

PER UNA RILETTURA PERSONALISTICA
DEL MATRIMONIO CRISTIANO

A proposito di una recente pubblicazione

1. A tutti balza evidente e a nessuno può sfuggire l'importanza primaria del matrimonio nella vita dell'uomo. Scrive W. Kasper: «Sicuramente non c'è altra sfera della vita umana dalla quale dipendano per la maggior parte degli uomini di oggi la felicità personale e la realizzazione della loro vita come quella dell'amore tra uomo e donna, che assume la sua forma duratura nel matrimonio e nella famiglia. Non vi è neppure altra sfera in cui fede e vita si toccano così direttamente come nel matrimonio»⁽¹⁾.

D'altra parte risulta pure evidente la crisi: ai drammatici cambiamenti radicali del nostro tempo appartiene pure il fatto che numerosi matrimoni si sfascino e numerose famiglie si lacerino, e conseguentemente che i divorzi siano molto diffusi. In una grande città come Milano almeno un terzo dei bambini in età di prima comunione ha alle spalle una famiglia in situazione irregolare. Così pure l'ambito del matrimonio e della sessualità è uno dei campi in cui la divergenza tra la dottrina ufficiale della Chiesa e le convinzioni praticamente vissute dai fedeli è più grande.

Siamo profondamente convinti che la dottrina della Chiesa può essere nuovamente compresa e vissuta con convinzione solamente partendo da una rinnovata visione globale del matrimonio cristiano.

La direzione che la riflessione, almeno nella sua parte più rilevante, sembra aver preso per una ricomprensione del matrimonio cristiano è quella di una ritrovata concezione personalistica del matrimonio, una concezione cioè che metta al centro l'uomo come persona immediatamente aperta all'altro. È questa, in fondo, la

(1) W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, Brescia, Queriniana, 1979, 7.

sfida che interpella la nuova evangelizzazione in quanto tale: saper attraversare l'istanza personalistica – la centralità del soggetto – che caratterizza la cultura moderna.

La dottrina cattolica tradizionale del matrimonio era chiaramente incentrata attorno ad una concezione oggettivo-istituzionale del matrimonio. Lo documenta con evidenza il Codice Pio-Benedettino che nel can. 1081 § 2 così definiva il consenso matrimoniale: «un atto di volontà con il quale ciascuna parte dà e riceve il diritto perpetuo ed esclusivo sul corpo in ordine agli atti per sé idonei alla generazione della prole».

Il nodo della questione per una ricomprensione del matrimonio sacramento si situa proprio nel problema del rapporto tra questo lato «oggettivo», ossia istituzionale, ed il lato «soggettivo», o meglio personalistico.

La tendenza ad una lettura personalistica della realtà del matrimonio è evidente anche nei documenti del Magistero, in obbedienza al principio di validità universale così enunciato dal Vaticano II in *Gaudium et spes* n. 25: «Principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana come quella che di sua natura ha sommamente bisogno della vita sociale». In effetti, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* presenta una rinnovata concezione di matrimonio, considerato come «l'intima comunità di vita e di amore coniugale dove i coniugi nell'unione personale si donano e si accettano reciprocamente» (cf n. 48) e il nuovo Codice di Diritto Canonico nel can. 1055 § 1 presenta il matrimonio come «il patto con cui l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione della prole».

Partendo da questa visione personalistica, gli stessi elementi oggettivo-istituzionali, lungi dall'essere trascurati o misconosciuti, sarebbero invece recuperati in modo nuovo e più consona.

Una concezione personalistica, in effetti, per definire la natura del matrimonio parte dall'amore reciproco dei coniugi. Al centro è la persona umana, nella sua dignità assoluta, come principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni; ed al centro della persona è l'amore come la realtà che sta alla base della verità di ogni essere.

Ogni essere finito ha bisogno di essere completato; anche l'uomo come essere finito cerca la sua realizzazione. Ma non gli possono bastare i beni materiali, biologici o spirituali. Il suo cuore, che è l'amore, lo costituisce come essere personale con una dignità singolare, unica, irripetibile. Il suo compimento, perciò, è nel realizzarsi nell'amore come entità personale: «Poiché l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio che è amore (1 Gv 4,8), nell'umanità dell'uomo e della donna è iscritta «la capacità e la

responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano" (cf *Familiaris consortio*, n. 11). Ne deriva che l'essere umano ci appare come l'unica realtà creata che si realizza in pienezza nel dono sincero di sé e che la sua vita ha senso solo nell'amore: "L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente" (*Redemptor hominis*, n. 10)»⁽²⁾.

