

Aristide Fumagalli

CIÒ CHE DIO HA CONGIUNTO...

La qualità cristiana del matrimonio

SOMMARIO: I. L'ODIERNA FRAGILITÀ AMOROSA – II. IL PUNTO DI VISTA CRISTIANO – III. IL COMANDO DI GESÙ – IV. CIÒ CHE DIO CONGIUNGE – V. L'UNIONE IN CRISTO – VI. IL MATRIMONIO COME VOCAZIONE – VII. IL MATRIMONIO, LA GRAZIA E LA FEDE – VIII. BATTEZZATI NON CREDENTI – IX. MATRIMONIO SACRAMENTALE E FEDE BATTESIMALE – X. ITINERARIO DI FEDE E CONVIVENZA PREMATRIMONIALE – XI. MATRIMONIO INDISSOLUBILE E FEDE PERSONALE – XII. CONSIDERAZIONI ULTERIORI

I. L'ODIERNA FRAGILITÀ AMOROSA

Nelle odierne società occidentali, le relazioni amorose sono soggette a un processo di crescente e rapido allentamento, simile al ritmo sostenuto con cui lo strato di ghiaccio della terra si va sciogliendo¹. L'istituzione civile e religiosa del matrimonio, in particolare, appare sottoposta a una sorta di liquefazione: l'amore – per usare la metafora cara a Zygmunt Bauman – appare liquido, come liquida, del resto, appare oggi tutta la vita². Non più cristallizzato, nella forma premoderna della famiglia patriarcale e moderna del matrimonio borghese, la relazione coniugale si presenta instabile e incerta. Non solo la relazione amorosa appare più

¹ Questo contributo riprende, ampliandolo notevolmente, il testo presentato al I Congresso internazionale dei teologi morali cattolici (Padova, 8-11 luglio 2006) e pubblicato col titolo: «“What God Has Joined Together”. The Specifically Christian Quality of Conjugal Love», in L. HOGAN (ed.), *Applied Ethics in a World Church. The Padua Conference*, Orbis Books, New York 2008, 233-240.

² Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* (= I Robinson / Letture), Laterza, Roma - Bari 2004; *Vita liquida* (= I Robinson / Letture), Laterza, Roma - Bari 2006.

debole e fragile, come attesta il diffondersi della convivenza previa o alternativa al matrimonio ed il consistente incremento di separazioni e divorzi, ma anche informale e mutevole. Plasmata prevalentemente dal piacere sensuale e dal benessere sentimentale degli individui interessati, la relazione amorosa assume forme svariate e cangianti, senza più tratti caratterizzanti, nemmeno quelli della differenza sessuale, contestata dalla cultura omosessuale, e della generazione personale dei figli, aggirata dalle tecniche di fecondazione artificiale. La configurazione del matrimonio come «legame tra due legami»³, di genere e di generazione, ovvero di un uomo e di una donna e di costoro con i figli, risulta scompaginata e ricomposta in una pluralità di modelli.

La valutazione di questo processo di liquefazione ondeggia tra i due opposti estremi della condanna inappellabile e dell'approvazione incondizionata. Su di un fronte, c'è chi, giudicando il cambiamento in corso un degrado rispetto al passato, invoca il ripristino di un'istituzione matrimoniale forte. Sull'altro fronte, invece, c'è chi saluta la fine del matrimonio tradizionale come l'auspicato esito di un'evoluzione inarrestabile. La ricaduta ecclesiale di questa polarità appare evidente a proposito delle due questioni odierne che più interrogano la dottrina e la disciplina pastorale della Chiesa circa il matrimonio: la convivenza pre-matrimoniale e le nuove nozze a seguito del fallimento di un precedente matrimonio. L'atteggiamento degli operatori pastorali del settore, e specialmente dei sacerdoti, ondeggia tra l'indulgente approvazione e la severa riprovazione.

II. IL PUNTO DI VISTA CRISTIANO

Dal punto di vista specificamente cristiano né l'una né l'altra posizione – a mio giudizio – colgono nel segno. La valutazione cristiana di ogni realtà umana, di cui l'istituto del matrimonio è espressione tra le più antiche ed universali, non verte propriamente sul suo permanere o dissolversi, ma sulla sua sintonia con l'amore rivelato in Cristo e da Cristo prospettato come criterio di ogni relazione umana: «Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato,

³ X. LACROIX, «Conjugalité et parentalité: Un lien entre deux liens», *INTAMS Review* 11/1 (2005) 18-27 : 25.

così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). L'amore cristiano, ovvero l'amore che ha nel «come» Cristo ha amato la sua peculiarità, si propone come principio critico per superare il rischio delle ideologie matrimoniali, siano esse conservatrici o progressiste, e insieme come criterio di giudizio per valutare la qualità delle odierne relazioni amorose.

