

PROLUSIONE
ALLA RICERCA DEI PRESUPPOSTI ANTROPOLOGICI
DELL'ORDINAMENTO MATRIMONIALE CANONICO
REV. PROF. DR. PAOLO BIANCHI

Quando mi è stato proposto di tenere questa relazione, lasciandomi peraltro un'ampia discrezionalità nella determinazione del tema, mi sono spaventato, in quanto mi è stato detto che avrei dovuto andare nella linea seguita lo scorso anno da S. Ecc.za mons. Ravasi, presentando una pagina bella, un aspetto bello della concezione cattolica del matrimonio, che potesse suscitare interesse anche da un punto di vista culturale.

Mi sono spaventato perché sono perfettamente consapevole di non possedere la preparazione biblica, la ricchezza culturale e la capacità comunicativa di mons. Ravasi. Tuttavia ho accettato, esponendomi quindi a un rischio abbastanza grosso, soprattutto per amicizia verso il carissimo can. Giancarlo Carbonero, che considero una persona davvero esemplare per la serietà e lo scrupolo con cui ha interpretato il suo ruolo di Vicario giudiziale, nonché per la dignità e la pazienza con le quali ha vissuto le sue vicende esistenziali di questi ultimi anni. Spero dunque di non deludere troppo lui stesso e tutti gli altri cortesi ascoltatori.

Quando dunque ho accettato di tenere questa relazione, mi sono domandato quale aspetto bello – ma anche nel contempo vero e buono, perché credo sia difficile separare la bellezza dalla dimensione veritativa ed assiologica – della concezione cattolica del matrimonio fosse possibile presentare, senza nel contempo perdere del tutto di vista la dimensione canonica, ossia giuridica, visto anche il contesto in cui ci troviamo, quello cioè della inaugurazione dell'anno giudiziario di un importante tribunale regionale italiano. Ho deciso quindi di partire da un'espressione che ho trovato nell'allocuzione di Benedetto XVI dello scorso 27 gennaio 2007 alla Rota Romana e la cui comprensione non è stata per me immediata. Preciso – per coloro che non hanno conoscenze particolari nell'ambito del diritto canonico – che la Rota Romana è il tribunale apostolico (caratterizzato cioè da uno speciale legame col Papa, che ne nomina i giudici), che interviene in terzo grado di giudizio nell'ordinamento giudiziario della Chiesa cattolica, giudicando il merito delle cause ad esso devolute e non solo la legittimità del giudizio di grado precedente. Fra le funzioni istituzionali di tale tribunale, c'è anche quella di concorrere, con la propria giurisprudenza, all'unitarietà della giurisprudenza dei tribunali inferiori¹. Da ciò discende, come comunemente inteso, che gli annuali discorsi dei Papi alla Rota, che spesso toccano temi controversi e delicati, abbiano un particolare valore direttivo e interpretativo delle norme canoniche. Ebbene, nell'allocuzione tenuta in occasione dell'inizio dell'anno giudiziario del 2007, il Papa ha affermato che «si può elaborare un'autentica antropologia giuridica del matrimonio»². Questa espressione, antropologia giuridica, non mi è stata immediatamente chiara ed è proprio essa che vorrei sviluppare, per quanto secondo una linea di riflessione in un certo senso più modesta di come intenda il Papa nel suo discorso.

Mi spiego. Benedetto XVI riflette su quella che chiama la “verità” del matrimonio, nel senso soprattutto di cogliere quella serie di risvolti etici e giuridici che sono impliciti nella struttura ontologica del matrimonio stesso, così come compreso da una riflessione razionale, illuminata dalla Rivelazione. Così, dalla considerazione della Scrittura e del-

¹ Cf la Costituzione apostolica *Pastor bonus* sulla Curia Romana, all'art. 126.

² BENEDETTO XVI, Allocuzione 27 gennaio 2007, in AAS 99 (2007) 89.

la Tradizione della Chiesa, lette secondo una ermeneutica della continuità³, si possono trarre alcuni principi che fissano il «vero senso antropologico permanente» del matrimonio stesso e ne illuminano la «verità antropologica e salvifica»⁴. In particolare, Benedetto XVI ritiene che dal concetto del tutto tradizionale di matrimonio quale *intima communitas vitae et amoris* e da quello della unità duale della coppia umana, descritta già nei passi della Scrittura, si possa appunto elaborare la detta antropologia giuridica del matrimonio. Il Papa propone dunque un lavoro intellettuale che si potrebbe definire deduttivo-costruttivo: a partire dai principi desunti dalla riflessione razionale illuminata dalla Rivelazione, costruire appunto una antropologia matrimoniale⁵. Io vorrei svolgere, più modestamente, un lavoro per così dire induttivo-esplicativo, evidenziando la visione antropologica contenuta nell'ordinamento canonico vigente. Un lavoro, cioè, ricognitivo ed esplicativo di quale concezione della persona umana è presupposta dal diritto matrimoniale positivo – anche se, come ricorderemo subito, non si tratta solo di diritto puramente positivo – della Chiesa cattolica.

Questo lavoro richiede qualche breve premessa.

In primo luogo, va richiamata la convinzione, che credo difficilmente controvertibile, che ogni ordinamento giuridico presupponga un'antropologia, ossia una visione della persona umana, dei suoi rapporti con gli altri e con i beni materiali, quindi anche della società. Pensare a un diritto puramente tecnico, significa commettere una pericolosa ingenuità, che spoglia fra l'altro il giurista della sua funzione anche culturale e finisce per assoggettarlo al potere, politico, economico o di qualunque natura sia⁶. Così anche certe «purezze metodologiche» che si proponevano nella canonistica di qualche anno fa, se certamente hanno il risvolto positivo di invitare a mantenere una corretta metodologia giuridica nella produzione e nell'interpretazione del diritto, non possono comportare il disconoscimento delle premesse antropologiche che ogni ordinamento giuridico contiene e che può a sua volta confermare, sviluppare, oppure contraddire nell'opera di normazione positiva.

In secondo luogo, e in conseguenza di quanto subito detto, va ribadito il convincimento – anche se qui sussistono scuole di pensiero diverse – della irriducibilità del diritto alla legge, alla mera norma positiva, oppure a una pur raffinata procedura di composizione dei conflitti, degli interessi divergenti e dei rapporti di forza. In altre parole, occorre recuperare – ma è un convincimento abbastanza condiviso nella canonistica – una visione filosofica e anzi metafisica del diritto, senza la quale il diritto medesimo rischia di non avere altro fondamento che la forza che lo impone⁷. Tale necessità di ripensamento

³ Cf ivi 87-88. Il Papa fa riferimento soprattutto a quelle letture del Vaticano II secondo una linea di discontinuità con la tradizione precedente che non risultano in realtà fondate (se non sui pregiudizi ideologici dei loro propugnatori) e circa la quale ha già avuto modo di intervenire.

⁴ Ivi, 88.

