

IL MATRIMONIO QUALE CONSORZIO DI TUTTA LA VITA NEL NUOVO DIRITTO CANONICO

I. I PRINCIPI INFORMATORI DELLA CHIESA PER UN NUOVO CODICE DI DIRITTO CANONICO

Per quanto concerne l'evoluzione della legge canonica nel corso dei secoli, la Chiesa si ispira al principio: *Non nova sed noviter*. Non esiste perciò antinomia tra novità e tradizione, ma solo sviluppo fondato su salde basi non solo teologiche ma giuridico-canonicali. La disciplina promulgata nel 1917 si dimostrò inadeguata, come osservò anche papa Giovanni Paolo II, dal momento che profondi cambiamenti erano in atto tanto all'interno che all'esterno della Chiesa. Il vecchio Codice aveva incorporato istituti giuridici superati. C'era inoltre poca attenzione alla situazione culturale e sociologica delle Chiese extraeuropee, dopo la Seconda Guerra mondiale. Dopo l'annuncio di Giovanni XXIII, il 25 gennaio 1959, che si sarebbe proceduto a una revisione del Codice, i principi direttivi di questo progetto elaborati dall'apposita Commissione vengono, per volere del Papa, sottoposti al Sinodo dei Vescovi del 1967 e infine approvati. Essi possono essere così riassunti: il nuovo Codice dovrà adattare la legislazione agli indirizzi del Vaticano II e alle nuove esigenze del Popolo di Dio¹; sarà chiamato «Codice del Popolo di Dio», manterrà l'indole giuridica e sarà animato dallo spirito della carità (menzionata 50 volte in tutto il testo) e della moderazione.

¹ Discorso di Giovanni Paolo II del 21 febbraio 1983, in «L'Osservatore Romano», 21-22 novembre 1983.

Si eviteranno per lo piú imposizioni e al loro posto verranno usate piuttosto le esortazioni. Si concederanno poi ai Vescovi maggiori discrezionalità nell'adattare il diritto universale alle necessità dei fedeli. Progredendo negli stadi successivi dei lavori di codificazione, ci si rese conto che non bastava potare o sopprimere i canoni del vecchio Codice, ma che il «vino nuovo» del Vaticano II richiedeva «otri nuovi»². Questo orientamento fu espresso autorevolmente il 4 febbraio 1977 dal papa Paolo VI, in un discorso alla Romana Rota. Pertanto troviamo cambiata nel nuovo Codice la prospettiva, e lo *ius vetus* va letto in chiave diversa.

Un triangolo ideale

Giovanni Paolo II, presentando il nuovo Codice, il 3 febbraio 1983, invitava tutti a seguire, per l'approfondimento del testo, le linee di un triangolo ideale che ha in alto la Sacra Scrittura e ai lati gli Atti del Vaticano II e il nuovo Codice di diritto canonico con le sue impostazioni innovatrici. Il Papa si è chiesto anzitutto: «Perché un diritto nella Chiesa? A che serve?». Ha risposto che il giuridico-ecclesiale si carica di contenuti specifici che fanno di esso qualcosa di peculiare. Occorre conferirgli tutta l'ampiezza e la profondità del «mistero» della Chiesa stessa³.

La legge canonica si fonda sulla realtà teandrica della Chiesa; il nuovo Codice ha accentuato la sua natura spirituale e quel suo servizio all'uomo che è nella volontà di Cristo. Essa possiede perciò una giuridicità «di salvezza» la cui *suprema lex* è la *salus animarum*, sottoposta alla regola dell'*aequitas canonica*. «*Nihil est aliquid aequitas quam Deus*», affermò infatti il glossatore Martino Gosia. Nel 1973, Paolo VI aveva dichiarato alla Rota che «l'evoluzione dell'equità canonica» conferisce al diritto della

² Silvio Ferrari, *Il nuovo Codice di diritto canonico*, Bologna 1983, p. 19.

³ Francesco D'Ostilio, *La storia del nuovo Codice di diritto canonico*, Città del Vaticano 1983.

Chiesa il suo carattere pastorale. Monsignor Vincenzo Fagiolo⁴ ha scritto che la *lex divina*, fondamento di tutto l'ordinamento canonico, impedirà a questo di arenarsi nelle secche del positivismo o di finire nelle morsie dell'immanentismo, dello storicismo e del materialismo. Il pericolo maggiore non sta nel rendere il diritto canonico troppo spiritualistico (come vedremo riguardo al matrimonio) ma, oggi soprattutto, nel farlo perdere o dileguare nel temporalismo e giuridicismo.

Se risaliamo alle origini della Chiesa, notiamo che era stato molto in evidenza l'elemento spirituale nel matrimonio, cioè «quell'amore e quella volontà di realizzare una peculiare comunione di vita» propria della coppia coniugale. Poi, per l'influsso del pensiero di Girolamo e di Agostino, e per l'esigenza soprattutto di tutelare il bene del matrimonio e i rapporti con le responsabilità della Chiesa (anche nell'ordine giuridico), nel Medioevo si accentuò di più l'aspetto giuridico, ereditando norme dal diritto romano e da quello germanico. Oggi, col nuovo Codice ci sembra opportuno recuperare gli aspetti etico e spirituale. L'altra esigenza che attualmente emerge è quella di trovare una nuova connessione fra teologia e diritto. La teologia del Vaticano II, su cui il nuovo CJC si fonda, è soprattutto «comunionale, biblica, misterica»⁵. Il perno della ecclesiologia conciliare è il mistero della *koinonía*-comunione che il Padre mediante il Figlio e nello Spirito Santo instaura sulla terra fra tutti i suoi figli, adunandoli nella Chiesa. Come correttivo alla precedente ecclesiologia tridentino-bellarminiana, si propone l'idea della Chiesa «Sacramento». La parola *Sacramento* tempera, come nessun'altra, la parola *Istituzione*. Nel testo del nuovo CJC, can. 840, viene enunciato un principio teologico generale, definendo i sacramenti «segni e mezzi [...] che concorrono sommamente a iniziare, confermare e manifestare la comunione ecclesiastica».

Per quanto concerne il matrimonio, troviamo all'inizio di questo titolo una sua definizione che costituisce un fatto nuovo

⁴ Vincenzo Fagiolo, *Il Codice del post concilio*, vol. I, Roma 1984.