In questa direzione muove lo stesso recente magistero della Chiesa che, dopo aver indicato nell'intima comunità di vita e di amore l'essenza del matrimonio (*Gaudium et Spes* 48), e averne mostrato le implicazioni antropologiche e morali (*Humanae Vitae, Familiaris Consortio*), auspica il ritrovamento della qualità propriamente cristiana dell'amore, alla luce della quale anche gli enigmi dell'amore umano possono sciogliersi⁴. Riprendendo la sua prima enciclica, in cui aveva scritto che «il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano» (*Deus caritas est*, 11), Benedetto XVI ha successivamente precisato che «questa indicazione resta ancora in gran parte da esplorare»⁵.

La qualità cristiana dell'amore: questo mi sembra il centro nevralgico sul quale fissare l'attenzione per ridare respiro e orientamento alle odierne relazioni amorose, a rischio di soffocamento nelle ristrettezze dell'eroticismo e di smarrimento nei miraggi del sentimento. Per ritrovare la qualità cristiana dell'amore matrimoniale consideriamo attentamente il comando di Gesù circa il matrimonio.

III. IL COMANDO DI GESÙ

L'esistenza di un comando di Gesù a riguardo del matrimonio è comprovata dalla dichiarazione di Paolo ai cristiani della comunità di Corinto: «Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie» (1 Cor 7,10)⁶.

⁴ Ho approfondito il tema nell'articolo: «Sull'amore coniugale. Il recente Magistero della Chiesa», *Aggiornamenti Sociali* 57/11 (2006) 761-772.

⁵ *Discorso in occasione del XXV anniversario dalla fondazione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia*, 11 maggio 2006 (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060511_istituto-gp-ii_it.html).

⁶ «La frase di Paolo che si riferisce ad un comando del Signore agli sposi cristia-

Contando anche il testo paolino appena citato, i passi del Nuovo Testamento che riportano il comando di Gesù circa il matrimonio sono cinque. Al passo di 1 Cor 7,10 vanno, infatti, aggiunti: Mt 5,31-32 con il parallelo di Lc 16,18; e Mc 10,2-10 ripreso da Mt 19,3-9. In questi due ultimi testi, oltre che le parole di Gesù contro il divorzio, si ritrova anche un principio circa il matrimonio: «Ciò che dunque Dio congiunse l'uomo non separi» (Mc 10,9 = Mt 19,6), attribuibile nella sostanza a Gesù stesso⁷.

Dei due insegnamenti di Gesù circa il divorzio e il matrimonio, l'esegesi ha decisamente privilegiato il primo, in questo forse assecondando troppo l'approccio legalistico con il quale «alcuni farisei» mettono alla prova Gesù: «È lecito ad un marito ripudiare la propria moglie?» (Mc 10,2b)⁸. Non che l'esegesi abbia mancato di sottolineare il cambio di registro imposto da Gesù alla disputa, decisamente sollevata dal piano dell'interpretazione legalistica del ripudio concesso da Mosé al principio fondamentale della volontà originaria di Dio circa il matrimonio. Su questo principio, però, l'esegesi non sembra aver sostato, dislocando piuttosto l'attenzione sugli adattamenti che ne hanno fatto Paolo e i sinottici per i loro rispettivi interlocutori⁹. Le parole di Gesù sul divorzio, obiettivamente più numerose, hanno posto in ombra le parole di Gesù sul matrimonio, decisamente più fondamentali.

Senza per nulla screditare l'importanza di un'ermeneutica attenta alla declinazione delle parole di Gesù sul divorzio nella prassi delle comunità cristiane, scegliamo di fissare l'attenzione sul principio da cui esse

ni fa parte di un gruppo assai sparuto di passi analoghi e quindi riveste nell'ambito dei nostri interessi un'importanza eccezionale. Esso è cioè una *prova incontestabile della storicità di parole di Gesù contro il divorzio*, anche se il passo paolino non ci aiuta forse molto a determinarne il tenore preciso» (C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche preve ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio* [= Aloisiana 16], Morcelliana, Brescia 1982, 320).

⁷ C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio*, 329.

⁸ Domanda prolungata da Matteo con l'aggiunta: «...per qualsiasi motivo?» (Mt 19,3).