La verità della personalità umana si raggiunge mediante l'immergersi e l'essere immerso nell'altro. Siamo completamente lontani da qualsivoglia prospettiva individualistica o soggettivistica che concepisce l'uomo come un essere in sé isolato e su di sé ripiegato. La persona si definisce non mediante l'incomunicabilità e il ripiegamento su di sé, ma la comunicazione della propria esistenza. Essa tra tutte le realtà dell'universo «è la sola che sia propriamente comunicabile, che sia *verso altri* e anche *in altri, verso il mondo e nel mondo*, prima di essere *in sé*. L'adulto, al pari del bambino, si conquista nel suo rapporto rispetto ad altri e rispetto alle cose, nel lavoro e nel cameratismo, nell'amicizia, nell'amore, nell'azione, nell'incontro, e non nel "per quanto riguarda me"»⁽³⁾. L'essenza della personalità umana sta precisamente nell'uscire dal proprio isolamento e dalla propria separazione per proiettarsi al di fuori di sé e realizzarsi nel dono e nell'incontro.

Solo nell'amicizia e nell'amore personale si passa da una individualità astratta ed indefinita, alla propria personalità storicamente determinata e concretamente realizzata.

Si dà autentico compimento umano, perciò, solamente nell'amore personale che dice: «Voglio che tu esista; è bene che tu ci sia; tu non morirai»⁽⁴⁾. «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (Gen 2,18). Solamente un amore personale può rispondere ad un amore personale per insieme realizzarsi in una misteriosa e mirabile dialettica che, nel medesimo tempo, da un lato lega l'uno all'altro nel modo più profondo e reale e dall'altro valorizza le due singolarità, portando a compimento pieno l'autonomia dignità di ciascuno.

Nell'intimo del suo cuore l'uomo sa di essere fatto per la comunione interpersonale e sa di non poter trovare pienamente se stesso

(2) CEI, *Direttorio di pastorale familiare*, Roma 1993, n. 23.

(3) E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo*, Torino, Einaudi, 1948, 62.

(4) Cf, ad esempio, la filosofia esistenzialista di G. Marcel e ancora la filosofia personalista di E. Mounier.

so se non tramite il sincero dono di sé e l'accoglienza grata e stupita del dono dell'altro nel reciproco scambio dell'amore.

Questo incontro di amore personale avviene nel suo momento massimo nel matrimonio, dove l'uomo trova nella donna il suo partner adeguato: «Essa è carne dalla mia carne e ossa dalle mie ossa» (Gen 2,23). Il matrimonio così è «oggettivamente» la forma più completa di legame tra esseri umani che, come nessun altro rapporto abbraccia tutta quanta la persona dei due che si uniscono, in tutte le loro dimensioni. In particolare nel matrimonio trova la sua esplicazione piena la dimensione sessuale, che così tipicamente connota la corporeità umana e che si presenta non come una determinazione parziale, ma come una condizione di fondo dell'uomo, in quanto lo impronta interamente, fin negli atti spirituali più sublimi.

A livello umano e nella reciproca relazione interpersonale, la sessualità manifesta precisamente un sempre nuovo superamento del limite della solitudine dell'uomo e della donna, insita nella loro costituzione corporea, ed esattamente nell'incontro personale realizzazione e compie la loro vocazione e il loro destino d'amore.

«La nativa e fondamentale vocazione dell'uomo all'amore coinvolge la persona nella sua interezza, secondo la sua realtà di spirito incarnato: ogni uomo e ogni donna è, quindi, chiamato a vivere l'amore come totalità unificata di spirito e di corpo, di cui la sessualità è parte integrante. Essa, che è una ricchezza di tutta la persona, «oltre a determinare l'identità personale di ciascuno, rivela come ogni donna ed ogni uomo, nella loro diversità e complementarità, siano fatti per la comunione e la donazione. La sessualità, infatti, dice come la persona umana sia intrinsecamente caratterizzata dall'apertura all'altro e solo nel rapporto e nella comunione con l'altro trovi la verità di se stessa. Così, la sessualità – che pure è minacciata dall'egoismo e può essere falsificata e ridotta attraverso il ripiegamento di ciascuno su di sé – richiede, per sua stessa natura di essere orientata, elevata, integrata e vissuta nel dinamismo di donazione disinteressata, tipico dell'amore» (CEI, *Evangelizzazione e cultura della vita umana*, n. 29)» (5).