⁵ Leonardo Boff, *Il sacramento del matrimonio*, in «Concilium», 7 (1973), p. 41: «Mistero traduce la parola ebraica *sodoh*, il piano divino nascosto che diviene manifesto nel corso della storia».

nel Codice. Infatti, nel can. 1055 si ribadisce il concetto del matrimonio «elevato a dignità di sacramento» e si usa il termine biblico di «patto coniugale» insieme a quello di «contratto». Negli ultimi 50 anni l'espressione «contratto» era stata contestata come inadeguata e persino ritenuta pericolosa per la stessa indissolubilità sia dai fautori del matrimonio come istituzione sia dai teologi che vedevano impoverita la specifica vocazione naturale, quale emerge dai testi biblici. La *Gaudium et spes* ne aveva richiamato l'importanza: al n. 50 viene rifondata la dottrina matrimoniale sui due punti-cardine del racconto biblico: «Non è bene che l'uomo sia solo» (*Gn* 2, 18) e: «Crescete e moltiplicatevi» (*Gn* 1, 28).

II. EVOLUZIONE STORICA NELLA CHIESA DELLA DOTTRINA MATRIMONIALE

Sviluppo dei fini, dei beni e degli obblighi del coniugio

Possiamo dire che nel passato la dottrina teologica, etica e giuridica della Chiesa sul matrimonio si sia evoluta e strutturata secondo tre schemi:

1. i tre beni: prole, fedeltà e sacramento;
2. le proprietà essenziali: unità e indissolubilità;
3. i fini gerarchicamente ordinati tra loro: il primario (procreazione, educazione della prole), il secondario (aiuto scambievole e rimedio della concupiscenza)⁶.

Ma vedremo che questi tre schemi non possono considerarsi del tutto soddisfacenti per il loro reciproco intersecarsi e sovrapporsi. La trattazione della complessa materia, con l'aiuto di questi «modelli di comprensione», risale ad Agostino, e all'inizio è stata usata anche per giustificare l'attività sessuale nel matrimonio. Durante il corso della storia vi sono stati però un approfondimen-

⁶ M.F. Pompedda, *Il matrimonio nel nuovo Codice di diritto canonico*, Padova 1984, p. 99.

to e una diversa accentuazione dottrinale. Infatti la concezione del matrimonio «come rimedio alla concupiscenza» ha perduto la sua forza. La Chiesa, inoltre, nel processo di sviluppo dottrinale si è preoccupata di non separare mai i due aspetti fondamentali del coniugio: quello unitivo e quello procreativo, pur con accentuazioni diverse. Per giungere alle ultime definizioni, osserviamo che queste erano già in qualche modo contenute «in germe» nel pensiero di alcuni Pontefici.

Pio VIII nella *Traditi humilitati* del 24 maggio 1829, sottolineava la differenza sostanziale del matrimonio pagano, in cui «l'unione coniugale aveva *per solo fine* la procreazione», con «quella stretta società di amore tra l'uomo e la donna», nel sacramento, «a immagine di Gesù e della Chiesa».

Leone XIII, in *Arcanum* del 10 febbraio 1880, affermava: «Se si ricerchi a quale fine fosse ordinata la istituzione del matrimonio [...] oltre al provvedere alla procreazione dell'umana famiglia, ha altresí questo scopo di rendere migliore e più facile la vita dei coniugati; e ciò per più cagioni, cioè gli scambievoli aiuti nell'alleviare le necessità, per l'amore costante e fedele, per la comunanza di tutti i beni, per la grazia celeste che proviene dal sacramento». Lo stesso Pontefice usa poi categorie giuridiche, per la prima volta, quali: «All'uno e all'altro dei coniugi furono stabiliti i loro propri doveri e chiariti i loro diritti. È necessario che essi abbiano l'animo disposto, che comprendano l'uno dover all'altro un amore grandissimo [è uno *ius ad bonum amoris*], una fede costante, un sollecito e continuo aiuto».

Mi pare ricchissima di contenuti la dottrina di Pio XI nella *Casti connubii* del 31 dicembre 1930. Tra l'altro, egli dice: «Una tale vicendevole formazione interna dei coniugi, con l'assiduo aiuto di perfezionarsi a vicenda [...] come insegnava il Catechismo romano, si può dire anche primaria cagione e motivo del matrimonio, purché s'intenda per matrimonio non già, nel senso stretto, l'istituzione ordinata alla retta procreazione [...] ma in senso più largo la comunione di tutta la vita» (sembra riprendere la definizione di Modestino, come nel nuovo CJC) ⁷.

⁷ Modestino, *Dig.*, L. XXIII, *De ritu nuptiarum*. La definizione è questa:

Mi pare che l'odierna concezione personalistica del matrimonio, su cui ritornerò, abbia le sue origini nella stessa *Casti connubii*, là dove si afferma che mentre da Dio provengono doveri, fini e beni matrimoniali, è dall'uomo che dipende «la donazione generosa della propria persona all'altra, per tutta la vita». Un elemento, a mio parere, interessante, è poi il fatto che il Pontefice ha esteso il significato di prole (che conserva la priorità nell'ordine gerarchico dei fini) «alla prole della Chiesa di Dio», «per procreare concittadini dei santi, familiari di Dio». Secondo il pensiero di Pio XI, tra i *bona*, il *bonum fidei* acquista un più ampio respiro se il matrimonio, come s'è detto, viene considerato «quale comunione di vita».

Pio XII ha sottolineato invece «la gerarchia dei fini» (il primario è la procreazione); ma, in verità, il Papa non si è limitato a ciò in modo riduttivo. Quando egli tratta la dottrina dei fini, esorta all'equilibrio, mettendo in guardia da ogni unilateralità, cioè dal non separare nella generazione l'attività biologica dalla relazione personale dei coniugi. Egli infatti valorizza moltissimo quel fine che pure chiama secondario e subordinato, nel momento in cui il dibattito della Chiesa è aperto con H. Doms e B. Krempel. Ma soprattutto nel discorso alle ostetriche, del 1951, introduce i valori personali, tra i quali l'amore, non espressamente come fini — in senso tecnico —, ma praticamente alla stregua di fini. Quindi, la considerazione dei valori, accanto ai fini, è un approccio nuovo, un reale progresso nella dottrina, in paragone alle dichiarazioni rotali del 22 gennaio 1944. Appare rilevante poi l'affermazione del Papa: «L'atto coniugale, nella sua struttura naturale, è un'azione personale, una cooperazione [...] è l'espressione del dono reciproco che, secondo la parola della Scrittura, effettua l'unione in una carne sola»⁸.

«Le nozze sono l'unione dell'uomo e della donna e il consorzio di tutta la vita, la comunicazione del diritto umano e divino».

⁸ Documenti pontifici, *Il matrimonio*, Roma 1964, p. 396.