⁹ «I tre evangelisti (e Paolo) hanno adattato alle proprie necessità parole di Gesù contro il ripudio e le seconde nozze che senza dubbio fanno parte della primissima predicazione cristiana (Q e 1 Cor)» (C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio*, 325).

dipendono, dichiarato nella prima parte del versetto di Mc 10,9: «Ciò che dunque Dio congiunse l'uomo non separi».

Che cosa Dio propriamente congiunge al punto che l'uomo non può separare? L'interrogativo andrebbe meglio formulato chiedendo: «Chi sono le persone che Dio unisce in *una caro*?», e ulteriormente sviluppato domandando: «Come, per mezzo di chi Dio le rende tali?». Anticipando in forma ancora interrogativa ciò che verrà in seguito messo in luce, possiamo ancora chiederci: «È possibile stabilire l'indissolubilità dell'*una caro* astraendo dall'amore di Cristo? Si può definire matrimonio, in senso cristiano, una relazione amorosa che prescinde dalla Sua frequentazione?». Queste domande, dal tono forse provocatorio, lungi dal demolire la dottrina matrimoniale cattolica, intendono piuttosto evitare che in nome di tale dottrina si finisca per difendere un'istituzione, quella del matrimonio, più che un amore, quello di Cristo. Non è l'istituzione del matrimonio, peraltro variabile nella storia, a giudicare l'amore di Cristo, ma l'amore di Cristo a giudicare l'istituzione matrimoniale.

IV. CIÒ CHE DIO CONGIUNGE

Il principio che intendiamo studiare risalta, soprattutto nella versione della disputa sul divorzio redatta da Marco (10,2-12), quale «acme di tutto il discorso»¹⁰. L'affermazione – «Ciò che dunque Dio congiunse...» – porta a compimento quella *restitutio principii* annunciata da Gesù nella disputa con l'avversativa: «Ma all'inizio della creazione Dio...» (v. 6)¹¹.

I suoi interlocutori scivolavano lontano dalla volontà originaria di Dio, come risulta dal loro interpretare la norma di Mosé sul ripudio un diritto legittimo – «È lecito...?» (v. 2) – piuttosto che un'indulgente concessione – «Per la durezza del vostro cuore...» (v. 5). Equivocando la norma di Dt 24,1-4, i contemporanei di Gesù la interpretavano come un testo che

¹⁰ H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento. Ricerche esegetiche su matrimonio, celibato e divorzio* (= Biblioteca di Cultura Religiosa 38), Paideia, Brescia 1981, 54.

¹¹ In Matteo la *restitutio principii* assume ancor maggior evidenza per via del fatto che il richiamo: «da principio...» ricorre due volte nel testo (vv 4.8), quasi includendo l'intero discorso di Gesù.

istituiva il divorzio; in realtà, nessun testo dell'Antico Testamento lo legittimava e lo stesso brano citato di Deuteronomio mirava a mitigare i suoi effetti negativi sulla donna¹².

Ma la vera mossa strategica di Gesù consiste nel distogliere l'attenzione dal divorzio e rivolgerla al matrimonio. Infatti, le due citazioni della Scrittura che egli compone nel v. 7 – «Dio li creò maschio e femmina (Gen 1,27); per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e i due saranno una carne sola (Gen 2,24)» – trattano del matrimonio e non del divorzio. La duplice citazione prospetta il matrimonio come l'esito di un cammino che conduce maschio e femmina ad essere uomo e donna in «una sola carne». Il significato di questa espressione non si restringe all'unione carnale, ma intende «l'unità di due esseri corporei in tutta la dimensione che può assumere l'unione dell'uomo e della donna»¹³. L'«una sola carne» designa la profonda comunione personale che si esprime nell'unione sessuale. Ciò che è di decisiva importanza è che tale comunione viene attribuita all'opera creativa di Dio. Dio, infatti, è il soggetto che «aggiogò insieme»¹⁴ «ciò che» è subito prima indicato, ovvero l'«una sola carne» di uomo e donna. I risultati dell'esegesi portano quindi a concludere che «la prima metà del v. 9 sottolinea il fatto che il matrimonio non è solo un'unione umana arbitraria, ma un risultato dell'agire divino»¹⁵.