Anche la sessualità, ed essa in particolare, trova il suo compimento e viene realizzata solo in senso personale, solo nel rapporto personale, che appunto trova il suo apice nel matrimonio; al di fuori del rapporto personale, l'esercizio della sessualità conduce invece alla disintegrazione ed alla degradazione della persona umana.

Precisamente l'esigenza di incontro di amore personale, la dimensione corporea ed in particolare la connotazione sessuale della

(5) CEI, *Direttorio di pastorale familiare*, n. 26.

persona umana e del rapporto nel quale essa si realizza, massimamente nell'unione matrimoniale, esigono che il legame personale non si riduca a termini puramente formali, ma trovi un'adeguata concretizzazione ed una stabile e sicura tutela pure a livello oggettivo-istituzionale.

È qui che l'impostazione, la visuale personalistica della realtà umana, e in particolare della realtà matrimoniale, mostra con chiarezza di non avere nulla a che fare con una concezione soggettivistica e relativistica, ma al contrario conquista e fonda in verità l'elemento oggettivo-istituzionale.

2. Un tentativo particolarmente riuscito di ricomprensione globale del matrimonio cristiano appunto alla luce dell'ottica personalistica e di coerente deduzione delle dovute conseguenze, soprattutto a livello di esercizio concreto della giurisprudenza, è rintracciabile nel volume di G. ZANNONI, *Matrimonio e antropologia nella giurisprudenza rotale. Presupposti e orizzonti dell'approccio personalistico*⁽⁶⁾.

In effetti, l'esplicito intento dell'opera – da noi dottrinalmente condiviso e pastoralmente, più che auspicato, diremmo invocato! – sta nel sostenere la necessità non appena di un aggiustamento dei parametri per «misurare» il consenso, ma di una vera e propria lettura del consenso come atto personale che coinvolge il soggetto nella sua concreta esistenza e nella sua singolare storicità: una lettura che, a nostro giudizio, non può essere compiuta se non in un orizzonte antropologico effettivamente personalistico.

Certamente, come annuncia nell'introduzione Mons. J. M. Serrano Ruiz, Vice Decano della Romana Rota, l'ottica effettivamente personalistica è complessa: richiede «una conversione personale della propria mentalità, vocabolario, convinzioni, chiavi di interpretazione del Codice» (p. 12); l'inevitabile fatica, tuttavia, è alla fine ricompensata. Lo sforzo che si deve perseguire è quello di cercare l'istituto matrimoniale nella persona del nubente e non, invece, di appiattire la persona sul matrimonio in quanto istituzione.

Il titolo dell'opera può far pensare ad un volume indirizzato ai soli addetti ai lavori, cioè ai professionisti che si occupano del diritto processuale canonico; in realtà già leggendo le premesse si avverte che le cose non stanno così, grazie alla centralità della questione antropologica e delle sue implicanze giuridico-teologiche.

Ci troviamo di fronte ad un interessante tentativo – forse il primo di rilievo – di porre in diretto contatto la Giurisprudenza del Tri-

(6) G. ZANNONI, *Matrimonio e antropologia nella giurisprudenza rotale. Presupposti e orizzonti dell'approccio personalistico*, Roma, Città Nuova, 1995, pp. 215.

bunale Ecclesiastico con i più recenti apporti del Magistero circa il matrimonio, a partire dalla presa di coscienza che nel momento di giudicare il consenso si accostano «due realtà solo ad uno sguardo superficiale lontane tra loro se non opposte: un sacramento e un atto giurisprudenziale», come acutamente nota S. E. Mons. C. Caffarra (p. 7) nella sua Prefazione. In realtà esse non possono essere assolutamente disgiunte o, peggio, opposte nell'impostazione personalistica, che necessariamente conduce a quella che l'autore chiama «rivisitazione antropologica del patto» (p. 177) e a quell'attenzione alle cosiddette scienze umane direttamente collegate a un'antropologia teologica adeguata, ossia non riduttivamente naturalistica, ma facente riferimento all'uomo integrale, all'uomo storicamente esistente, creato e salvato in Gesù Cristo.