III. LA DOTTRINA DAL 1917 AL 1983. DUE CJC A CONFRONTO

a) *L'oggetto del consenso quale essenza del matrimonio*

Nella elaborazione dottrinale post-tridentina era mancata una specifica definizione dell'essenza del matrimonio, indipendente dalla considerazione dei suoi fini istituzionali⁹. Determinare l'essenza del consenso significa stabilire l'essenza, il contenuto del matrimonio (CJC, can. 1101, § 2: «*matrimonium ipsum*»). Consentire, implica «qualcosa in cui si consente», un oggetto. Tutta la giurisprudenza plurisecolare è ricchissima nell'indagare l'aspetto «negativo» della volontà matrimoniale (cioè quando essa manchi), ma una determinazione positiva circa il contenuto di tale volontà è stata raramente tentata¹⁰. È importante l'argomento perché, mentre di fatto i fini istituzionali possono non essere raggiunti nel matrimonio, affinché esso non sia nullo deve essere data la sua essenza.

Ecco forse il motivo che ha spinto la mente dell'attuale legislatore a stabilire in che consista il matrimonio nel suo costituirsì. E la descrizione del patto è lo sforzo di esprimere tale realtà.

Ma vediamo, per gradi, lo sviluppo di questo ben riuscito tentativo, iniziando dalla teologia del Vaticano II.

La *Gaudium et spes*, n. 48, definisce il matrimonio «l'intima comunità di vita e di amore coniugale» (ne vedremo più tardi la rilevanza giuridica) stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale. Poiché il Concilio dice ancora che il matrimonio-istituto nasce dall'atto umano con cui i coniugi danno e ricevono se stessi, l'oggetto del consenso non si esaurisce «nel mutuo diritto-dovere sul corpo», ma comprende necessariamente la comunione di tutta la vita. Vediamo allora che nel Codice del 1917 l'oggetto del consenso era identificabile

⁹ Ernesto Cappellini, *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1983, p. 224.

¹⁰ O. Giacchi, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1973, p. 47.

nello *jus in corpus*, da cui è scaturita la dottrina che l'essenza del matrimonio è «il mutuo diritto e obbligo sul corpo» in ordine agli atti per sé idonei alla generazione della prole (can. 1081, § 2). A confronto, nel nuovo Codice vi è questa distinzione fondamentale: l'oggetto del consenso è la *totius vitae consortium*, stabilita dal patto coniugale (can. 1055, § 1). Tale espressione è ripetuta in altri canoni (1096 e 1098) che confermano che questo e non altro è il matrimonio nella sua essenza¹¹.

Già nel primo Schema dei lavori di codificazione, durante la preparazione del testo, è stato espresso il medesimo concetto con formule diverse: *intima totius vitae coniunctio*, *consortium vitae coniugalis*. Nel secondo Schema, poi, si è parlato di *totius vitae communio* o *consortium permanens*. Comunque sia, il termine *consortium* (prevalso nel legislatore) è più ricco di contenuti biblici, etici, sociali del termine *communio*. Infatti questa espressione suscita l'idea di «una unione, consociazione, immedesimazione nella stessa sorte, di tutta la vita, sotto ogni aspetto». Ci richiama, penso volutamente, alle definizioni romane di Modestino (già citate dalla Rota nel 1914) e di Giustino: *coniunctio*, *individuam consuetudinem vitae continens*. Il matrimonio romano non è quello cristiano, ma l'espressione: *consortium omnis vitae*, di Modestino, assunta e trasformata dal Cristianesimo, indica l'unione coniugale completa, spirituale, intellettuale, affettiva, economica, sociale, come poi vedremo. La vita comune si riassume nella significativa espressione romana *honor matrimonii*¹². Il termine *omnis* è poi denso di significati profondi¹³. Il vecchio Codice parlava di *societas permanens* (can. 1082). E la scelta non è stata dettata solo da questioni lessicali. In sostanza, alla parità tra i coniugi si aggiunge il concetto di unità nella stessa sorte (*inter prospera et adversa, aegra et in sana valetudine*, secondo la formula liturgica del consenso)¹⁴. Per

¹¹ M.F. Pompedda, *op. cit.*, p. 120.

¹² P. Bonfante, *Corso di diritto romano*, vol. I: *Diritto di Famiglia*, Milano 1963, p. 256.

¹³ O. Giacchi, *op. cit.*, p. 352.

¹⁴ *Ordo celebrandi matrimonium*, editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis, 1972.

«vita», si include — nel temine *consortium* — l'intera esistenza dei coniugi in tutte le componenti affettive, sensibili, interiori, esteriori, delle loro persone e attività¹⁵.

Fino ad oggi è mancata una seria applicazione della dottrina e della giurisprudenza a circoscrivere *l'oggetto proprio del consenso*, tradotto in termini giuridici di obbligazioni essenziali al momento di celebrare le nozze. Nel can. 1095, § 3, si intravede tutto un discorso nuovo, possibile se prima si precisa quanto sopra. Mi lascia perplesso l'espressione «cause di natura psichica», forse perché il legislatore ha voluto comprendervi non solo gli stati morbosì della mente, ma anche tutto ciò che rientra nella sfera etica e personale umana, come gli stati di immaturità affettiva e volitiva.

b) *Gli elementi del matrimonio come emergono dal pensiero del Vaticano II integrati nel nuovo CJC*

Non si può trattare l'argomento del momento costitutivo del matrimonio ignorando o prescindendo dalla ricchezza di «molteplici valori e fini» che per divina disposizione contengono l'essenza del Patto in quanto tale¹⁶. Essi sono «tutti di somma importanza», precisa la *Gaudium et spes* al n. 48, «per la continuità del genere umano, il progresso personale e il destino eterno di ciascuno dei membri, per la dignità, la stabilità, la pace e la prosperità della stessa famiglia e di tutta la società umana».

L'espressione «bene dei coniugi» — indicato come uno dei fini del matrimonio dal legislatore nel CJC, can. 1055, § 1 — sembra confermare le parole del papa Giovanni Paolo II: «I postulati conciliari trovano nel nuovo Codice esatti e puntuali riscontri a volte perfino verbali». Nel nuovo Codice i fini vengono inclusi nella definizione stessa del matrimonio, riformulati e ridotti a due soltanto (anche se scomponibili), ricchi di contenuti:

¹⁵ A. Abate, *Il matrimonio nell'attuale legislazione canonica*, Roma 1979, p. 13.

¹⁶ E. Cappellini, *op. cit.*, p. 225.

«il bene dei coniugi e la procreazione, educazione della prole», in dipendenza dell'essenza stessa però del patto, e quindi prima di ogni prospettiva gerarchica, con riferimento al racconto biblico della creazione. Lo scopo del legislatore sembra quello di voler esprimere la sostanza del matrimonio. Perciò, anche se la prole non c'è, il matrimonio, come già si è detto, perdura quale consorzio di tutta la vita e conserva tutto il suo valore e l'indissolubilità.

Nel nuovo CJC non esiste più la non chiara distinzione tra i fini, i beni e l'essenza del matrimonio. I beni appaiono integrati nella definizione stessa. Inoltre, il concetto di bene deve assumere un significato più ampio: materiale, temporale, psichico, etico, spirituale.