La sua miglior interpretazione deve però riconoscere la natura «cristica» dell'agire unitivo di Dio, considerando il fatto che quando «il Creatore da principio *li creò maschio e femmina*», le sue mani imprimevano nell'uomo e nella donna la fisionomia di Cristo. Anch'essi, infatti come «tutte le cose», sono stati creati «per mezzo di lui». Ora, poiché ciò che

¹² M. ALIOTTA, *Il matrimonio* (= Corso di Teologia Sistemática 11), Queriniana, Brescia 2002, 37.

¹³ M. GILBERT, «“Une seule chair” (Gen 2,24)», *Nouvelle Revue Théologique* 110/1 (1978) 66-89:78.

¹⁴ «Συνέζευξεν (Mc 10,9; Mt 19,6), [aoristo del verbo] συ(ν)-ζεύγνυμι è denominativo di ζυγός (giogo) e compare, nel NT, solo qui; [...] Nel greco classico σύζυγος è la “consorte” (al maschile “compagno”: Fil 4,3); il verbo significò all'inizio “sottomettere, unire col giogo”, ma ben presto “collegare, congiungere”, specialmente in riferimento all'unione che si effettua nel matrimonio»: C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio*, 257.

¹⁵ H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 59.

è stato creato «per mezzo di lui (*di' autoû* = attraverso)», lo è pure «in vista di lui (*eis autón* = verso)» (Col 1,16), anche l'uomo e la donna non sono congiunti da Dio senza Cristo. Ciò che dunque Dio congiunge lo congiunge per mezzo di Cristo e in Cristo. Uomo e donna divengono *una caro* in Cristo, così come due tralci si uniscono nel tronco della vite sulla quale sono insieme innestati (cf Gv 15,1-6).

V. L'UNIONE IN CRISTO

Lo sviluppo di questa tesi è proposto in Ef 5,31-32, ove il progetto divino dell'*una caro* viene esplicitamente riferito a Cristo: «Per questo l'uomo *lascerà* suo padre e sua madre e *si unirà* alla sua donna e i due *formeranno* una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!». La vicenda amorosa di un uomo e di una donna viene significativamente descritta con tre verbi al futuro¹⁶. Sembra di poter cogliere qui l'allusione a ciò che la storia vissuta di innumerevoli coppie insegna, al fatto cioè che la comunione amorosa è tutt'altro che immediata, sta piuttosto davanti ai due come una promessa futura. Ancora più suggestivo è il fatto che quando si parla dell'uomo che «si unirà» alla sua donna il futuro impiegato sia, a differenza degli altri due, nella forma passiva. Sembra dunque che l'unione non sia l'esito dello sforzo della coppia, ma sia offerta alla coppia in dono. Più correttamente si dovrebbe allora tradurre: «l'uomo [...] *sarà unito* alla sua donna».

L'esplicito riferimento a Cristo e alla Chiesa che subito segue queste parole suggerisce che l'unione prospettata all'uomo e alla donna è donata a loro da Cristo: il divenire «una carne sola» non è l'esito della loro

¹⁶ La determinazione più precisa del significato esegetico potrebbe trarre frutto dallo studio della diversa forma (diatesi) dei tre futuri impiegati. L'abbandono dei genitori è indicato da un futuro attivo (*καταλείψει*), l'unione coniugale da un futuro passivo (*ζυγόςπροσκολληθήσεται*), e il formarsi dell'*una caro* da un futuro medio (*ἔσονται*). La forma attiva, esprimendo l'idea che il soggetto del verbo è l'attore effettivo dell'azione descritta, suggerisce che l'uomo e la donna siano in grado da sé di iniziare l'avventura amorosa che porta a formare una nuova famiglia. La forma media, esprimendo l'idea di un vantaggio che deriva al soggetto non per azione propria, lascia intendere che l'*una caro*, benché non sia una realizzazione dei due, costituisca il loro proprio bene.

diretta unione, ma l'effetto dell'unione che Cristo realizza con ciascuno dei due. L'*una caro* dei due si realizza «per mezzo di» e «in» Cristo.

Il matrimonio cristiano non è il legame amoroso che un uomo e una donna stabiliscono in proprio, ma il legame tra un uomo e una donna che sorge a causa dell'amore di Cristo. Ciò che Dio congiunge indissolubilmente, «sicché non sono più due, ma una sola carne» (Mc 10,8), e che dunque è inseparabile dall'uomo, non sono immediatamente un uomo e una donna, pur innamorati, ma un uomo e una donna che si amano in Cristo, che cioè, pur con tutto il realismo di chi rimane debole e peccatore, fanno del «come» Cristo ha amato il criterio ispiratore e la forza vitale della loro relazione amorosa.