3. L'architettura stessa dell'opera indica che il lavoro procede ed articola le sue elaborazioni poggiando su due punti cardine.

3.1. Innanzi tutto, manifestata «l'intenzione sottesa» e constatata un'indebita «distanza tra Magistero e Tribunale» (p. 13), si viene accompagnati ad un'analisi storica delle Sentenze, ricostruendo il procedere del Tribunale della Rota dal punto di vista del soggetto che esprime il consenso.

Ci si trova di fronte al primo tentativo di delineare storicamente il profilo della teoria sottesa al procedere del Tribunale – dagli anni '60 ai nostri giorni – e l'autore indica, mediante un'analitica considerazione delle Sentenze, l'avanzare di una griglia di lettura del matrimonio meno astrattamente metafisica.

Un tale esame della Giurisprudenza ecclesiale, colta nel suo destarsi agli accenni più «personalistici» del Vaticano II, documenta come la logica giuridica del Tribunale manifesti sì una significativa evoluzione, ma comunque si muova ancora ben al di qua della soglia di comprensione dell'amore coniugale che Giovanni Paolo II ha delineato nel suo magistero, e in particolare nelle sue catechesi sull'amore umano e sul matrimonio (7).

Al riguardo si deve richiamare la necessità di uno studio attento ed accurato dell'insegnamento complessivo del Santo Padre sull'amore, il matrimonio e la famiglia, senza limitarsi esclusivamente alle sia pure importanti «Allocuzioni» alla Rota.

3.2 Il lavoro poi – e qui si individua l'altro punto fermo – conduce ad affermare come l'analisi storica indichi l'esigenza del rico-

(7) Cf GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, Città Nuova – Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp. 523.

noscimento di una valenza anche giuridica all'amore coniugale. Al riguardo vorremmo direttamente interloquire con alcune nostre sottolineature.

Già la Conferenza Episcopale Italiana nel suo piano pastorale per il 1975 «Evangelizzazione e sacramento del matrimonio» si pronuncia in questi termini: «Come protagonisti di un patto coniugale elevato dal Signore alla dignità di Sacramento, gli sposi sono chiamati ad esprimere nel loro consenso un impegno umano di vero amore coniugale, ed anche una volontà di accoglienza della novità che Cristo vi ha introdotto. Là ove manca l'impegno umano di vero amore coniugale non si danno né consenso valido né, di conseguenza, sacramento valido»⁽⁸⁾.

L'amore non può essere inteso soltanto come l'impulso psicologico da Dio ordinato perché il matrimonio si realizzi e raggiunga i suoi fini, quasi come il movente che metta in moto una dinamica che poi di fatto possa da esso prescindere. L'amore, in verità, è e non può non essere costitutivamente dentro la vicenda singolare di due persone che decidono di donarsi e accettarsi reciprocamente per tutta la vita; fa parte della relazione intima e totalizzante che costituisce la storia concreta di un legame che realizza la personalità dei due soggetti e porta addirittura alla «creazione» di nuove vite, di nuove persone; è elemento integrante del matrimonio nel suo nascere, nel suo svilupparsi, nel suo compiersi in pienezza: in tal senso la ricomprensione globale del matrimonio in chiave personalistica ed esistenzialistica non può se non condurre alla considerazione dell'amore come facente parte dell'oggetto integrale del consenso, alla configurazione cioè di un vero e proprio «bonum amoris». Se si riconosce all'ordinamento canonico la natura e la peculiarità sue proprie, distinguendolo dagli altri ordinamenti giuridici, non si può non dare rilevanza giuridica all'amore coniugale; bisogna, cioè, «considerare l'amore come elemento emergente del consenso matrimoniale, nel senso che l'autentico consenso, «qui nuptias facit» e che quindi è volontà libera che esprime di instaurare l'intima comunità di vita e d'amore coniugale con persona di sesso diverso, è e non può non essere che un vero atto d'amore con le conseguenze connesse con l'istituto che lo stesso amore ha realizzato, l'istituto cioè strutturato con leggi proprie e che ha stabilità per ordinamento divino e rilevanza davanti alla comunità»⁽⁹⁾.