È un bene valutato nella «globalità della persona» insieme con la totalità del consorzio coniugale¹⁷. Il matrimonio, alla luce del Vaticano II, affianca ai tradizionali tre beni un quarto bene, che impegna i coniugi ad una specifica comunione e solidarietà, quale «rimedio alla solitudine» (più che alla concupiscenza) e al «perfezionamento» in tutta la sua interezza.

Il vecchio Codice aveva ereditato la riduttiva concezione del matrimonio dalla dottrina elaborata da tempo, a cui si oppose la corrente personalistica. D'altra parte la dottrina giuridica post-conciliare ha posto come fondamentale la dimensione interpersonale e spirituale del matrimonio; questa è stata recepita nel nuovo CJC e ne costituisce una delle note più importanti della legislazione canonica.

A questo proposito la *Gaudium et spes* ha affermato che i coniugi, «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 48). Osserva Giovanni Paolo II che «nel mondo di oggi vi è più viva coscienza della libertà personale e una maggiore attenzione alle qualità delle relazioni interpersonali del matrimonio. La donazione fisica sarebbe menzogna se non fosse segno e frutto della donazione personale totale».

¹⁷ M.F. Pompedda, *op. cit.*, p. 123.

Non vi è dubbio che le persone dei coniugi, oltre ad essere considerate come soggetti del contratto matrimoniale, entrano anche nell'oggetto dello stesso in quanto «consorzio di tutta la vita». Così la dottrina, arguendo dai Documenti conciliari, ha ritenuto che vi sia «un diritto alla comunione di vita» da considerarsi distinto dagli altri (e autonomo) che costituiscono il matrimonio, e che si ricollega con «il bene dei coniugi». Giustamente, come afferma O. Fumagalli, si valicano i confini dell'egoismo personale, vedendo nel coniuge non una cosa ma una persona, se si permette che l'altro acceda alla propria interiorità.

IV. EVOLUZIONE DELL'«ELEMENTUM AMORIS» E SUA RILEVANZA GIURIDICA

Uno degli argomenti più dibattuti dopo il Concilio è il rilievo da darsi allo *jus ad vitae communionem* come proiezione giuridica di quell'elemento costitutivo dell'amore coniugale proprio dell'*ordo caritatis* intrecciato all'*ordo procreationis*, su cui è impostato il matrimonio cristiano¹⁸. L'*elementum amoris* dovrà intendersi come composto da due fattori: *l'amor benevolentiae* e *la communio vitae* (cioè il voler bene all'altro, reciprocamente). Questo è un concetto che fa del matrimonio un «rimedio alla solitudine»¹⁹. È significativo che la Chiesa lo ricordi al mondo dell'agnosticismo e della incomunicabilità. La rivalutazione dell'amore è un segno dei tempi.

Che l'amore sia necessario per il buon esito del matrimonio è affermazione indiscussa dopo il riconoscimento, come si è visto, degli elementi personalistici del vincolo presenti nella definizione conciliare: *intima communitas vitae et amoris*.

¹⁸ O. Fumagalli Carulli, *Il matrimonio canonico dopo il Concilio*, Milano 1978, p. 155.

¹⁹ O. Fumagalli Carulli, *op. cit.*, p. 54. La solitudine, normalmente, è una condizione anomala dell'uomo. Dio ha voluto creare l'uomo (maschio e femmina) a sua immagine e somiglianza, e per questo si dice nella Genesi: «gli farò un aiuto simile a lui». La pluralità nell'unità è la condizione normale degli esseri.

Le due dimensioni del matrimonio, spirituale e procreazionistica, si sono intrecciate tra loro fin dalla Genesi: «Non è bene che l'uomo sia solo, gli farò un aiuto simile a lui» (*ordo caritatis*) e: «Crescete e moltiplicatevi» (*ordo procreationis*). È dal loro approfondimento teoretico che si sviluppa tutta la dottrina matrimoniale della Chiesa. I due aspetti in verità non hanno avuto un adeguato ed equilibrato studio, essendo stato di essi recepito e tradotto in termini giuridici prevalentemente quello procreazionistico. Anche la vittoria della tesi «consensuale» sopra la «copulatoria» nella grande disputa fra le due concezioni, non comportò di per sé una rilevanza giuridica dell'amore coniugale, perché gli elementi spirituali furono compendiati nel concetto giuridico di «volontà matrimoniale». Certamente la dottrina non ignorava i vari testi scritturistici ad esaltazione dell'amore sponsale²⁰. Tuttavia rimase insoluto il problema di tradurre in termini tecnici, precisi, di diritto, l'elemento *amore*, pur così fondamentale nel coniugio. A mio avviso, si possono trovare dati interessanti in ordine a una soluzione del problema, nel pensiero di alcuni Pontefici e infine nel Vaticano II.

Già Leone XIII, nell'enciclica *Arcanum* dichiarava tra i diritti e i doveri coniugali «l'uno dover all'altro un amore grandissimo». Poi il Papa mette in evidenza che «i matrimoni sono ordinati a rendere migliore e più facile la vita dei coniugati [è l'attuale: bene dei coniugi]; e ciò per più cagioni [...] per l'amore costante e fedele».

Pio XI, nella *Casti connubii* precisava alcune caratteristiche dell'amore coniugale, che mi sembrano essenziali. «L'amore pervade i doveri tutti della vita coniugale, amore non già fondato sull'inclinazione del senso ma nell'intimo affetto dell'animo; e ancora, giacché la prova dell'amore è l'esibizione dell'opera, dimostrato con l'azione esterna. Il modello di questo amore è quella carità infinita con cui Cristo amò la Chiesa, non per vantaggio

²⁰ O. Fumagalli Carulli, *op. cit.*, p. 164. Nella teoria consensualistica si pone l'accento sulla *unitas cordium*, mentre in quella copulatoria è rilevante la *commixtio sexuum*.

suo, ma solo proponendosi l'utilità della sposa». Il Papa definisce questo amore «una generosa donazione di tutta la persona e intima unione dei cuori».

Contro ogni tentazione di riduzionismo anche Pio XII dice che l'amore coniugale è simbolo dell'amore assoluto e senza fine di Cristo con la Chiesa, per cui non può essere limitato, condizionato, solubile.

Nella *Gaudium et spes*, l'intero n. 49 approfondisce il tema dell'amore coniugale. Si sottolinea un fatto importante, che «molti uomini alla nostra epoca danno grande valore al vero amore tra marito e moglie». Poi vengono preciseate nuovamente alcune note che lo distinguono: è un sentimento che nasce dalla volontà e abbraccia il bene di tutta la persona; unendo insieme valori umani e divini conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi; è ratificato da un impegno che richiede una virtù non comune.