⁵ In questo senso possono essere tenute presenti due relazioni, di prossima pubblicazione, tenute in un corso di aggiornamento svolto presso la Pontificia Università della S. Croce nel settembre 2007: J.I. BAÑARES, *Antropologia cristiana e dimensione giuridica del matrimonio*, e G. VERSALDI, *L'uomo debole e la capacità di autodinarsi: quale capacità per il matrimonio?*

⁶ Cf le interessanti osservazioni di F. D'AGOSTINO sulla responsabilità e sulla figura del giurista, che si possono reperire in diversi scritti del noto filosofo del diritto, particolarmente impegnato nel dibattito culturale. Ad esempio: *Filosofia del diritto*, Torino 2005.

⁷ La contestazione della riduzione del diritto alla forza viene del resto da lontano, come insegna ad esempio l'Antigone di Sofocle, per quanto non vada eccessivamente schematizzata la complessa dialettica fra le ragioni di Antigone e quelle di Creonte. Si veda ad esempio tutta la terza parte (pp. 161-220) del bel libro di F. OST, *Mosé, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, Bologna 2007, che fra l'altro invita appunto a una lettura non dicotomica ma dialettica delle figure di Antigone e di Creonte. Si veda anche la parte dedicata all'Antigone nello studio del 1986 di M.C. NUSSBAUM, *La fra-*

e di recupero appare testimoniata dal rinascente interesse per una categoria filosofico-giuridica che solo qualche anno fa sembrava definitivamente tramontata e quasi proscribta, ossia quella del diritto naturale. È una prospettiva che può trovare, da un punto di vista teologico, il suo fondamento in una corretta teologia della creazione, intesa non già come la semplice produzione o costruzione del mondo, bensì come il reperimento di quel dover-essere che è iscritto e desumibile dalla struttura ontologica della realtà. Sta di fatto che, in campo teologico almeno, tale categoria sta riassumendo un crescente interesse, come testimoniato da diversi studi e convegni. In merito, vorrei ricordare alcune efficacissime espressioni di Benedetto XVI a un congresso appunto dedicato alla legge morale naturale, tenutosi presso la Pontificia Università Lateranense. Il Papa, ammirato per il grande sviluppo della capacità umana di decifrare le regole e la struttura della materia, osserva però che «siamo sempre meno capaci di vedere la fonte di questa razionalità, la Ragione creatrice. La capacità di vedere le leggi dell'essere materiale ci rende incapaci di vedere il messaggio etico contenuto nell'essere, messaggio chiamato dalla tradizione *lex naturalis*, legge morale naturale. Una parola, questa, per molti oggi quasi incomprensibile a causa di un concetto di natura non più metafisico, ma solamente empirico»⁸. E, spostandosi poi su di un piano più prettamente giuridico, il Papa ricorda l'esistenza di «norme che precedono qualsiasi legge umana: come tali non ammettono interventi in deroga da parte di nessuno. La legge naturale è la sorgente da cui scaturiscono, insieme a diritti fondamentali, anche imperativi etici che è doveroso onorare. Nell'attuale etica e filosofia del Diritto, sono largamente diffusi i postulati del positivismo giuridico. La conseguenza è che la legislazione diventa spesso solo un compromesso tra diversi interessi: si cerca di trasformare in diritti interessi privati o desideri che stridono con i doveri derivanti dalla responsabilità sociale. In questa situazione è opportuno ricordare che ogni ordinamento giuridico, a livello sia interno sia internazionale, trae ultimamente la sua legittimità dal radicamento nella legge naturale, nel messaggio etico iscritto nello stesso essere umano»⁹.

La terza e ultima premessa che vorrei porre ha un significato soprattutto dal punto di vista ecclesiale. In concreto vorrei richiamare a guardarsi dalla decettiva e ingiustificata contrapposizione che spesso viene postulata (più o meno surrettiziamente) fra dimensione giuridica e dimensione pastorale, personale, carismatica. Tale contrapposizione non è condivisa dall'insegnamento ufficiale della Chiesa: lo ha ricordato magistralmente Giovanni Paolo II nella sua allocuzione alla Rota Romana del 1990¹⁰; lo hanno richiamato i vescovi italiani in un interessante e purtroppo poco conosciuto Documento pastorale¹¹; lo ha ribadito Benedetto XVI sia nella sua prima enciclica *Deus caritas est*¹² sia nella sua prima allocuzione al Tribunale della Rota Romana, contestando ap-

gilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca, Bologna 2004, 135-188 e anche G. ZAGREBELSKY, *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in I. DIONIGI (a cura di), *La legge sovrana. Nomos basileus*, Milano 2006, 21-51. Né bisogna infine scordare l'insegnamento del Concilio vaticano II, che in *Gaudium et spes* (GS) 16 ricorda che «homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet».

⁸ BENEDETTO XVI, Ad Congressum Internationalem de "Lege morali naturali" quem promovit Pontificia Studiorum Universitas Lateranensis, in AAS 99 (2007) 243. Cf anche il commento a tale discorso: M DEL POZZO, *Un invito a decodificare il messaggio fondamentale dell'essere*, in «Ius Ecclesiae» 19 (2007) 497-509. Il Papa ha ripreso gli stessi temi ai nn. 11-12 del messaggio per la XL giornata per la pace del 1° gennaio 2008.

⁹ Ivi, 244.

¹⁰ Cf AAS 62 (1990) 872-877.

¹¹ Cf EPISCOPATO ITALIANO, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, 1° gennaio 1989, in Enchiridion CEI, IV, nn. 1343-1323.

¹² Cf l'interessante articolo di S. Ecc. C. REDAELLI, *L'enciclica di Benedetto XVI Deus caritas est e il diritto canonico*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 19 (2006) 337-349.

punto una «pretesa contrapposizione tra diritto e pastorale»¹³ e proponendo l'amore e il rispetto per la verità come punto di unità fra dimensione giuridica e dimensione più complessiva della pastorale. A ben vedere, il vero contrario del diritto non è la pastorale ma l'arbitrio, il disordine, la prevaricazione, che non sono certo le condizioni per l'impostazione e il perseguimento di prassi od obiettivi pastorali. Un diritto correttamente inteso e intelligentemente applicato è anzi una tutela per un'attività pastorale nel suo senso più complessivo, in quanto cura che essa avvenga secondo giustizia, che è la regola fondamentale di ogni relazione interpersonale e intersoggettiva.

Poste queste premesse, passo a svolgere il mio tema: quale antropologia, quale visione della persona umana sono contenute nell'ordinamento matrimoniale canonico? Vorrei procedere a modo di tesi, documentando, per ciascuna di esse, i dati dell'ordinamento positivo vigente che fondano le varie affermazioni.

La prima tesi è la seguente: la persona umana è uno spirito incarnato, ossia ha una dimensione spirituale e una corporea, e non è esclusivamente riducibile ad una di esse: solo corpo, materia, oppure solo spirito¹⁴.