(8) Cf *Enchiridion CEI*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1985, vol. 2, n. 2148.

(9) V. FAGIOLO, *L'episcopato: sacramentalità, collegialità, ministero secondo il Codice di Diritto Canonico*, in *Episcopato, presbiterato, diaconato. Teologia e diritto canonico*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1988, 268-269.

Giovanni Paolo II nell'Allocuzione alla Romana Rota del 28 gennaio 1982, nel giorno stesso in cui entravano in vigore le *Novae Normae* che regolano la vita del Tribunale matrimoniale della Santa Sede, sottolinea il rapporto tra consenso e amore, presentando sempre – com'è certamente innegabile – il consenso come atto di volontà, ma potremmo dire non «neutro», bensì specificato esattamente dall'amore: il consenso, infatti, non solo è provocato dall'amore, trova cioè nell'amore il suo necessario presupposto psicologico, ma si dirige verso l'amore, trova cioè nell'amore il suo necessario oggetto che, se escluso con positivo atto di volontà, renderebbe nullo il matrimonio. Così si esprime il Papa: «Per comprendere pienamente il senso esatto del consenso matrimoniale, dobbiamo lasciarci illuminare dalla rivelazione divina. Il consenso nuziale è un atto di volontà che significa e comporta un dono mutuo, che unisce gli sposi tra di loro e insieme li lega ai loro eventuali figli, con i quali essi costituiscono una sola famiglia, un solo focolare, una "chiesa domestica" (L.G. 11). Visto così il consenso matrimoniale è un impegno in un vincolo d'amore dove, nello stesso dono, si esprime l'accordo delle volontà e dei cuori per realizzare tutto quello che è e significa il matrimonio per il mondo e per la Chiesa»⁽¹⁰⁾.

G. Zannoni mostra come nel suo sviluppo più recente il cammino della giurisprudenza evidenzi con precisione una non risolta problematicità che impedisce di arrivare ad una più piena lettura e ad una veritiera comprensione dei canoni del Codice direttamente correlati con il tema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale.

La chiave antropologica del patto, elaborata dal Magistero nelle Catechesi sull'amore uomo-donna, è chiamata ad illuminare la fatica della giurisprudenza e insieme autorizza l'autore ad abbozzare, nelle sue diverse dimensioni – teologiche, filosofiche e giuridiche –, il superamento della distanza che si frappone tra una visione istituzionalistica ed una concezione personalistica del matrimonio, inteso cioè quale relazione personale, quale intima comunione di vita e di amore coniugale.

Certamente le Sentenze più sensibili al rinnovamento antropologico portano a chiedere che cosa sia, in che cosa consista il matrimonio in quanto avvenimento interpersonale, realtà che nasce come mutazione della persona e termina nella persona; ma non basta introdurre la dizione «patto» (cf can. 1055 § 1), se poi manca la connotazione del medesimo in termini personalistici.

L'autore più volte e con forza presenta la persona come vero e proprio «epicentro del patto» (cf p. 102), anzi individua nel

(10) AAS 74 (1982) 450-451.

consenso l'identità tra diritto e persona, dato che il consenso è la persona stessa in quanto atta al diritto-dovere della «communio vitae» (cf pp. 106-107).

La prospettiva personalistica pone così l'oggetto del consenso non più esclusivamente nel cosiddetto «ius in corpus», bensì nell'effettivo e concreto legame tra i coniugi, quale integrale e totale loro comunione di vita (cf p. 64), quale reciproco dono della propria persona, che offre ed accetta quell'intimo, esclusivo ed onnicomprensivo rapporto che costituisce il matrimonio «in facto esse». In egual modo sempre la prospettiva personalistica percepisce ed afferma tra i fini del matrimonio «una concatenazione e quindi non una subordinazione, ma piuttosto una reciprocità, di certo una coesistenzialità» (p. 70).

4. Sinteticamente sono due gli esiti cui G. Zannoni intende pervenire nel suo libro.

4.1. Innanzi tutto, quale primo frutto, il lavoro comincia a delineare il matrimonio nei termini o parametri della nozione di «avvenimento», avanzando la suggestiva ipotesi di far subentrare la predetta nozione al posto finora tenuto da quella di «istituzione», anche se tale possibilità necessita ancora di un adeguato approfondimento e di una verifica puntuale.