Paolo VI nell'*Humanae vitae* così sintetizza l'amore coniugale: «per mezzo della reciproca donazione personale [...] gli sposi tendono alla comunione delle persone con la quale si perfezionano a vicenda». Egli lo chiama «amore totale», e aggiunge: «chi ama il consorte non lo ama soltanto per quanto riceve da lui, ma per lui stesso, lieto di poterlo arricchire del dono di sé». Mi sembra che la dottrina abbia qui toccato un vertice. E non va trascurata tutta questa riflessione teologica e magisteriale, se si vuole tradurla in categorie giuridiche.

La *Familiaris consortio* ribadisce «l'impegno totale dei due coniugi fino alla morte». Il luogo che rende possibile questa donazione secondo l'intera sua verità è il patto di amore e scelta cosciente e libera, «con la quale l'uomo e la donna accolgono l'intima comunità di vita e di amore, voluta da Dio stesso». L'uomo-persona, secondo il Papa, «diventa dono, e questa capacità di esprimere l'amore non appartiene alla preistoria, ma è alla radice di ogni esperienza umana». Giovanni Paolo II ritorna al concetto di totalità dell'amore coniugale, in cui entrano le componenti della persona (istinto, sentimento, volontà), e conclude affermando che «si tratta di ogni amore coniugale naturale, ma con un significato nuovo».

È rilevante questa precisazione, perché in mancanza di una dottrina definita, si teme di chiedere ai nubenti la piena conoscenza e volontà, nel consenso matrimoniale, di costitutire «la comunità di vita e amore». E con tale tesi riduttiva, si vorrebbe tener conto di «animi poco sensibili a sentimenti profondi». A mio avviso, invece, in questo modo si ha un concetto distorto e limitato dell'amore che contrasta con quanto i Documenti pontifici e la scienza psicologica e sociologica concordemente oggi ritengono²¹. Infatti, la maturità affettiva e di giudizio su cui si fonda la capacità naturale alle nozze e che si presume compiuta al termine dell'adolescenza, si manifesta con «l'amore altruistico e la donazione». Il principio del piacere è superato dalla percezione e dal riconoscimento effettivo «dell'alterità», non solo sessuale, ma dell'insieme della personalità del partner²². L'evoluzione psicosessuale che investe tutta la persona attraversa alcune tappe obbligatorie e da una fase iniziale narcisistica, egocentrica, termina nella capacità di «tener conto degli altri»²³. L'egocentrismo, in sostanza, è un elemento anomalo che si trova o negli stadi di immaturità psicologica o in diverse perturbazioni psichiche gravi. In entrambi i casi ci potremmo trovare — di conseguenza —, in sede processuale, a rendere nullo il consenso (can. 1095, §§ 2-3).

Traduzione giuridica dell'amore coniugale

Nel primo periodo successivo alla conclusione del Vaticano II si affermò ed ebbe un certo seguito la sentenza che l'amore

²¹ *Familiaris consortio*, parte III, n. 34: «I coniugi nell'ambito della loro vita morale sono chiamati ad un incessante cammino [...] essi tuttavia non possono guardare alla legge solo come ad un puro ideale da raggiungere in futuro [...] perciò la cosiddetta "legge della gradualità" o cammino graduale non può identificarsi con "la gradualità della legge", come se ci fossero vari gradi e varie forme di precezzo nella legge divina per uomini e situazioni diverse».

²² M.F. Pompedda, *op. cit.*, p. 113, nota 294.

²³ Pio Fedele, *Perturbazioni psichiche e consenso nel matrimonio canonico*, Roma 1976, pp. 165 ss.

nella struttura matrimoniale ha una rilevanza giuridica. Se gli sposi devono essere capaci di conoscere che cosa sia il matrimonio (can. 1096, § 1), di sceglierlo liberamente — anche in concreto — con un giudizio discernitivo maturo, proporzionato agli impegni essenziali, qui non può sfuggire nulla di quanto si è detto prima sull'amore coniugale. Se l'amore si prende come atto della volontà con cui gli sposi si danno e si accettano a vicenda e sono costituiti marito e moglie, l'amore coincide con il consenso matrimoniale. L'amore nelle creature razionali è una dinamica tipicamente volitiva, profondamente consapevole e impegnativa. Ciò significa che se non viene emesso questo atto di amore, che è essenzialmente oblativo di se stesso (come abbiamo visto), il matrimonio non è valido. In questo senso, l'amore è la causa efficiente, intrinseca, essenziale del contratto matrimoniale. Comunque, nel timore che il venir meno dell'amore possa essere considerato causa di divorzio, la difficoltà di definirne il concetto (ne abbiamo parlato) ed altre ragioni già discusse hanno impedito che la rilevanza dell'amore venisse applicata direttamente, come pure si sarebbe potuto, nella materia del consenso del «soggetto capace».

Si è preferito trovare una strada indiretta. La soluzione prescelta è stata di dare rilievo invalidante solo all'esclusione dell'elemento *amore*, che avviene con un positivo atto di volontà (caso di simulazione parziale o di consenso viziato da timore o altri difetti di libertà). Questo positivo atto di volontà (vedi can. 1101, § 2) esclude o il matrimonio stesso o una sua proprietà essenziale o «un suo elemento essenziale» (*aliquid elementum*) (can. 1101, § 2), elemento che è rimasto così indefinito²⁴. Leggendo le relazioni sulle discussioni fatte in seno alla commissione per la revisione del Codice, si conosce che la medesima ritenne essere duplice «l'elemento essenziale del consenso»: lo *jus ad coniugalem actum* e lo *jus ad vitae communionem*. Nel secondo Schema, la commissione precisava il secondo elemento come *jus ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt* (più

²⁴ O. Fumagalli Carulli, *op. cit.*, p. 51.

estensivo)²⁵. Però, alla fine dei lavori la commissione non ritenne più opportuno indicare nel Canone questo secondo elemento, lasciando il compito alla scienza e alla giurisprudenza. C'è ancora da ricordare che la commissione aveva fin dall'inizio stabilito che lo *jus ad vitae communionem* comprende i diritti che riguardano gli essenziali rapporti interpersonali dei coniugi.

Su tutto ciò vi è ampio dibattito, che speriamo porti a chiarire sempre più la questione della rilevanza giuridica dell'amore coniugale. Quanto alla traduzione in termini giuridici di questo *aliquid elementum* nelle sentenze «rotali», intanto ci si orienta «sulla incapacità di instaurare e condurre una relazione interpersonale». Resta però l'esigenza di affrontare il problema complesso «delle relazioni interpersonali», secondo l'apporto della psicologia, dell'antropologia e tenendo in massimo conto i Documenti pontifici.

