio dopo il ripudio » 228

10.3.3 Il successivo matrimonio dopo il divorzio nella prassi e nella dottrina delle Chiese orientali » 236

10.4 Indissolubilità del matrimonio sacramentale pag. 237
10.4.1 Assoluta indissolubilità del matrimonio rato e consumato » 238
10.4.2 Scioglimento da parte del Romano Pontefice del matrimonio non consumato » 243

10.5 Scioglimento del vincolo coniugale in favore della fede » 249
10.5.1 Il privilegio paolino » 249
10.5.2 Casi di conversione dei poligami e di coloro che non possono ristabilire la convivenza coniugale » 252
10.5.3 Casi d'intervento diretto del Romano Pontefice » 257

10.6 Pastorale dei divorziati civilmente risposati » 259
10.6.1 Discernimento delle diverse situazioni e posizione dei divorziati risposati rispetto alla Chiesa » 260
10.6.2 Divorziati risposati e comunione eucaristica » 261
10.6.3 Condizioni per accordare l'assoluzione sacramentale a coloro che si manifestano pentiti » 264
10.6.4 Il caso di divorziati civilmente risposati in base a una presunta certezza di coscienza sulla nullità della loro prima unione » 265

PARTE IV
LA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO

11. I SOGGETTI CHE SI SPOSANO » 271

11.1 Condizioni nei nubendi perché possano contrarre validamente matrimonio » 271
11.1.1 Capacità consensuale » 272
11.1.2 Assenza di impedimenti dirimenti » 275

11.2 Condizioni nei nubendi per la celebrazione lecita e fruttuosa del matrimonio pag. 284
11.2.1 I sacramenti della penitenza e della confermazione nella preparazione al matrimonio » 284
11.2.2 La decisione di sposarsi e le sue motivazioni » 286
11.2.3 Casi in cui si richiede la licenza dell'Ordinario del luogo » 291
11.2.4 I cosiddetti battezzati non credenti » 294

11.3 La preparazione dei nubendi da parte dei pastori di anime » 298
11.3.1 L'istruttoria matrimoniale » 299
11.3.2 I colloqui coi nubendi e i corsi di preparazione » 300

12. NUCLEO ESSENZIALE DELLA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO » 303

12.1 Il consenso matrimoniale » 303
12.1.1 Natura del consenso matrimoniale » 304
12.1.2 Il segno sacramentale del matrimonio: materia, forma e ministri » 304
12.1.3 Anomalie consensuali » 310
12.1.4 Il consenso condizionato » 314

12.2 La forma canonica della celebrazione del matrimonio » 315
12.2.1 La forma ordinaria » 316
12.2.2 La forma straordinaria » 318
12.2.3 Nubendi tenuti alla forma canonica » 319
12.2.4 Luogo della celebrazione del matrimonio » 320

13. I MATRIMONI MISTI » 322

14. CONVALIDAZIONE DEL MATRIMONIO » 329

14.1 La convalidazione semplice » 330

14.2 La sanazione in radice » 331

PARTE V

IL COMPITO DELLA TRASMISSIONE DELLA VITA UMANA

15. STUDIO MORALE DELLA VITA SESSUALE NELL'AMBITO DEL MATRIMONIO pag. 335

15.1 La decisione sul numero dei figli » 335
15.1.1 Perché generare un figlio? » 335
15.1.2 Elementi per una decisione moralmente giusta » 340
15.1.3 Criteri di valutazione dei beni implicati nella decisione sul numero dei figli » 342
15.1.4 Il compito di trasmettere la vita umana e il dovere di favorire l'amore coniugale » 345

15.2 Moralità dell'atto coniugale » 348
15.2.1 Bontà morale dell'atto coniugale » 348
15.2.2 Inscindibilità tra i significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale » 350

15.3 Obbligo del debito coniugale » 356

15.4 Peccati contro la castità coniugale nell'uso del matrimonio » 357
15.4.1 L'atto coniugale indebitamente imposto al coniuge » 357
15.4.2 La contraccezione » 358
15.4.3 La cooperazione all'atto contraccettivo » 362
15.4.4 La fecondazione artificiale » 363

15.5 Moralità dell'uso del matrimonio nei soli periodi infecondi della donna » 368

16. IL DOVERE MORALE DELLA CURA DEI FIGLI » 374

16.1 L'amore dei figli » 374

16.2 Cura della salute e dello sviluppo corporale dei figli pag. 376

16.3 Responsabilità dei genitori rispetto all'educazione dei figli » 376

16.3.1 Il diritto-dovere educativo dei genitori » 376

16.3.2 L'amore paterno e materno, alla base del compito educativo » 379

16.3.3 I contenuti fondamentali dell'educazione dei figli » 381

Bibliografia generale » 385

Indice dei nomi » 387

Stampa: 1996
Società San Paolo, Alba (Cuneo)
Printed in Italy

I COMPENDI EP

Caratterizzati da serietà scientifica e ricchezza di contenuto, intendono portare il lettore ad abbracciare ampi settori dello scibile, religioso e profano, per la via più breve, quella appunto del compendio.

1. A. Hamman, *Compendio sulla preghiera cristiana*
2. G. Campanini, *Realtà e problemi della famiglia contemporanea.* Compendio di sociologia della famiglia
3. J.-M. Aubert, *Compendio della morale cattolica*, 2ª ed.
4. Conferenza Episcopale Tedesca, *Catechismo cattolico degli adulti*, 3ª ed.
5. P. Ferlay, *Compendio della vita spirituale*
6. E. López Dóriga, *L'universo di Newton e di Einstein*
7. V. Marcozzi, *Alla ricerca dei nostri predecessori*
8. R. Lucas Lucas, *L'uomo, spirito incarnato.* Compendio di filosofia
9. A. Miralles, *Il matrimonio*

Tra i sette sacramenti della Chiesa, il matrimonio presenta la peculiarità di essere il sacramento di una realtà già esistente dall'origine del genere umano, realtà che risulta confermata e potenziata in tutti i suoi valori umani mediante l'elevazione a sacramento.

La presente opera, frutto del lavoro di quindici anni, costituisce un effettivo contributo per la conoscenza del tesoro della verità cristiana sulla famiglia e, più specificamente, sul matrimonio che ne costituisce il fondamento. Trattazione teologica organica e completa, essa risponde all'appello fatto dal papa nella sua lettera apostolica circa la preparazione del giubileo dell'anno 2000: « Nel concilio Vaticano II la Chiesa ha riconosciuto come uno dei suoi compiti quello di valorizzare la dignità del matrimonio e della famiglia » (n. 28).

ISBN 88-215-3106-6

9 788821 531064

L. 30.000