Risulta, comunque, chiaro che «l'atto del consenso nel suo spessore giuridico s'illumina nei suoi termini di avvenimento antropologico nel nubente» (p. 180) in quanto il matrimonio è «mutazione» del soggetto in ordine all'altro. Ci si avvia così decisamente a «dire l'amore» con linguaggio giuridico, ossia ad affermare l'amore come realtà giuridicamente rilevante e rilevabile.

Ci sia consentita un'ampia citazione: «Non appena l'amore è realtà contenente un risvolto-rilievo giuridico in quanto l'affettività riveste dimensione interpersonale [...] L'amore è in sé l'avvenimento del Mistero che si presenta alla creatura così da accadere in termini umanamente percepibili e apprezzabili. Tramite obiettivi indizi sintetizzabili nel volto dell'amato/a, quindi un'obiettiva modalità-metodo congruo alla creatura, alla persona in sé definita dalla propria struttura emozionale di spirito tramite il corpo, di spirito che vive e s'esprime nella carne. E questo amore quale avvenimento dell'incontro di due creature, teso a modularne la fisionomia, tendente cioè alla personalizzazione delle stesse tramite il superamento della loro misura di individui, è realtà che comporta l'inoltrarsi in un legame che pone il contraente in una dimensione d'esistenza che supera la pura soggettività. Il consentire avanza e procede sul terreno del Sacro, di quell'Oltre che rivelatosi

ai due li chiama ad accogliersi per tutta la vita [...] Il patto coniugale chiama in causa la potenza conoscitiva/affettiva propria della creatura. Consentire non termina perciò ad una intenzionalità bensì ad un fatto, ad un'opera; connota il compiersi della persona come corporeità. Il corpo diventa l'epifenomeno della persona dell'altro da parte del nubente che nel gesto consensuale si esprime: "questa è carne dalla mia carne!". Venendo in un certo modo a porre l'altro nel Divino dal quale è emerso [...] Quanto fin qui attesta la *sacramentalis dignitas* del can. 1099 potersi dire giuridicamente grazie ad un'antropologia adeguata. Ma ancor più la identifica quale cuore della giuridicità personalistica. Difatti la dignità sacramentale dice l'amore essere evento che oltrepassa il nubente che pure del medesimo evento ne è fatto soggetto protagonista. L'acconsentire al matrimonio è personalissima obbedienza all'iniziativa del Mistero – innamoramento – che si modula obiettivamente fino a proporsi al nubente quale integrale prospettiva di vita. Si offre a quell'accoglienza che, implicando il dono di sé, diventa patto *totius vitae*. Così nel consentire si attua da parte del fedele la *potentia oboedientialis* all'amore che nel patto si fa avvenimento interpersonale, giuridico. Tutto ciò nel can. 1099 è sotteso come nel suo punto sintetico» (pp. 200-202).

4.2. Si giunge, in tal modo, al secondo risultato: la proposta di rovesciare tra loro i termini che formano la tradizionale endiadi: patto e sacramento, di cui oggi al can. 1055 § 2.

La «teologia del corpo» svolta da Giovanni Paolo II nelle Catechesi circa l'uomo e la donna (la cui filigrana di impostazione si trova alle pp. 181-188) documenta come sia del tutto impropria l'opposizione, nell'agire della persona, tra un livello biologico e un livello spirituale.

Il Magistero ha rivisitato la sessualità umana con un metodo inusitato, precisamente in forza della sfera dell'emozionale, tramite la quale il soggetto umano connette in modo operativo la sfera fisiologica con il mondo dei significati. Ebbene, osservando come l'azione o meglio il comportamento dell'uomo porti l'impronta di un linguaggio particolare e perciò rivelatore dell'identità della persona stessa, risulta impropria l'opposizione normalmente concepita tra un livello biologico ed uno invece spirituale.

Si perviene, in tal modo, alla convergenza tra dato rivelato ed esperienza dell'umano, e tra fenomenologia ed ontologia viene gettato quel ponte che può far superare il multiforme dualismo che ha gravato nella trattazione del matrimonio.