Vista dal punto prospettico dell'ordinamento matrimoniale, la tesi riprende la concezione del tutto classica del matrimonio non solo come *communio corporum*, ma anche come *communio animorum*. Naturalmente, non voglio qui addentrarmi nella discussione dei termini – corpo e anima – con i quali la tesi è formulata, anche se occorre segnalare che pure il tema dell'anima pare ritornare all'attenzione del dibattito (almeno) teologico¹⁵; occorre peraltro non così facilmente dimenticare come il concetto di “anima” sia uno dei guadagni più alti del pensiero occidentale¹⁶, fin dai suoi primordi di carattere propriamente filosofico.

Ma dove la tesi formulata trova il suo riscontro nell'ordinamento vigente? Non c'è dubbio che la dimensione spirituale trovi la sua massima espressione nel principio cardine di tutto l'ordinamento matrimoniale canonico, ossia quello che pone il consenso delle parti come causa efficiente del vincolo matrimoniale o, che è poi lo stesso, come essenza del patto nuziale. Questa concezione – espressamente dichiarata anche nel vigente can. 1057 § 1: *matrimonium facit partium consensus* – si è come noto affermata nel secolo XII, come chiaro frutto di quel reciproco arricchimento del pensiero cristiano e del diritto romano¹⁷, che proprio in quella fase storica tornava ad essere studiato in maniera più sistematica.

Il principio consensualistico, espressivo della dimensione spirituale della persona, non si affermò né è oggi affermato a detrimento dell'importanza della dimensione corporea del matrimonio, quella specificamente legata alla sessualità e alla procreazione; una dimensione che in qualche modo veniva sottolineata dalla tradizione giuridica soccom-

¹³ BENEDETTO XVI, Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 2006, in AAS 98 (2006) 136.

¹⁴ «Corpore et anima unus»: così GS 14 indica i costitutivi della persona umana.

¹⁵ Cf il fortunato libro di V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Milano 2007. Fortunato dal punto di vista editoriale, in quanto non è questa la sede (né è mia competenza) entrare nella disamina dei contenuti del volume.

¹⁶ Cf P. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, 1997. Cf anche G. REALE, *Corpo, anima e salute*, Milano 1999, nonché *passim* i dieci volumi dello stesso Autore dal titolo *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2004. Molto interessante, per la tematica di cui ci occupiamo, il volume di E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Bari 2007, soprattutto il capitolo IV Che cos'è l'uomo? (pp. 127-172). Cf anche M. MIGLIORI *et alii* (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007.

¹⁷ Cf il magistero del grandissimo studioso delle istituzioni del diritto romano, Biondo BIONDI, espresso sul tema in parola nella sua monumentale opera sul diritto chiamato appunto romano-cristiano.

bente nel secolo XII, quella germanica, che poneva la consumazione-*traditio rei* come momento costitutivo del matrimonio. Così, anche nel diritto oggi vigente, l'impossibilità radicale di realizzare una comunione anche fisica – la impotenza copulativa di cui al can. 1084 § 1 – è un impedimento dirimente al matrimonio: si noti, un impedimento indispensabile, inderogabile, proprio in quanto questo tipo di comunione appartiene di principio alla struttura ontologica del matrimonio. Così, l'avvenuta comunione fisica fra i coniugi – se posta *humano modo*, come precisa il can. 1061 § 1 – produce la consumazione del matrimonio, una realtà che ha un grandissimo valore non solo dal punto di vista antropologico e/o sentimentale-affettivo, ma anche giuridico, in quanto consolida a tal punto il vincolo nuziale che, se esso è celebrato fra battezzati, sfugge completamente alla possibilità di suo scioglimento da parte della Chiesa, anche da parte della sua suprema autorità¹⁸. Così, infine, la dimensione corporea del matrimonio trova la sua esplicitazione normativa sia nella indicazione della procreazione come finalità istituzionale del matrimonio stesso (cf il can. 1055 § 1), cioè come obiettivo alla cui potenziale realizzazione l'istituto è per sua natura ordinato; sia nella determinazione di quella che la dottrina chiama la *substantia matrimonii*, che costituisce il presupposto conoscitivo minimo – ossia appunto la *scientia minima* – sulla base del quale è possibile esprimere il consenso coniugale: infatti, il can. 1096 § 1 richiede che il contraente almeno non ignori che alla procreazione della prole si giunge *cooperatione aliqua sexuali*.

La seconda tesi è la seguente: l'ordinamento canonico matrimoniale presuppone che la persona umana si realizza attraverso il donarsi.

È questa un'affermazione di grande rilevanza culturale ed educativa, che ha la potenzialità di proteggere la persona dall'inganno dell'individualismo insaziabile, che genera alla fin fine solo insoddisfazione e tristezza. Già il pensiero filosofico precristiano aveva colto questo pericolo¹⁹ e il cristianesimo ha dato ad esso un antidoto decisivo: è solo intendendo la propria persona come dono che ci si può davvero realizzare. Basti pensare alla serie di profonde catechesi di Giovanni Paolo II sull'amore umano, tenute nei primi anni del suo pontificato, per rendersene conto²⁰; dove proprio per indicare questa strutturale tensione dell'uomo a farsi dono viene fatto più volte ricorso proprio al linguaggio sponsale.

La tesi formulata trova il suo inveramento nell'ordinamento canonico positivo in un'altra norma cardine di tutto il sistema: ossia quella che definisce il cosiddetto oggetto del consenso o del patto nuziale. Integrando la definizione previgente²¹, tecnicamente precisa ma passibile di interpretazioni equivocate, l'attuale can. 1057 § 2 afferma che, nel patto nuziale, i contraenti *sese mutuo tradunt et accipiunt*: ossia, appunto, donano se stessi. Tale dono acquista la sua specificazione coniugale facendosi carico dei doveri e riconoscendo in capo all'altra parte i diritti dello stato coniugale²² o, più complessivamente, donando in modo perpetuo ed esclusivo la propria mascolinità e femminilità, che indicano gli aspetti della persona (da non ridurre al piano solo materiale,

¹⁸ Cf il can. 1141 e l'Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana del 21 gennaio 2000, in AAS 92 (2000) 350-355.

¹⁹ Cf figure impressionanti come il Callicle del *Gorgia* platonico o il Trasimaco del primo libro della *Repubblica*.

²⁰ Queste catechesi si possono trovare ad esempio nel volume: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma-Città del Vaticano 1985.

²¹ Cf il can. 1081 § 2 del Codice promulgato nel 1917, che definiva l'oggetto del patto nuziale come lo «*ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem*».

²² In questo senso può essere intesa l'espressione del can. 1057 § 2 che i contraenti donano se stessi «*ad constituendum matrimonium*».

per intenderci quello della genitalità) specificamente coinvolti dalla donazione coniugale di sé. Come precisa Benedetto XVI nell'allocuzione del 27 gennaio 2007 alla Rota Romana: «Ogni matrimonio è certamente frutto del libero consenso dell'uomo e della donna, ma la loro libertà traduce in atto la capacità naturale inerente alla loro mascolinità e femminilità»²³.