Questa visione del realizzarsi in Cristo della prospettata *una caro* della coppia sembra trovare riscontro nei testi di Marco e Matteo riguardanti la disputa su matrimonio e divorzio. In entrambi, la citazione di Gen 2,24 con il verbo al futuro: «i due *saranno* (ἔσονται) un carne sola» viene ribadita da Gesù con il verbo al presente: «Sicché non *sono* (ἐστὶν) più due, ma una sola carne». Il passaggio dal futuro al presente è la traccia letteraria che anche qui, in riferimento al matrimonio, si allude a ciò che Paolo dichiara scrivendo che «tutte le promesse di Dio in lui [Cristo] sono divenute «sì»» (2 Cor 1,20)? Il prudente consiglio degli esegeti di non «trarre eccessive conseguenze dogmatiche da tale variazione»¹⁷ non sembra escludere questa interpretazione, suffragata peraltro dalle stesse ragioni esegetiche e teologiche esposte più sopra.

VI. IL MATRIMONIO COME VOCAZIONE

Lo studio esegetico del comando di Gesù colloca il matrimonio indissolubile nella tensione tra l'essere già iscritto nella naturale reciprocità dell'uomo e della donna e il suo realizzarsi grazie al legame di entrambi con Cristo. Creati per mezzo e in vista di Lui, l'uomo e la donna divengono *una caro* in Lui.

La predestinazione dell'amore tra uomo e donna all'indissolubilità matrimoniale invita a riconoscere la bontà insita in ogni relazione di tipo coniugale, compreso il matrimonio tra non cristiani. A questo si riferisce

¹⁷ C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio*, 292.

la dottrina della Chiesa cattolica quando parla di «matrimonio naturale». Questa dottrina non è che l'eco dell'originaria benedizione pronunciata da Dio all'atto della creazione dell'uomo e della donna e il riflesso del suo sguardo che, vedendo quanto ha fatto, lo apprezza come «cosa molto buona» (cf Gn 1,26-31).

L'apprezzamento della bontà insita nel matrimonio naturale non coincide con il riconoscimento della sua compiutezza, dovuta – come si è detto – all'inserimento dei coniugi in Cristo. Tale è, secondo la dottrina della Chiesa cattolica, il matrimonio sacramentale, di cui si parla all'altro capo della Bibbia rispetto al libro della Genesi, nella lettera agli Efesini, ove l'*una caro* è definita *mysterium – sacramentum* nella traduzione latina – in riferimento a Cristo e alla Chiesa (5,32).

La distinzione tra il matrimonio naturale, creato per mezzo e in vista di Cristo, e il matrimonio sacramentale, stabilito in Cristo, invita a concepire il matrimonio in chiave dinamica, più come una storia vissuta che come una condizione statica di vita. Il matrimonio è la storia di prossimità (o distanza) di un amore, quello tra un uomo e una donna, rispetto all'amore di Cristo. Il matrimonio è la storia di come un'occasione di grazia – la predestinazione in Cristo – si traduca (o meno) in grazia sacramentale – segno efficace dell'amore di Cristo. Colto in quest'ottica il matrimonio si presenta come una delle forme della vocazione cristiana.

La concezione del matrimonio come vocazione si evince specialmente dal vangelo di Marco. La collocazione della controversia sul divorzio nella sezione evangelica dedicata agli insegnamenti sulla *sequela Christi* (Mc 8,31-10,45) permette, infatti, di affermare che: «Marco, collocando questo materiale nel suo attuale contesto narrativo, presenta il matrimonio come un aspetto del discepolato»¹⁸; «si tratta quindi dell'applicazione dell'assolutezza della sequela all'ambito della vita coniugale»¹⁹.

Se il matrimonio, come suggerisce la struttura narrativa del vangelo di Marco, è una forma del discepolato cristiano, allora esso partecipa della natura vocazionale di quest'ultimo. Benché l'uso del termine vocazione in esplicito

¹⁸ R.B. HAYS, *La visione morale del Nuovo Testamento. Problematiche etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico* (= Parola di Dio - Seconda Serie 18), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, 526;

¹⁹ M. ALIOTTA, *Il matrimonio*, 38.

riferimento al matrimonio sia ancora raro²⁰, il riconoscimento della sua natura vocazionale appare decisamente accreditato nella dottrina cattolica²¹.

Concepita come *sequela Christi* la vocazione matrimoniale assume figura cruciforme. Come ogni altra forma di sequela, anche la via del matrimonio è al seguito del Crocifisso: «Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mc 8,34).