V. LO SVILUPPO IN MATERIA DI CONSUMAZIONE DEL MATRIMONIO NELLE LINEE INNOVATRICI POSTCONCILIARI

La novità del Codice è l'espressione *humano modo* del can. 1061, usata per chiarire come deve essere compiuto l'atto coniugale, perché il matrimonio validamente rato sia consumato. Questa modalità tutta particolare è una applicazione della *caritas* nell'esercizio coniugale. Per comprendere meglio questo *humano modo*, poiché la legislazione non ci offre altri dati, mi sembra opportuno collegarlo a quello *jus ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt* che, pur non esplicitamente, i consultori del nuovo Codice ci hanno suggerito come diritto alle essenziali relazioni interpersonali dei coniugi. Penso che dobbiamo attribuire alla consumazione un significato psicologico di espressione amorevole e di cosciente volontà di immedesimazione reciproca. Che l'*una caro* sia da intendersi quale fusione delle due persone, più profonda della pura materialità biologica, è un concetto

²⁵ Cf. *Communicationes*, vol. IX, n. 2, 1977, p. 375.

basile a tutto il ripensamento postconciliare della dottrina matrimoniale ecclesiale. Anche qui è forse utile dare un breve sguardo al pensiero della Chiesa nei secoli.

La questione primaria strettamente connessa con l'argomento, è la definizione della *copula*, quella valida a consumare il matrimonio. A mio avviso, né la teoria della «*copula fecondativa*» né quella della «*copula sedativa*» sembrano congruenti con la tradizione e con i Documenti pontifici. La concezione di una «*copula unitiva*», invece, partendo dai fini essenziali del matrimonio, e tenendo conto di tutto l'approfondimento sull'oggetto del consenso, è più coerente con l'evoluzione della legislazione²⁶.

Perciò la *copula* è una unione psicofisica intesa come unità spirituale e insieme biologica. Ne troviamo conferma in alcuni Documenti ufficiali. Pio XI, nella *Casti connubii* affermava che «mediante il connubio si congiungono e si stringono gli animi, e questi prima e più fortemente che non i corpi». C'è perciò una priorità della dimensione spirituale e psichica su quella procreazionistica. Pio XII, nel Discorso alle ostetriche, del 29 ottobre 1951, tra l'altro, definiva l'atto coniugale — nella sua struttura naturale — un'azione personale, una cooperazione, che è espressione del dono reciproco, e, secondo la Scrittura, effettua l'unione in una carne sola.

«La grandezza dell'atto umano consiste nel sorpassare il momento stesso in cui viene compiuto per coinvolgere tutto l'orientamento di una vita e per condurla a prendere posizione di fronte all'Assoluto», dichiarava ancora Pio XII, nel Discorso ai congressisti sulla fertilità e sterilità, il 19 maggio 1956.

Ma vediamo, oggi, la dottrina della *Gaudium et spes*, che spiega gli effetti dell'*humano modo*. Al n. 49 si afferma: «Gli atti [...] sono onorabili e degni e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano ed

²⁶ Nella *copula fecondativa* la prole è il fine a cui è ordinato il matrimonio. Nella *sedativa*, l'elemento necessario è l'idoneità a sedare la concupiscenza. Nella *unitiva*, mediante l'unità psicofisica, i due divengono *una caro*, conforme alla concezione personalistica moderna.

arricchiscono vicendevolmente». La *Familiaris consortio* è più esplicita: «L'atto sessuale non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'intimo nucleo della persona umana come tale. Esso si realizza in modo veramente umano solo se è parte integrante dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte. La donazione fisica sarebbe menzogna se non fosse segno e frutto della donazione personale totale». Sono parole chiare e forti che ci fanno riflettere e ridanno consistenza alla rilevanza dell'amore nel nuovo CJC. E seguendo la dottrina dell'attuale Pontefice, appare ancor più comprensibile come l'atto non cessi di essere fecondo umanamente e legittimo anche quando per cause naturali, indipendenti dalla volontà, manchi la «fecondità biologica».

A questo punto è doveroso ricordare che viene da più parti²⁷ proposta una teoria che porta all'estremo gli elementi spirituali della consumazione. Si tratta della cosiddetta «consumazione esistenziale e nella fede». La spiritualizzazione dell'istituto matrimoniale è spinta fino al punto da esigere, anche per la nozione giuridica di consumazione, che i coniugi raggiungano una piena e profonda comunità di vita, naturale e spirituale. Secondo un ipotetico capo di nullità, il matrimonio dovrebbe essere sciolto se mancasse la piena intesa spirituale. Tutto ciò mi pare che vada contro ogni principio di gradualità psicopedagogica e perfino ascetica. Le conseguenze, forse non abbastanza meditate dagli autori, potrebbero essere gravi: aprire la porta a facili scioglimenti, a matrimoni «in prova»... A mio parere, invece, occorrerebbe anzitutto dare rilievo al cap. I del titolo VII del CJC.: «La cura pastorale e gli atti da premettere alla celebrazione del matrimonio». La migliore medicina è sempre quella preventiva. I giovani, poi, nel momento del consenso, dovrebbero essere pienamente coscienti e responsabilità e impegnati a scegliere non un matrimonio di minima, ma a disporsi

²⁷ Barnhard, *À propos de l'indissolubilité du mariage chrétien*, in «Revue de Science Religieuse», 1970, pp. 49 ss.; Finnegan, *When is a Marriage indissoluble?*, in «The Jurist», 1968, pp. 309 ss. Autorevoli voci della scienza canonistica francese ed autori d'oltre Oceano, sia pure come ipotesi di lavoro, sembrano essere i continuatori di un preciso antico filone spiritualistico.

per raggiungere, sia pure gradualmente, le mete indicate già nella *Familiaris consortio*²⁸.

Poiché il matrimonio non è una questione privata fra i due, ma un fatto sociale, tutta la comunità e i Pastori dovrebbero sentire «l'obbligo di prestare quella assistenza» richiesta dal citato cap. I, titolo VII, can. 1063.

Di proposito voglio ripresentare, al termine di questo argomento, il pensiero profondissimo di Leone XIII in *Arcanum*, perché mi sembra di grande attualità ed apertura e su cui è utile riflettere. Il Papa affermava: «I mariti devono amare le proprie mogli, come i loro propri corpi [...] infatti nessuno ebbe in odio la sua carne, anzi la nutre e ne ha cura, come pure fa Cristo con la Chiesa; perché noi siamo membra del suo corpo, del suo sangue e delle sue ossa. Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre [...] e i due saranno “una carne sola”». Questo richiamo del Papa alla dottrina del Corpo mistico mi pare significativo per capire più profondamente il mistero che si cela sotto l'espressione *una caro*, almeno fin dove è possibile.

È stato osservato che, per analogia, anche Cristo ha «lasciato» il Padre per incarnarsi, unendosi alla sua Sposa «la Chiesa» e per formare così «un unico Corpo mistico». Il testo di Genesi 2, 4 nasconde perciò questo mistero, cioè il senso di un solo Corpo in Cristo²⁹. A ragione Tertulliano diceva che «non vi è divisione quanto allo spirito e alla carne, anzi sono veramente due in una sola carne», e «dove la carne è unica, unico è lo spirito».