La tesi che la persona si realizza facendosi dono trova un'altra concretizzazione importante nell'ordinamento matrimoniale vigente laddove esso definisce una delle due finalità istituzionali del matrimonio con l'espressione *bonum coniugum*. Tale espressione, contenuta nel can. 1055 § 1, ha un significato intuitivo e complessivo, mentre bisogna dire che la dottrina e la giurisprudenza non ne hanno ancora sviscerato tutte le implicazioni da un punto di vista analitico. Così, per fare solo degli esempi, alcuni affermano che tale espressione solo sintetizzi i tradizionali *bona fidei, prolis et sacramenti* senza altro aggiungervi; altri vi riconducono i doveri del mutuo aiuto, materiale e spirituale²⁴, e del rispetto reciproco; altri ancora vi riportano il dovere, giuridico e non solo morale, della fedeltà coniugale; altri infine vi scorgono un principio ispiratore di altre norme dell'ordinamento, come ad esempio il requisito che la consumazione del matrimonio debba avvenire *humano modo*²⁵ o l'esigenza che il contraente debba essere protetto contro errori circa qualità importanti dell'altra parte, indotti dolosamente per estorcerne il consenso²⁶. In ogni modo, resta sufficientemente chiaro che chi contrae matrimonio non possa impegnarsi per e pretendere solo il bene proprio, ma debba al contrario, donarsi, spendersi per un progetto esistenziale comune, che comprende anche il bene dell'altro. Non a caso, sempre nel già più volte citato can. 1055 § 1, il Legislatore ha denominato *consortium* il matrimonio in quanto stato di vita. Come a dire: chi si sposa, si dona all'altro per condividere un destino; lo ricorda anche la formula liturgica, «[...] nella buona e nella cattiva sorte». Già la tradizione classica aveva intuito in questo modo il rapporto matrimoniale: un esempio in questo senso è la bellissima figura di Alceste, nella omonima tragedia di Euripide, che offre la sua vita per il marito Admeto: un esempio talmente elevato che un (semi)dio la riconduce misteriosamente indietro dall'Ade, dopo una vittoriosa lotta con Thanatos²⁷.

La terza tesi può essere così formulata: l'ordinamento matrimoniale canonico suppone l'uomo come capace di amare trascendendo il livello istintivo ed emozionale dell'amore.

Anche questa affermazione antropologica ha un valore educativo e preventivo notevoli, dal momento che è abbastanza agevole rendersi conto di come la riduzione dell'amore ai detti piani istintivo ed emotivo – se a tutta prima può sembrare magari seducente – espone però in realtà a frequenti delusioni e sofferenze. Non si tratta certo di sottovalutare o addirittura negare gli aspetti emotivi, istintivi dell'amore, ma di trascenderli integrandoli in un livello superiore dell'essere personale, quello dell'intelligenza, della volontà e quindi della libertà. Non è altro che quella dialettica di *eros* e *agape* su cui ha

²³ AAS 99 (2007) 89.

²⁴ È chiaro che questa determinazione riprende una delle cosiddette finalità secondarie indicate dalla previgente legislazione al can. 1013 § 1.

²⁵ Cf il già ricordato can. 1061 § 1.

²⁶ Cf il can. 1098.

²⁷ Cf lo stimolante "elogio" di Alceste tracciato da F. D'AGOSTINO nel volume *Una filosofia della famiglia*, Milano 2003, 34-36, dove Alceste è definita una "eroina" del matrimonio maggiore della stessa Penelope. La tragedia di Euripide non è di univoca interpretazione, come ad esempio accenna F.M. PONTANI in *Euripide. Tutte le tragedie*, vol. I, Roma 2003, 22-23, anche se conclude: «Interpreti più sensibili hanno invece riconosciuto in quest'opera la tragicità del *pathos*, la piena intonazione dei personaggi minori, tenuti su un piano realistico e dominati dalla purissima figura della protagonista».

scritto delle pagine bellissime Benedetto XVI nella sua prima enciclica *Deus caritas est*: una dialettica dove i due elementi che la costituiscono sono inseparabili, ma anche dominati da quello di rango più alto nella sfera dell'umano: «[...] l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende»²⁸.

Dove emerge ciò nel diritto matrimoniale canonico? Anzitutto nella definizione legale del consenso matrimoniale che si trova al can. 1057 § 2. Il consenso vi viene definito come *actus voluntatis*, una definizione che da un lato porta immediatamente sul piano della decisione consapevole e libera; dall'altro realizza il significato canonico dell'amore coniugale, inteso nel senso di una decisione responsabile di dedizione all'altra persona. Tale concetto canonico dell'amore coniugale si è chiarito nel dibattito canonistico degli anni '70 del secolo XX, soprattutto ad opera del grande Pontefice Paolo VI²⁹. In sostanza: la dimensione "erotica" dell'amore, intesa come istinto e sentimento, ha un importante rilievo esistenziale che resta però pregiuridico; è la dimensione "agapica", quella che si colloca sul piano della decisione e della dedizione, che entra nella sfera della moralità e del diritto, venendo appunto a coincidere con il consenso: ossia con l'atto di volontà attraverso il quale i coniugi si impegnano l'uno verso l'altro in un patto irrevocabile.

Questa affermazione ci consente di comprendere un secondo importante riscontro positivo della tesi formulata. Esso è costituito da quelle che il can. 1056 chiama le proprietà essenziali del matrimonio (si noti: di ogni matrimonio) per indicare che tali caratteristiche appartengono alla sua struttura ontologica. Tali proprietà sono l'unità, che direttamente afferma il principio monogamico ma alla quale può essere ricondotto anche il dovere morale e giuridico della fedeltà; e l'indissolubilità. Quello che va colto con attenzione è che – nella concezione che presiede alle formulazioni canoniche di questi principi – tali proprietà non sono intese (come talvolta banalmente viene ritenuto) alla stregua di un limite, un condizionamento, un impoverimento, una "tomba" dell'amore. Al contrario esse sono intese e proposte come un'esplicitazione di alcune esigenze intrinseche ed elevatissime dell'amore. Promettere un amore coniugale *ad tempus* oppure divisibile con più persone e non invece riservato esclusivamente al coniuge non appare, in altre parole, qualcosa di coerente con un concetto di amore non solo "erotico" ma anche "agapico". È ancora Benedetto XVI che nella *Deus caritas est* ha espresso molto bene questi concetti: «in un orientamento fondato nella creazione, l'*eros* rimanda l'uomo al matrimonio, a un legame caratterizzato da unicità e definitività; così, e solo così, si realizza la sua intima destinazione. All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano. Questo nesso strettissimo tra *eros* e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa»³⁰.

²⁸ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 4.

²⁹ Cf l'enciclica *Humanae vitae*, n. 9, in *Enchiridion Vaticanum III*, n. 595, che dà una definizione dell'amore coniugale chiaramente incentrata sulla libera e volontaria donazione di sé: «non agitur solum de mero vel naturae vel affectuum impetu, sed etiam ac praesertim de libero voluntatis actu». Cf anche l'allocuzione di Paolo VI alla Rota Romana per l'anno 1976 (in AAS 68 [1976] 204-208), che affronta espressamente il tema del rilievo giuridico dell'amore coniugale.