L'esigente e difficile sequela prospettata ai discepoli non è al riparo da esperienze fallimentari, le quali sembrano anzi quasi fatalmente incombere sul discepolato, come accade emblematicamente a Pietro, che rinnega il maestro nonostante la sua insistita dichiarazione di fedeltà (Mc 14,29-31).

Meditando la vicenda canonica dei discepoli di Gesù, la Chiesa è invitata a prendere in seria considerazione la «drammatica matrimoniale», nella quale la grazia si offre certo come risorsa decisiva affinché l'amore sia indissolubile, senza tuttavia che si possa prescindere dall'adesione di fede dell'uomo e della donna che intendono amarsi²².

²⁰ Un'affermazione esplicita si trova in: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia. Annunciare, celebrare, servire il "Vangelo della Famiglia"*, Fondazione di Religione "Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena", Roma 1993, n. 12: «Il matrimonio [...] ci appare, perché realmente lo è, come "grazia" e "vocazione", che specificano il dono e il compito ricevuti nel battesimo». Per lo sviluppo teologico si veda: C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, EDB, Bologna 1996, 245-254; A.-M. PELLETIER, «Le mariage, une vocation?», in L.-M. D. CHAUVET (ed.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Les Éditions de l'Atelier - Les Éditions Ouvrières, Paris 2003, 219-232; e più ampiamente lo studio di P. RUDELLI, *Matrimonio come scelta di vita. Opzione - vocazione - sacramento* (= Tesi Gregoriana - Serie Teologia - 70), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

²¹ La concezione vocazionale del matrimonio deriva dall'universale vocazione alla santità, che il Concilio Vaticano II ha chiaramente affermato: «Tutti nella Chiesa sono chiamati alla santità» (LG 39), qualificandola in riferimento all'amore cristiano: «Tutti i fedeli, di qualsiasi stato o grado, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (LG 40). La specificazione rispetto al matrimonio, già implicita nell'insegnamento conciliare quando afferma che la vocazione si realizza «seguendo la propria via», diviene palese nel successivo magistero di Giovanni Paolo II, il quale in *Familiaris Consortio* afferma che la vocazione alla santità rivolta ai coniugi cristiani «viene per essi specificata dal sacramento celebrato e tradotta concretamente nelle realtà proprie dell'esistenza coniugale e familiare» (FC 56).

²² Sull'andamento drammatico dell'amore indissolubile mi permetto di riman-

VII. IL MATRIMONIO, LA GRAZIA E LA FEDE

Lo studio del principio «Ciò che Dio dunque congiunse...» ha indicato nel legame dell'uomo e della donna con Cristo la possibilità di realizzare la comunione di coppia. Su questa radice biblica è fiorita la dottrina cristiana, la quale «considera fermamente come principio che l'uomo, con le sole sue forze, non potrebbe accedere pienamente all'ideale del matrimonio ed alla continenza volontaria: è necessario un miracolo della grazia redentrice»²³. A recente conforto di questa tesi valgono le parole scritte da Giovanni Paolo II in quel documento, la *Familiaris Consortio*, che si presenta come la più aggiornata visione della Chiesa cattolica sulla missione della famiglia cristiana nel mondo contemporaneo²⁴:

«Il sacramento del matrimonio ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore "al principio". La decisione dunque dell'uomo e della donna di sposarsi secondo questo progetto divino, la decisione cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile ed in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia. Essi sono già, pertanto, inseriti in un vero e proprio cammino di salvezza, che la celebrazione del sacramento e l'immediata preparazione alla medesima possono completare e portare a termine, data la rettitudine della loro intenzione» (n. 68).

La controprova dell'impossibilità umana di corrispondere, senza la grazia divina, all'esigenza dell'amore indissolubile trova del resto già riscontro all'interno della Scrittura nell'espressione stupita dei discepoli che al principio enunciato da Gesù rispondono: «Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi» (Mt 19,10),

dare al mio articolo: «Amore coniugale e indissolubilità matrimoniale», *Crede-re Oggi* 23/4 (2003) 39-52.

²³ P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Vita e pensiero, Milano 1989, 93.

²⁴ J. TOMKO, «In margine all'Esortazione apostolica sulla famiglia/1. Frutto e coronamento del Sinodo 1980», *L'Osservatore Romano*, 18 dicembre 1981, 1.

sentendosi a loro volta rispondere dal Maestro: «Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso» (Mt 19,11)²⁵.