Viene tolta «ab imis fundamentis» ogni ambiguità circa la verità naturale dell'uomo: non si dà una verità naturale del matrimonio

ed una invece soprannaturale; difatti non si segnala un contenuto materialmente diverso nel matrimonio «naturale» rispetto a quanto è indicato dalla «soprannatura».

Dal momento che la verità dell'uomo vive e abita nei comportamenti, si distingue dalla menzogna allo stesso modo in cui ciò che è integro si differenzia da ciò che è parziale. La questione dell'individuazione della verità della natura umana non si decide, perciò, a livello bio-fisiologico: essa è bensì questione che riguarda il livello dei significati.

Il corpo ha un significato sponsale. L'uomo e la donna portatori ciascuno di una vocazione e di un destino infinito, non possono entrare in una relazione veramente umana se non nell'accoglienza dell'altra o dell'altro nel loro mistero e nella loro identità di persona. L'essere insieme nell'intimità dei corpi si realizza di fatto tramite l'accogliersi l'un l'altro in quanto fine, non semplicemente e riduttivamente come mezzo.

Ne deriva che il fedele, così come ogni altro uomo, è chiamato a non mancare il senso adeguato al realizzarsi effettivo del vincolo matrimoniale, ossia a non fallire «i significati fondamentali racchiusi nel mistero stesso della creazione»⁽¹¹⁾.

La novità che Gesù Cristo ha portato non indica un contenuto morale «nuovo» nel senso di aggiuntivo, ma si identifica piuttosto con l'essere riportati al senso compiuto della Legge.

Analogamente a quanto accade in una più ampia prospettiva, anche relativamente alla sessualità umana si deve affermare che non esiste una doppia verità, la prima naturale, la seconda cristiana. Al contrario, il significato cristiano svela il nocciolo più intimo della verità sulla sessualità dell'uomo. Non c'è opposizione tra naturale e soprannaturale, tra ragione e fede: Gesù Cristo, l'uomo nuovo e l'uomo vero, realizza l'umano in senso pieno. «La verità cristiana circa l'uomo è il nucleo più proprio, la chiave più adeguata a leggere l'umano» (p. 194).

Giovanni Paolo II conduce così, superando ogni residua dualità tra natura e grazia, a ripensare il nesso che propriamente intercorre tra originaria sacralità del patto del matrimonio ed il matrimonio in quanto sacramento della nuova alleanza.

È possibile, da un lato, evitare la sacralizzazione di un presupposto, ma in realtà inesistente, patto naturale; dall'altro, sfuggire all'equivocità che può nascondersi dietro la nozione di elevazione del can. 1055 § 1 (cf p. 22). Nel contempo viene pienamente recuperata la primordiale sacralità del patto, evento che di per sé affer-

(11) Cf Catechesi XVII, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, 84-86.

ma che il consenso matrimoniale chiama in causa la nativa, creaturale religiosità della persona (cf p. 188).

Viene, così, raggiunta la rilevante e ragionata seconda conclusione dell'opera: il rovesciamento dell'endiadi patto-sacramento.

Secondo l'autore, va sicuramente mantenuta l'identificazione tra il patto naturale e il sacramento, espressa nella formula «quin eo ipso» del can. 1055 § 2, costituente un cardine della teologia cattolica in quanto esprime lo spessore sacramentale dell'opera di salvezza.

Tuttavia, «pur restando pienamente valida, l'endiadi posta tra patto e sacramento va rovesciata nei suoi termini» (p. 198), ossia: se c'è il sacramento, allora soltanto accade il patto coniugale. «Superato l'equivoco sulla natura, il dualismo natura-grazia che si riproduce nel dualismo ragione-fede relativamente al consentire, e insieme avviata la lettura del matrimonio quale avvenimento dell'amore tra l'uomo e la donna, diventa finalmente possibile affrontare la riduzione in termini antropologici dell'atto del consenso che fa il matrimonio [...] Quando tra due fedeli accade il sacramento, allora e soltanto allora accade il patto coniugale. D'altronde tale rovesciamento dei termini è pura conseguenza del fatto che per i fedeli non si dà matrimonio se non come sacramento. Il matrimonio infatti, realizzazione della chiamata creaturale all'amore, è avvenimento esistenziale unico e irripetibile, è "uno solo". Non si dà un matrimonio cristiano e un matrimonio "solamente" umano. E la sua natura di segno richiede precisamente l'aderire ad una realtà che si propone al fedele come oltrepassante, per estensione della sua pretesa, l'orizzonte teorico e pratico dell'individuo. L'altro/a è di per se stesso posto oltre la misura e l'immaginazione di colui che l'assume, cosicché l'entrare nell'identità dell'altro è sempre comunque un sostanziale oltrepassare sé, un gesto sacro» (pp. 198-199).