³⁰ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 11.

La quarta tesi antropologica potrebbe essere così formulata: l'uomo normale – ossia la persona comune, ordinaria, imperfetta e limitata – è comunque, ossia anche in quanto tale, capace di realizzare gli ideali sin qui richiamati.

Si tratta di una prospettiva di grande saggezza: da un lato coltiva un atteggiamento fiducioso verso le capacità umane; dall'altro le considera con realismo, evitando la tentazione di una visione elitaria della persona stessa e del matrimonio; una tentazione in cui può essere facile cadere in buona fede ma che può avere delle conseguenze perniciose. Ad esempio – visto che mi rivolgo soprattutto ad operatori pastorali – sulla programmazione dell'accompagnamento pastorale previo alle nozze³¹, oppure sulle modalità di interpretare le normali fatiche della vita matrimoniale³².

Ma come trova ingresso nell'ordinamento matrimoniale canonico questo fiducioso realismo nei confronti della persona umana? Anzitutto attraverso la presunzione della capacità matrimoniale del contraente, affermata dal can. 1058; una disposizione indicata dai commentatori come una gloria del diritto ecclesiale, che si è con questa regola costantemente opposto alle discriminazioni antiche e recenti quanto alla possibilità di sposarsi, fondate che fossero su motivi razziali, sociali o di altra natura. E poi con la conseguente presunzione della validità del matrimonio contratto, anche se non ben riuscito, fino a prova certa del contrario. Si tratta del *favor iuris* attribuito al matrimonio, di cui al can. 1060 e circa il quale Giovanni Paolo II ha speso delle parole di grande profondità³³, mostrandone cioè non solo le ragioni di utilità sociale (la funzionalità, cioè, alla certezza dei rapporti giuridici) ma anche il fondamento antropologico.

Ancora, la visione fiduciosamente realistica della persona umana, viene normativamente concretizzata attraverso la riserva a una legge emanata dalla sola Suprema Autorità ecclesiale della possibilità di dichiarazione o costituzione di impedimenti dirimenti il matrimonio³⁴, come precisato al can. 1075; impedimenti la cui ermeneutica dovrà poi assoggettarsi al criterio della interpretazione cosiddetta stretta, come chiarito al can. 18, una delle norme che appunto dettano i criteri interpretativi delle leggi canoniche. E, fra gli impedimenti dirimenti, una particolare menzione nel contesto del nostro ragionamento deve essere riservata all'impedimento di età³⁵, stabilito così in basso proprio per non rischiare di coartare più del dovuto lo *ius connubii*, tenuto anche conto della diffusione mondiale dell'ordinamento canonico.

Un analogo discorso deve effettuarsi a proposito della capacità naturale della persona al matrimonio, che il diritto vigente analizza e regola soprattutto dal punto di vista dei requisiti psichici. Il can. 1095 richiede infatti: a) che il soggetto possa fruire di un sufficiente uso di ragione; b) che non sia affetto da una grave mancanza di discrezione di giudizio, concetto quest'ultimo che deve intendersi come la valutazione critica almeno minimale dei diritti e doveri dello stato coniugale e come la sufficiente capacità di autodeterminarsi nella scelta di farsene carico; e, infine, c) che il contraente sia radicalmente in grado di adempiere gli obblighi essenziali del matrimonio e, quindi, idoneo a farsene carico a titolo di dovere giudico, perché *impossibile nulla obligatio*. Come è noto a tutti coloro che lavorano nel campo dei processi matrimoniali canonici, questa

³¹ Un accompagnamento, ad ulteriore esempio, fortemente enfatizzato e “spiritualizzato”, che trascuri una realistica attivazione delle risorse umane presenti nei nubendi.

³² Ad esempio leggendole immediatamente come una prova della radicale inettitudine dei soggetti allo stato coniugale.

³³ Cf l'allocuzione alla Rota Romana del 29 gennaio 2004, in AAS 96 (2004) 348-352.

³⁴ In concreto al solo Pontefice, in quanto la costituzione o dichiarazione di un impedimento da parte del Collegio dei vescovi in quanto tale, ancorché certo possibile, appare una modalità alquanto remota.

³⁵ Cf il can. 1083 § 1 e la tesi dottorale di A. GIRAUDDO, *L'impedimento di età nel matrimonio canonico (can. 1083). Evoluzione storica e analisi delle problematiche attuali della dottrina e della prassi*, Roma 2007.

norma ha prestato il fianco a interpretazioni estensive e massive, che hanno condotto progressivamente la giurisprudenza di riferimento e lo stesso Legislatore a chiarire i criteri per una loro applicazione non abusiva. In sintesi, per poter riconoscere un'autentica incapacità psichica al matrimonio – in qualsiasi delle sue fattispecie normative, quelle inerenti l'atto del consenso come tale e quella invece concernente l'idoneità radicale allo stato coniugale – occorre reperire nel soggetto una seria forma di anomalia che incida in modo sostanziale sulle sue facoltà naturali, l'intelligenza e la volontà³⁶. Quello che a me preme sottolineare in questa sede è che la *ratio* di tale autorevole indicazione è proprio quella di salvaguardare la visione antropologica sottesa all'ordinamento, non certo altre, quali ad esempio la volontà politica di restringere *ex auctoritate* il numero delle dichiarazioni di nullità per incapacità psichica. A ciò vorrei però aggiungere un'altra considerazione, che mi appare appunto rilevante dal punto di vista antropologico. Le dette interpretazioni estensive del can. 1095 affermano talora di ispirarsi a una non meglio precisata visione personalistica. In realtà, tale affermazione non solo resta spesso assai generica e comunque inidonea a desumerne attendibili conseguenze giuridiche³⁷, ma spesso espone al noto processo della eterogenesi dei fini. Ossia, riconoscendo con facilità come invalidante qualsiasi limitazione o non perfezione dell'essere umano ed estendendo quindi massivamente la classe delle persone incapaci, tale impostazione finisce di fatto per infliggere un *vulnus* alla persona proprio in ciò che le è più caratteristico, ossia la libertà e la responsabilità, che sussistono anche nel caso di errori o scelte sbagliate. Un personalismo, in altre parole, che tradisce e in qualche modo rimpicciolisce la persona e la sua responsabilità. Naturalmente, la visione realistica della capacità matrimoniale della persona umana impone di non lasciar mancare un sostegno per quelle capacità giuridicamente sufficienti ma esistenzialmente migliorabili. Né mancano, nell'ordinamento positivo, indicazioni anche in questo senso³⁸.