La necessità della grazia in ordine al matrimonio indissolubile trova sviluppo nella dottrina della Chiesa, secondo la quale l'indissolubilità è definitivamente sancita solo se il matrimonio avviene tra due battezzati. Infatti, «il matrimonio celebrato tra due non battezzati, per il privilegio paolino si scioglie in favore della fede della parte che ha ricevuto il battesimo, per lo stesso fatto che questa contrae un nuovo matrimonio, purché si separi la parte non battezzata»²⁶.

È dunque il battesimo che, inserendo i coniugi in Cristo, rende sacramento il loro legame, conferendogli quella «peculiare stabilità» che contraddistingue l'indissolubilità del matrimonio cristiano²⁷. Tant'è che due coniugi non battezzati, se ricevessero il battesimo diventerebbero, senza altra aggiuntiva celebrazione del sacramento del matrimonio, sposati sacramentalmente.

Se, per un verso, il battesimo dei coniugi attesta la necessità della grazia di Cristo in ordine all'indissolubilità matrimoniale, per altro verso, il battesimo non esime la libertà umana dei coniugi dal corrispondere all'iniziativa gratuita di Cristo, sollecitandone piuttosto la fede. Per questo motivo, la Chiesa non rinuncia a porre delle condizioni essenziali per la ricezione del battesimo, le quali sono altrettanto essenziali affinché un matrimonio possa dirsi indissolubile.

²⁵ Continuando nella risposta, Gesù tratta del celibato: «Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca» (Mt 19,12). Questo detto di Gesù è stato spesso usato come prova della superiorità del celibato rispetto al matrimonio, quasi che la qualità della vita cristiana dipendesse più dallo stato di vita che dal legame stabilito con Cristo. Pur non potendo in questa sede sviluppare il discorso, sembrerebbe di poter almeno trarre lo spunto per impostarlo correttamente. In ottica cristiana, non solo la continenza perpetua, ma anche il matrimonio indissolubile è possibile solo per grazia. Se vi è una superiorità della continenza non è nell'ordine ontologico della grazia, concessa in misura maggiore ai celibi, ma nell'ordine del richiamo, essenziale ai celibi e ai coniugi, a cercare prima che la fedeltà al proprio stato di vita, la relazione con Lui.

²⁶ CIC 1143 § 1.

²⁷ CIC 1056.

«Affinché un adulto possa essere battezzato – recita il Codice di Diritto Canonico – è necessario che abbia manifestato la volontà di ricevere il battesimo, sia sufficientemente istruito nelle verità della fede e sui doveri cristiani e sia provato nella vita cristiana per mezzo del catecumenato; sia anche esortato a pentirsi dei propri peccati»²⁸. Tali condizioni non illudono la Chiesa di poter misurare la fede personale dei battezzandi. Esse sono predisposte quali criteri di discernimento anzitutto per gli interessati, affinché siano abilitati – per quanto ragionevolmente possibile – ad accogliere consapevolmente e responsabilmente la grazia sacramentale. In fondo, la Chiesa cerca in questo modo di corrispondere al caposaldo del discernimento evangelico, il quale mette in guardia circa l'eventuale distanza tra l'affermazione verbale e la pratica esistenziale: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21). Affinché l'amore di Cristo circoli come linfa nella vita personale, non è sufficiente che una persona dica di credere: è necessario che Lo frequenti. Come ogni altra relazione amorosa, anche e prima di tutto la relazione con Cristo non vive di proclami, per quanto struggenti possano essere, ma del vivo contatto. Essendo il vissuto, più che il pensato o l'affermato, ciò che testimonia l'effettivo inserimento in Cristo, per valutarne la consistenza non ci si potrà limitare alla dichiarazione formale di intenzioni – le quali potrebbero anche essere in buona fede, ma trarre in inganno gli stessi interessati –, ma si dovrà considerare la loro vita.

VIII. BATTEZZATI NON CREDENTI

Questa imprescindibile prova della fede personale sollecita ad uscire da una comprensione acritica del principio canonico secondo il quale «tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale che non sia per ciò stesso sacramento»²⁹. È evidente che, in questo caso, il legislatore

²⁸ CIC 865 § 1.