Papa Giovanni Paolo II ha approfondito, in una delle sue catechesi, il significato della parola «conobbe» («Adamo “conobbe” Eva, sua moglie» — *Gn* 4, 1) così dicendo: «È una conoscenza legata all'unione corporale ma che non si esaurisce in essa, coinvolgendo tutta la persona».

Ci sembra, pertanto, che rimanga aperto il discorso sul significato della consumazione *humano modo*, dovendo tenere

²⁸ *Familiaris consortio*, parte III, n. 34, passo citato sulla legge della gradualità e gradualità della legge.

²⁹ Tertulliano, *Ad uxorem*, II, VIII; 6, 8; CCL 1393.

sempre più conto della parità dei rapporti interpersonali fra i coniugi.

**VI. LE RELAZIONI INTERPERSONALI
NELLA TEOLOGIA E NELLA SCIENZA PSICOLOGICA
COME FONDAMENTO DELLA DOTTRINA MATRIMONIALE**

La visione cristiana, derivata dalla fede nella Trinità, spiega il concetto di persona come «relazione amorosa» nei rapporti sociali. Questa concezione è forse l'interpretazione più profonda della struttura uomo-donna dell'umanità.

Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio, li creò maschio e femmina (cf. *Gn* 1, 27). Qui mi pare stia il senso più profondo del «mistero», cioè del piano di Dio sul matrimonio. Questa curiosa mescolanza nel testo biblico di forme al singolare e di forme al plurale (*lo* creò; *li* creò maschio e femmina) non è posta a caso, ma forse l'autore sacro ha voluto aiutarci a scoprirlne il significato interiore³⁰.

Dio, essendo causa esemplare della creazione stessa, ha voluto creare una comunità di esseri a sua immagine. Egli crea «uno» distinguendolo in «due» e ne distingue «due» per riportarli all'«uno», con l'unione in «una sola carne». Infatti non ha usato altra materia per la donna che quella presa dalla stessa «carne» dell'uomo. Essendo i due relativi l'uno all'altra, riflettono sul piano naturale la comunione divina in cui le Persone si caratterizzano per le loro relazioni. Comportarsi come essere relazionale, nel coniugio, significa quindi realizzare il vero senso della persona, come appare in Dio stesso.

Il significato più autentico della bisessualità appartiene perciò di più alla teologia che alle altre scienze. Secondo un teologo anglicano³¹, il concetto di unione non è né quello di confusione né quello di mescolanza; è di più che semplice

³⁰ Angelo Tosato, *Il matrimonio nel giudaismo e nel Nuovo Testamento*, Roma 1976, p. 63.

³¹ Helen Oppenheimer, in «Concilium», 7 (1973), p. 140, nota 7.

armonia, ed è più complesso dell'unità matematica. La fede cristiana è piena di «misteri di reciproca inerenza», in cui esseri sono supposti uniti e ancora distinti, congiunti senza essere né completamente liberi né ciecamente dipendenti l'uno dall'altro. Papa Giovanni Paolo II si sofferma sul concetto di «dono» che è insito nella realtà della comunione trinitaria. Il dono rivela una particolare caratteristica della persona, che si realizza vivendo con qualcuno, anzi «per qualcuno»: comunione delle persone significa esistere in un «reciproco per», in una relazione di reciproco dono (la corporeità è certo essenziale a questo dono). Essa realizza la comunione dei due coniugi). Ma vi è un aspetto sacrificale in questo dono di sé che comporta la completa rinuncia. «La comunione familiare può essere conservata e perfezionata solo con un grande spirito di sacrificio», sottolinea la *Familiaris consortio*. Ed occorre perciò ritornare al modello trinitario per attuare poi un giusto rapporto coniugale. C'è un reciproco movimento di dono-accoglimento nella vita trinitaria; ma il mistero della Trinità potremo saperlo (e donarlo) nella misura in cui tenteremo di compiere a nostra volta l'*autodonazione* che ha la sua rivelazione sulla croce, per attingere la vita di unità che ne nasce³².

Nell'evento pasquale (binomio di morte-vita, perdita-guadagno) si apre per la storia il segreto stesso della vita trinitaria³³.

Piuttosto che proporre una dottrina astratta su Dio Uno e Trino, il Vaticano II ha evidenziato come le realtà autenticamente umane, quali la storia, la socialità, il matrimonio ritrovano la loro pienezza di senso e di possibilità di attuazione nel mistero di Dio e della sua vita trinitaria.

Vorrei, in parallelo, vedere brevemente ciò che la scienza psicologica dice sulle «relazioni fra le persone umane». Essendo inseparabile l'uomo nelle sue componenti spirituale e fisica, è

³² H. Mühlen, «La Esperienza sociale dello Spirito come risposta ad una teologia unilaterale», in *La riscoperta dello Spirito*, Milano 1977, pp. 287-308.

³³ *Familiaris consortio*, parte III, n. 56: «In virtù del mistero della morte e risurrezione di Cristo, entro cui il matrimonio cristiano nuovamente inserisce, l'amore coniugale viene purificato e santificato».

necessario, nel campo matrimoniale, uno studio interdisciplinare coordinato fra teologia e psicologia. La psicologia moderna, attraverso vari autori, ma soprattutto con la teoria del Nuttin³⁴ sull'integrazione delle persone nella convivenza armonica umana, indica chiaramente la necessità di una serie di rinunce nelle esigenze strettamente individuali. È il caso della «comunione coniugale» che richiede sacrificio di opinioni, gusti, abitudini, una dedizione senza limite e una tolleranza per le carenze degli altri. Come far fronte alle frustrazioni, ai conflitti che si generano in queste relazioni, per giunta durature? Occorre sapere innanzi tutto che il conflitto psicologico è un elemento normale e finalizzato alla crescita personale. Infatti la persona umana possiede due tipi di tendenze a tutti e tre i livelli (istintivo, affettivo e razionale), contrastanti fra loro e che devono trovare l'equilibrio; l'esigenza di conservazione, di autoaffermazione e l'esigenza di apertura, di comunione. Nelle situazioni di conflitto fra le due tendenze è necessaria «la scoperta di un progetto generale di vita»³⁵, di una «gerarchia di valori» a cui corrispondere. Del resto il dono non sarebbe tale se non fosse uno scambio di valori. Altrimenti esso resterebbe una parola vuota.