Una serie di considerazioni analoghe potrebbero essere fatte a proposito della quinta tesi, che può essere espressa in questo modo: la persona umana è libera e va tutelata nell'esercizio della sua libertà, che resta però sempre una libertà finita, storica. È noto quanto il valore della libertà sia importante per la persona umana e come sia apprezzato nella nostra cultura³⁹, che ne fa anzi uno dei suoi cardini e da più punti di vista: rivendicando libertà politica, di pensiero, religiosa, di iniziativa economica e sociale. Tanto grande è questo dono, tanto però esso è fragile e la persona può mancare in molti modi verso di esso. Quello su cui vorrei richiamare l'attenzione è il disconoscimento dei limiti intrinseci, strutturali, della libertà umana, che è sempre in qualche

³⁶ Cf le due allocuzioni alla Rota Romana di Giovanni Paolo II totalmente dedicate a questo tema, quella del 5 febbraio 1987, in AAS 79 (1987) 1453-1459 e quella del 25 gennaio 1988 in AAS 80 (1988) 1178-1185.

³⁷ Di quale personalismo si tratta? Quello del primo a utilizzare tale termine, che pare sia stato Renouvier (nel 1903)? Quello dei personalisti pluralisti americani, animatori dal 1919 della rivista *The Personalist*? Oppure quello del personalismo religioso di G. Marcel e N. Berdiaev? Oppure quello degli sviluppi di tale ispirazione, con il personalismo sociale di E. Mounier, che fonda la rivista *Esprit* nel 1932, o con il personalismo ontologico del filosofo italiano L. Pareyson? Quanto poi alla impossibilità di trarre dall'ispirazione filosofica personalistica delle immediate prospettazioni giuridiche, cf l'interessante articolo dell'uditore rotale G. ERLEBACH, *Quale visione del matrimonio: contrattualistica o personalistica?*, in «In charitate iustitia» 15 (2007) 33-53.

³⁸ Cf, le indicazioni di cui al n. 4 del can. 1063, che possono trovare concretizzazione in un aiuto spirituale oppure maggiormente tecnicizzato, ad esempio psicologico. Anche lo stesso istituto della separazione (cf cann. 1151 ss) può essere inteso come un temporaneo interrompersi della vita comune, in vista di rimuovere le difficoltà subentrate e riprendere, se possibile, la coabitazione.

³⁹ Lo riconosce e dichiara con grande incisività GS 17.

modo condizionata, storicizzata, relativa, senza tuttavia cessare di essere tale. Solo al concetto di Dio si può ascrivere una libertà assoluta, ossia sciolta da vincoli o da condizionamenti. Per l'uomo, non è così: la sua educazione, le sue vicende familiari ed esistenziali, le persone che gli stanno accanto, le sue stesse scelte precedenti, il contesto prossimo in cui egli agisce producono sempre qualche influenza sulle sue nuove decisioni, senza tuttavia necessariamente privarlo della libertà, come ad esempio può essere ritenuto abbracciando impostazioni sostanzialmente deterministiche, che pure non mancano nel nostro orizzonte culturale. Occorre quindi grande rispetto e attenzione perché, anche da questo punto di vista, la libertà non venga contraddetta e negata.

Nell'ordinamento canonico, una norma di carattere programmatico (il can. 219) afferma la libertà che compete alla persona nella scelta dello stato di vita rispetto *a quacumque coactione*, ossia di fronte una vera e propria costrizione, in qualsiasi modo essa venga effettuata. Nell'ambito poi del diritto matrimoniale sostanziale tale principio programmatico viene specificato prevedendo che la violenza fisica irresistibile incussa dall'esterno costituisce un difetto radicale del consenso⁴⁰; mentre quella cosiddetta morale ne è un vizio, laddove però sia induttiva di un timore grave e indeclinabile⁴¹. Come già accennato, poi, anche una mancanza di libertà endogena acquista rilievo⁴², laddove però ascrivibile a una seria forma di anomalia presente nella persona al momento del patto nuziale. In tal modo la legge cerca di proteggere una libertà realmente umana, nel senso che solo una motivazione davvero determinante – esterna o endogena che sia – priva la persona della libertà cosiddetta sostanziale (la stessa capacità di essere libero) o la limita gravemente nella sua libertà effettiva (ossia nell'esercizio concreto della libertà). Ciò appare coerente con l'insegnamento conciliare, che vede la libertà dell'uomo sostanzialmente lesa solo quando questo agisce «sub coeco impulsu interno vel sub mera externa coactione»⁴³

In questo modo l'ordinamento matrimoniale afferma e tutela la libertà della persona, affrancandola da un impoverente concezione deterministica, ma anche dalla *ybris* di una libertà assoluta e super-omistica.

Una sesta tesi può ancora essere formulata: la persona umana è sincera e aperta al riconoscimento della verità.

Non ostante la presenza di quello che potrebbe essere chiamato pessimismo gnoseologico, che è la fondamentale radice di ogni relativismo e soggettivismo, è presente nell'uomo il desiderio di attingere una verità ultima e incontrovertibile. In fondo, anche l'affermare che la verità non esiste o è inconoscibile si presenta come un'affermazione veritativa, sulla base della quale si cerca poi di sviluppare – più o meno coerentemente con detta premessa – un sistema di pensiero o di comportamento. Il pensiero cristiano – che come quello classico, da Parmenide in avanti, riconosce un convenire di essere e pensiero – ritiene la persona umana capace della verità e fundamentalmente orientata verso di essa.

Alcuni istituti anche in campo matrimoniale concretizzano tale convincimento di fondo. In primo luogo la presunzione, stabilita dal can. 1101 § 1, di corrispondenza fra dichiarato e voluto nell'emissione del consenso matrimoniale. Il fondamento di tale presunzione non riposa solo sulla necessità di garantire la certezza dei rapporti giuridici; oppure sulla regola processuale fondamentale che chi afferma in giudizio qualcosa lo

⁴⁰ Cf la *vis* di cui al can. 1103, letto in combinazione col can. 125 § 1.

⁴¹ Cf il can. 1103.

⁴² Cf il significato secondario, già richiamato, del difetto di discrezione di giudizio, di cui al can. 1095, 2°.

⁴³ GS 17.

deve provare⁴⁴; esigenze peraltro difficilmente rinunciabili. Il fondamento ultimo di tale presunzione è da collocare proprio nel rispetto per la sincerità della persona e nel riconoscimento del suo naturale orientamento alla verità. Ed è proprio per questo che tale presunzione deve essere riaffermata anche in un contesto secolarizzato, nel quale non sempre le esigenze della visione cristiana del matrimonio sembrano adeguatamente comprese anche da chi pure vi si accosta. Prevedere il contrario, ossia che le intenzioni dei contraenti siano difformi dal dichiarato (salvo dimostrarne la corrispondenza) vorrebbe dire decampare da quella visione antropologica, implicitamente affermando la persona come per natura insincera e aliena dalla verità.

Tale visione della persona nel suo strutturale rapporto con la verità trova espressione anche in un'altra norma, che è certo di spessore innovativo, anche se in realtà il suo contenuto non è così in discontinuità con il diritto previgente, come talora si afferma un po' retoricamente. Si tratta di una disciplina che ha lo scopo di ridurre il più possibile la discrepanza fra la cosiddetta verità processuale e la verità oggettiva, nel dichiarare o meno l'invalidità di un matrimonio. Tale disciplina attribuisce – si noti: pur in una materia per sé di diritti indisponibili – valore probatorio alle dichiarazioni giudiziali delle parti⁴⁵, anche *pro se et contra vinculum*, fino al riconoscimento della loro idoneità a costituire prova sufficiente, a condizione che tali dichiarazioni siano corroborate in modo pieno da indizi e circostanze di fatto, ossia in misura da indurre nel giudice la certezza morale sulla materia da definire⁴⁶.