L'affermazione richiama con evidenza il cuore della tesi sul rapporto tra fede e consenso valido, come espresso per esempio nella proposizione 2.3 delle tesi circa la dottrina del matrimonio cristiano della Commissione Teologica Internazionale, elaborata nella sessione del dicembre 1977: «Intentio vera ultimatim fide viva nascitur et nutritur. Ubi ergo nullum vestigium fidei qua talis (in sensu vocis "Glaubigkeit", "croyance", = paratum esse ad fidem) et nullum desiderium gratiae et salutis invenitur, dubium facti oritur, utrum supradicta intentio generalis et vere sacramentalis reapse adsit, et matrimonium contractum validum sit an non» ⁽¹²⁾.

(12) Cf Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, Roma, 1980, 27.

5. Quali conseguenze derivano circa gli atti del Tribunale relativamente all'esame di un matrimonio accusato di nullità?

Dovrebbe superarsi – afferma G. Zannoni, che è giudice del Tribunale Flaminio – l'angusta tendenza oggettivistico-istituzionalistica. Si dovrebbe, invece, far sì che il giudizio ecclesiastico possa da un lato respingere l'odierna soggettivizzazione dell'amore, ma dall'altro lasciarsi interpellare dall'istanza moderna che giustamente intende la persona come soggetto protagonista della propria vicenda matrimoniale.

L'attività giurisprudenziale esaminata dall'autore «mostra che nonostante il superamento della "vecchia" ottica metafisica circa il patto, e quindi il consenso, non è ancora all'opera un orizzonte antropologico effettivamente personalista. È semmai in atto una tensione ad una penetrazione personalistica dell'atto del consenso cui termina l'esame giudiziale. Il passo decisivo, comunque, pare ancora non esser stato compiuto: manca una effettiva riformulazione antropologica del soggetto [...] Non basta procedere nel tentativo di esistenzializzare viepiù l'analisi del soggetto nella formulazione del consenso; neppure continuando ad approfondirne la sua natura di atto di per se stesso interpersonale. Deve cioè accadere la precisa rivisitazione formale del matrimonio stesso, evento implicante il consenso personale: ciò che propriamente abbiamo chiamato rivisitazione antropologica del patto. Urge una metafisica adeguata ossia realmente personalista – orizzonte e criterio ermeneutico – la quale giunga a formulare la vicenda personalissima del consentire quale esito della oggettiva – ma non oggettivistica – esperienza dell'amore tra l'uomo e la donna. Così da rendere ragione della interpersonale vicenda che conduce il soggetto alla decisione di matrimonio, decisione nella quale le ragioni del patto si coniugano con quelle del soggetto nubente. Fino a poter ridurre il consenso contemplandolo nella sua interezza di atto di responsabilità morale in ordine al patto coniugale» (pp. 177-178).

Resta da delineare meglio, attraverso uno studio più diretto e puntuale, il metodo che consegue a tale nozione storico-personalistica – ma non relativistica o soggettivistica – del patto matrimoniale e quindi del consenso.

Nel frattempo ci auguriamo che il presente lavoro trovi lo spazio che merita nel dibattito teso a superare la logica oggettivistica e razionalistica. In effetti, per entrare in una corretta impostazione personalistica, il giudizio del Tribunale Ecclesiastico è chiamato ad amministrare la verità circa il matrimonio in quanto difesa della verità, ossia della coscienza, del fedele. E se è vero che il giudice è «servus legis», il senso vero di tale servizio è quello di obbedire ai principi supremi dell'equità canonica e di tenere sempre davanti

a sé il criterio impreteribile della salvezza delle anime, che nella Chiesa deve sempre costituire la legge suprema. È la consegna dell'ultimo canone del Codice di Diritto Canonico: «servata aequitate canonica et prae oculis semper habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet» (cf can. 1752).

LUIGI MISTÒ

*Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (VA)*

25 gennaio 1997