L'opzione fondamentale per il progetto generale di vita nei singoli coniugi (che, a mio avviso, non può mancare all'atto del consenso, perché in esso è inscritto il patto matrimoniale), orienta ogni atteggiamento, ogni comportamento presente e futuro dei rapporti interpersonali e impedisce che il conflitto degeneri in frustrazione negativa. Anzi, il conflitto, senza del quale non c'è progresso spirituale e umano, deve trovare altre vie di gratificazione che compensino la rinuncia; e proprio per questo esso conduce alla comprensione di altri valori, più ricchi ed essenziali. Il partner è messo allora nella possibilità di poter comunicare la parte migliore di sé, perché non vi è più autosufficienza e chiusura verso l'altro. Così si può attuare il processo di integrazione reciproca fra i coniugi, tanto importante nel consorzio di tutta

³⁴ Nuttin, *Psicanalisi e personalità*, Alba 1956.

³⁵ Pio Fedele, *Condizionatori psicologici del consenso matrimoniale*, Roma 1976, pp. 103 ss.

la vita. Le tendenze inferiori non vengono distrutte, in questa scelta, ma integrate, anzi assunte, dal livello superiore della persona, però in una prospettiva più ampia. È il caso dell'*eros* e dei suoi impulsi, che a volte non possono essere soddisfatti immediatamente, poiché si deve tener conto delle esigenze dell'altro. Sono energie che possono essere assunte dal livello più alto e umano di amore, come l'amicizia e l'*agape*.

E, a questo punto, è bene ricordare che solo nella carità si compie la vera giustizia, perché si tiene conto che anche l'altro ha gli stessi nostri diritti, da rispettare. Sia la carità che la giustizia in modo appropriato vengono definite dall'etica psicologica «virtù relazionali». Queste virtù ci fanno comprendere come si sviluppano in ultima analisi le relazioni interpersonali. Nell'esercizio di queste continue scelte che — benché contenute in germe nell'atto del consenso — si sviluppano poi nel corso del matrimonio, si formano gradualmente «abiti mentali», cioè le virtù relazionali che contribuiscono alla perfezione spirituale e umana dei coniugi. E se questo perfezionamento reciproco rientra in quel bene dei coniugi, a cui il consorzio di tutta la vita deve tendere, è rilevante tra quei diritti che devono essere presenti nello *jus ad ea quae vitae communionem essentialiter constituant*, che riguarda cioè «gli essenziali rapporti interpersonali matrimoniai». Strettamente connesso a tale diritto appare, altresí, importante l'obbligo alla reciproca donazione personale.

VII. ALCUNE PROSPETTIVE. I SEGNI PROFETICI DEL VATICANO II PRESENTI NELLA EVOLUZIONE DEL DIRITTO CANONICO MATRIMONIALE

Ci si chiede se, dopo gli sviluppi del pensiero postconciliare ancora in atto, occorra porre l'attenzione, secondo le indicazioni di Giovanni Paolo II, su «altre potenzialità» — contenute in quella miniera, che resta inesaurita, del Vaticano II — per ulteriori passi del diritto canonico matrimoniale.

C'è ancora molto da fare, sottolinea il padre Häring, perché

il matrimonio sia considerato anche sul piano giuridico una vocazione per l'edificazione del Corpo mistico e il bene della società³⁶. In effetti, riflettendo sul n. 48 della *Gaudium et spes*, si è notato che l'istituto del matrimonio è considerato in vista non solo del bene dei coniugi e della prole, ma anche della società. E si è ribadito che i fini e i valori sono di somma importanza; tra l'altro, anche per la dignità, stabilità, pace e prosperità di tutta la società umana. Al n. 50 della *Gaudium et spes* si chiede poi ai coniugi di salvaguardare «la scala dei valori del bene della comunità familiare, della società temporale e della Chiesa».

Nel Decreto *Apostolicam auctoritatem* si conferma l'antico principio che «l'Autore di tutte le cose ha costituito il matrimonio quale principio dell'umana società». La *Familiaris consortio* ha queste espressioni nella terza parte al n. 44: «Il compito sociale della famiglia non può certo fermarsi all'opera procreativa ed educativa [...] il contributo sociale ha una sua originalità che domanda di essere meglio conosciuta e più decisamente favorita». In altri punti dell'Esortazione apostolica alla famiglia, si attribuiscono i compiti di «essere Chiesa domestica, comunità evangelizzante e salvante» e insieme segno di unità per il mondo. Nella parte III, n. 50, si dice espressamente che la famiglia è chiamata a porre a servizio della Chiesa e della società se stessa, nel suo essere ed agire, in quanto comunità d'amore. E ancora al n. 56: «Il matrimonio, come tutti i sacramenti, è ordinato alla santificazione degli uomini, all'edificazione del Corpo mistico». Già la *Casti connubii*, nel trattare i frutti dell'indissolubilità, inizia e finisce il capitolo ripetendo la stessa triade di beni matrimoniali: «il bene dei coniugi, della prole e il bene pubblico dell'umana società», ed esortando a riflettervi e a rendersene grandemente benemeriti.

Tali espressioni sono state riprese fedelmente, non mi sembra a caso, dalla *Gaudium et spes*, volendo essa accentuare soprattutto la visuale sacramentaria del matrimonio. Precedentemente, la stessa dottrina si ritrova in Leone XIII, con l'enciclica

³⁶ B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. III, Roma 1981, p. 202.

Arcanum: «Se si ricerchi a qual fine fosse ordinata l'istituzione del matrimonio apparirà evidentissimo che Dio volle racchiudere fonti ricchissime di pubblica utilità e salvezza» (è un chiaro riferimento al bene sociale ed ecclesiale). Abbiamo già accennato «allo scopo più alto e nobile che fosse mai stato per l'innanzi» individuato dal Pontefice nel coniugio, di «mirare non solo a propagare il genere umano, ma a generare figli alla Chiesa».

A mio parere, poi, tenuto conto dei mutamenti sociali, ai quali non può non ricondursi la legislazione canonica, il matrimonio assume sempre più l'aspetto di un fatto sociale e non un contratto privato tra due persone. L'impegno deve essere preso coscientemente davanti alla società umana e cristiana, per cui i coniugi vengono inseriti in modo nuovo nel corpo sociale e nella Chiesa.

Sempre con lo sguardo al «triangolo ideale» indicatoci dal Papa, è doveroso ricercare e rimeditare infine il piano di Dio, così come risulta dai testi comparati di *Gn 1, 28 e 2, 15*, nei confronti della coppia coniugale. Infatti, si ha una conferma a quanto è stato sopra detto: Dio non comandò alla coppia soltanto di «essere fecondi e di moltiplicarsi», ma contestualmente anche «di riempire la terra [l'umanità è vista come un solo uomo]» e «di prendersi cura amorosa del mondo».

Da tutto ciò mi pare di dover concludere che, data l'evoluzione continua della legislazione canonica, i due elementi che riguardano sia il bene della società che della Chiesa potrebbero trovare la loro rilevanza giuridica.

WALTER BALDASSARRE