In questo senso, anche la confermata scelta dello strumento processuale come via per il raggiungimento della verifica della validità o meno di un matrimonio e la natura solo dichiarativa della relativa sentenza possono essere visti come l'espressione di questa tensione della persona verso la verità. Lo hanno sottolineato con forza gli ultimi Papi. Ad esempio, Benedetto XVI, nella sua prima allocuzione alla Rota Romana, nel mostrare come diritto e pastorale si incontrino nell'amore per la verità, ha affermato: «Il processo canonico di nullità del matrimonio costituisce essenzialmente uno strumento per accertare la verità sul vincolo coniugale. [...] lo scopo del processo è la dichiarazione della verità da parte di un terzo imparziale, dopo che è stata offerta alle parti pari opportunità di addurre argomentazioni e prove entro un adeguato spazio di discussione. [...] Di fondamentale importanza, anche in questa materia, è il rapporto fra ragione e fede. Se il processo risponde alla retta ragione, non può meravigliare il fatto che la Chiesa abbia adottato l'istituto processuale [...]»⁴⁷. Lo strumento processuale, quindi, garantisce una ricerca della verità svolta non in modo individualistico, ma nella quale la coscienza si deve confrontare con la realtà e con la sua complessità (rappresentata dai punti di vista differenti che nel processo stesso vengono sostenuti), nonché con un'autorevole verifica ecclesiale, per quanto certo non infallibile e ricorribile nei modi dallo stesso diritto previsti.

La settima tesi antropologica che l'ordinamento matrimoniale canonico consente di ricavare è la seguente: la persona umana è aperta verso la trascendenza, apertura che però non annulla ma perfeziona la dimensione naturale della persona medesima.

⁴⁴ Cf il can. 1526.

⁴⁵ Cf i cann. 1536 § 2 e 1679, nonché l'art. 180 DC.

⁴⁶ Cf il can. 1608 e le importanti precisazioni apportate da DC 247 sul concetto di certezza morale. Cf in merito ad esempio P. BIANCHI, *La certezza morale e il libero convincimento del giudice*, in AA.VV., *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione "Dignitas connubii". Parte prima: i principi* (a cura di P.A. Bonnet e C. Gullo), Città del Vaticano 2007, 387-401.

⁴⁷ BENEDETTO XVI, Allocuzione 28 gennaio 2006 alla Rota Romana, in AAS 98 (2006) 136.

Ciò viene espresso dall'affermazione, non solo teologica ma anche canonica, che la sacralità che va riconosciuta ad ogni matrimonio⁴⁸ – come ci ha illustrato mons. Ravasi lo scorso anno, commentando alcuni passi del libro della Genesi – si perfeziona nel caso del valido matrimonio fra battezzati nella sacramentalità in senso proprio, nel senso della pertinenza del patto nuziale al settenario sacramentale. La sacralità e la sacramentalità del matrimonio, infatti, non consistono in un rito di carattere liturgico, che semmai esprime quella loro natura; bensì nel convincimento che nel matrimonio l'uomo trascende in qualche modo la dimensione puramente umana, incontrandosi con qualche cosa di ulteriore. La sacramentalità del matrimonio dei battezzati consiste nel manifestare che questo qualcosa di ulteriore non è una realtà indistinta o una semplice proiezione dell'umano (ad esempio una divinizzazione della sessualità, presente in alcune culture contemporanee a quella biblica) ma la presenza della forza salvifica di Cristo tramite il suo Spirito: ciò che il linguaggio teologico chiama la grazia.

Va sottolineato che la prima norma dedicata dal Codice canonico al matrimonio afferma proprio ciò: il valido matrimonio fra battezzati è, per dono di Cristo, sacramento (cf il can. 1055 § 1, nella sua affermazione principale). Questa affermazione ci consente anche di comprendere meglio il rapporto fra grazia e natura cui sopra accennavamo, nel senso che, come dicevano i classici del pensiero teologico, *gratia non destruit sed perficit naturam*. Infatti, se badiamo bene allo stesso testo normativo, comprendiamo come il matrimonio sacramentale non sia nulla di diverso, nei suoi contenuti essenziali, dal matrimonio naturale, dalla struttura ontologica del matrimonio. Non esistono, per la dottrina teologica e quindi per la disciplina canonica, due classi di matrimonio, oggettivamente diverse: una per i battezzati e un'altra per tutti gli altri esseri umani. La sacramentalità del matrimonio, in altre parole, non presuppone un matrimonio diverso da quello naturale, ma solo lo arricchisce di un dono speciale, che il Signore fa a coloro che sono uniti a lui col battesimo.

Questo è il significato dell'inseparabile coincidenza fra valido patto nuziale fra battezzati e matrimonio che viene affermata al § 2 del can. 1055. Per celebrare il sacramento del matrimonio i battezzati non debbono quindi adempiere qualche requisito in più rispetto al voler contrarre un valido matrimonio e, in questa leale volontà di accettare i contenuti del patto nuziale, l'insegnamento ufficiale della Chiesa vede anche una sufficiente disponibilità nei confronti della dimensione soprannaturale del matrimonio stesso⁴⁹. Senza voler semplificare la delicatezza e la complessità del tema – di grande spessore teologico e pastorale – della fede in rapporto ai sacramenti, si potrebbe dire che nel campo matrimoniale più che alla fede in senso soggettivo (il grado più o meno intenso di fede personale) si guarda alla fede in senso oggettivo, ossia appunto alla sincera volontà di contrarre un vero matrimonio, accogliendone lealmente tutti gli impegni.

L'altra strada, quella collocata sul versante soggettivo, comporta peraltro notevoli rischi: oltre a quelli già indicati dal Magistero⁵⁰, quello ad esempio di trasformare, alla fin fine, la sacramentalità del matrimonio da un dono in un onere: non il Signore che

⁴⁸ È importante ribadire che, nella concezione e nella disciplina della Chiesa cattolica, ogni matrimonio celebrato con retta coscienza, anche da non battezzati, è ritenuto valido e caratterizzato da un'intrinseca dimensione sacra. Purtroppo, talvolta si constata una dimenticanza di un punto così importante anche da parte di persone dalle quali non ce la si aspetterebbe proprio (persino sacerdoti) e che ritengono che i soli matrimoni validi siano quelli celebrati in chiesa.

⁴⁹ Il testo più chiaro in questa materia resta il n. 68 della Esortazione apostolica postsinodale *Familiaris consortio* emanata da Giovanni Paolo II nel 1981.

⁵⁰ Ivi: soprattutto le inquietudini spirituali che una tale prospettiva potrebbe suscitare; oppure la contraddizione con la dottrina tradizionale della sacramentalità dei validi matrimoni di quegli acattolici che pur non ammettono il matrimonio quale sacramento.

viene incontro e rimane⁵¹ coi cristiani che entrano rettamente intenzionati nello stato matrimoniale; ma un requisito in più che si dovrebbe adempiere per “meritare” quella caratteristica.

Un’ottava ed ultima tesi di carattere antropologico può essere reperita nell’ordinamento canonico matrimoniale vigente: la persona umana non è mai solo individuo; non può mai essere considerata a prescindere dal suo rapporto con la collettività.

In effetti, non ostanti tendenze contrarie, il matrimonio continua ad essere considerato dalla dottrina cattolica in senso non strettamente privatistico, bensì sottolineandone fortemente il rilievo di interesse pubblico. In questo senso appare significativo segnalare come il Concilio vaticano II parli dell’unione dell’uomo e della donna proprio come della prima manifestazione della socialità della persona umana⁵².

Prova “positiva” di tale considerazione pubblicistica è data anzitutto dal fatto che vi sia una disciplina complessiva anche canonica inerente il matrimonio, sia nel suo momento costitutivo sia quanto allo stato di vita coniugale. Tale prova è però offerta anche da altri istituti specifici che mettono in luce il rilievo che il matrimonio ha per la collettività e, per conseguenza, l’attenzione e la tutela che il diritto vi riserva.

In questa chiave possono essere lette sia la necessità di un’ammissione alle nozze da parte dell’autorità ecclesiale, ordinariamente del parroco⁵³; sia la conferma della necessità di una forma *ad validitatem* di celebrazione⁵⁴, che oggi non obbedisce più tanto alla finalità di garantire la pubblicità o la prova dell’atto di celebrazione, quanto a creare le premesse per una verifica e una preparazione previe alle nozze, nonché quella di assicurare e promuovere una loro contestualizzazione ecclesiale. Nello stesso senso possono anche essere lette le norme che stabiliscono come la comunità ecclesiale, animata dai suoi Pastori⁵⁵, debba offrire ai fedeli chiamati alla vita coniugale quella assistenza mediante la quale lo stato matrimoniale possa perseverare nello spirito cristiano e progredire in perfezione, attuando in questo modo in campo matrimoniale uno dei cosiddetti diritti fondamentali dei fedeli⁵⁶ che la codificazione vigente ha voluto indicare in modo programmatico.

L’ordinamento canonico, infine, non dimentica che il battezzato che contrae matrimonio non è solo membro della comunità cristiana, ma anche cittadino. Di qui anche il positivo riconoscimento delle competenze dell’autorità civile in campo matrimoniale, effettuato nel can. 1059 dal punto di vista normativo e nel can. 1672 dal punto di vista giurisdizionale. Per i cattolici italiani, poi, la stessa forma concordataria della celebrazione delle nozze esprime questa consapevolezza. Il fedele è membro di due ordinamenti, diversi, indipendenti, ma non estranei o contrapposti: per questo è opportuno che il suo stato matrimoniale sia contestualmente, simultaneamente, riconosciuto da entrambi.

⁵¹ Con queste belle immagini GS 48 allude agli effetti della sacramentalità.

⁵² Cf GS 12, dove si leggono queste parole: «[...] Dio non creò l’uomo solitario. “fin da principio uomo e donna li creò” (Gen. 1. 27) e la loro unione costituisce la prima comunione di persone. L’uomo, infatti, per sua intima natura è un essere sociale e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti».

⁵³ Cf il can. 1067 e il cap. I del titolo del libro IV del Codice dedicato al matrimonio. Non si dimentichi anche che un decreto generale della Conferenza episcopale italiana, quindi un testo propriamente normativo, è stato dedicato nel 1990 a questa materia: il *Decreto generale sul matrimonio canonico*, in «Notiziario CEI» 1990, 259-279.

⁵⁴ Cf cann. 1108ss.

⁵⁵ Cf i cann. 1063-1064.

⁵⁶ Cf can. 213.

È però il momento di concludere questo lavoro che, come ricordo, ha voluto essere un umile sguardo ricognitivo alla normativa vigente, per desumerne le implicazioni antropologiche, lasciando ad altri quel più impegnativo lavoro costruttivo che il Papa ha suggerito nel passo della sua allocuzione alla Rota del gennaio 2007 da cui siamo partiti.

Sta a voi giudicare se tale ricognizione sia corretta e completa, per quanto limitatamente alla tematica matrimoniale. Infatti e certamente, da un punto di vista antropologico più complessivo, molti temi sono rimasti fuori attenzione. A solo titolo di esempio: il rapporto della persona coi beni materiali, il lavoro, l'attività politica, l'estetica.

Sta alla riflessione di tutti, poi, interrogarsi su come tale visione antropologica sia messa alla prova e per così dire "sfidata" dalla situazione attuale e se essa debba essere rivisitata appunto alla luce della condizione sociale. Proprio parlando dell'attività pastorale dei tribunali ecclesiastici, l'ultimo Sinodo dei vescovi ha auspicato la necessità di «approfondire ulteriormente gli elementi essenziali per la validità del matrimonio, anche tenendo conto dei problemi emergenti dal contesto di profonda trasformazione antropologica del nostro tempo, dal quale gli stessi fedeli rischiano di essere condizionati specialmente in mancanza di una solida formazione cristiana»⁵⁷. Questa frase può andare soggetta a una duplice interpretazione: che la situazione culturale possa portare a scoprire/postulare nuovi elementi essenziali per la validità del matrimonio⁵⁸; oppure – come a me sembra più probabile – che detta situazione metta in difficoltà i fedeli a vivere con generosità tale progetto, i cui elementi essenziali debbono appunto essere approfonditi per poterli proporre in un modo ancor più convincente, con un'opera di educazione e di sostegno adeguata.

A mio sommo avviso, infatti, anche se perfettibile e meglio formulabile, l'idea di persona umana che appare sottesa all'ordinamento matrimoniale canonico – armonicamente composta di corpo e di spirito; chiamata a realizzarsi in un amore responsabile e ragionevole, non solo istintuale; ordinariamente capace e libera, non ostanti tutti i limiti dell'umano, di perseguire un simile ideale; aperta alla verità e alla trascendenza; in strutturale rapporto con la comunità – rappresenta qualcosa di bello, di vero, di valido e virtuoso, che merita quindi di essere conosciuto e proposto ancora oggi.

⁵⁷ Proposizione 40, dal titolo «I divorziati risposati e l'Eucaristia». Tale parte della proposizione, trattandosi di un auspicio e non di un'affermazione dottrinale, non è stata ripresa dall'Esortazione apostolica di Benedetto XVI *Sacramentum caritatis*, al n. 29.

⁵⁸ Così qualche Autore ha temuto, con una certa preoccupazione. Cf ad esempio J. LLOBELL, *La natura giuridica e la recezione ecclesiale dell'istr. "Dignitas connubii"*, in «Ius Ecclesiae» 18 (2006) 343-370.