²⁹ CIC 1055 § 2. L'attuale rilevanza della questione è attestata dalla letteratura a riguardo, tra cui segnaliamo, oltre al dossier «Faith and sacramental marriage», *INTAMS* 8/1 (2002) 87-96, gli articoli di V. PAPEŽ, «Die Ehe der Getauften nichtglaubenden - ein theologisch-juristisch-pastorales Problem in der Kirche heute», *Folia Canonica* 2 (1999) 297-311; e di S. WOOD, «The Marriage of Baptized Non-Believers: Faith, Contract and Sacrament», *Theological Studies*

suppone che i battezzati contraenti il matrimonio abbiano corrisposto alle condizioni richieste come necessarie per la valida celebrazione del loro battesimo. Ma proprio qui giungiamo al punto cruciale dell'attuale questione matrimoniale: coloro che accedono al matrimonio sacramentale hanno mai corrisposto in età adulta ai criteri di discernimento della fede battesimale?

La domanda è tutt'altro che impertinente, se è vero che è stata presa in seria considerazione dall'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, card. Joseph Ratzinger, nei seguenti precisi termini:

«Ulteriori studi approfonditi esige invece la questione se cristiani non credenti – battezzati, che non hanno mai creduto o non credono più in Dio – veramente possano contrarre un matrimonio sacramentale. In altre parole: si dovrebbe chiarire se veramente ogni matrimonio tra due battezzati è “ipso facto” un matrimonio sacramentale. Di fatto anche il Codice indica che solo il contratto matrimoniale “valido” fra battezzati è allo stesso tempo sacramento (cf. CIC, can. 1055, § 2). All'essenza del sacramento appartiene la fede; resta da chiarire la questione giuridica circa quale evidenza di “non fede” abbia come conseguenza che un sacramento non si realizzi»³⁰.

L'anomala condizione di adulti battezzati non credenti trova parziale spiegazione nel fatto che costoro hanno ricevuto il battesimo da bambini, senza dunque averlo responsabilmente scelto. Certo, quest'unica condizione non giustifica l'assenza di fede nella vita adulta, poiché, come sarebbe auspicabile, il soggetto, crescendo, può corrispondere personalmente alla grazia sacramentale donatagli nell'infanzia. La possibilità non è solo ipotetica, dal momento che tra le disposizioni canoniche riguardanti il battesimo di un bambino si richiede la «fondata speranza che sarà educato nella religione cattolica», con la precisazione che «se tale speranza manca del tutto, il battesimo venga differito, secondo le disposizioni del diritto particolare, dandone ragione ai genitori»³¹.

L'interpretazione della norma canonica individua le garanzie necessarie e sufficienti perché ci sia «fondata speranza» che l'infante sia educato

48 (1987), 279-301.

³⁰ J. RATZINGER, «Introduzione», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 27-28.

³¹ CIC 868 § 1 2°.

nella fede cristiana: «1) nella volontà di non ostacolare positivamente la fede e la pratica cristiana dei figli; 2) nella scelta di un padrino che possa educarlo con la parola e con l'esempio alla pratica cristiana; 3) nell'accettare gli aiuti offerti dalla comunità parrocchiale, per es. permettendo la partecipazione alla catechesi parrocchiale»³².

Benché la verifica puntuale di queste garanzie nel concreto del vissuto pastorale evidenzerebbe seri interrogativi – soprattutto circa la figura del padrino, ma anche sulla effettiva accettazione degli aiuti parrocchiali, che prevede, quanto meno, un interesse attivo da parte dei genitori – in un contesto socio-ecclesiale come, per esempio, quello attuale in Italia, sembra ancora plausibile supporre che un bambino abbia concrete possibilità di essere educato nella fede cristiana, se non direttamente dai genitori, dalla più ampia cerchia familiare – spesso i nonni –, per via della frequentazione scolastica e, soprattutto, per i contatti con l'ancora capillare attività pastorale della Chiesa cattolica sul territorio.

Se per un verso però, oggi ancora, si può riconoscere la plausibilità del battesimo amministrato ai bambini, per altro verso, occorre badare a non considerare realtà effettiva ciò che pur è riconoscibile come possibilità concreta. Di fatto ciò che diffusamente si registra tra gli operatori di pastorale matrimoniale, e ancor più tra i sacerdoti, è l'impressione che, in larga parte, quanti oggi chiedono di sposarsi in Chiesa abbiano assai scarsamente, se non mai, corrisposto personalmente in età adulta ai criteri di discernimento della fede battesimale.

La situazione appare ancora più preoccupante – e qui interviene il dato epocale – se si considera come l'attuale contesto socio-culturale postmoderno non faciliti certo il consolidarsi dei legami amorosi, ma ne favorisca, al contrario, la solubilità.

IX. MATRIMONIO SACRAMENTALE E FEDE BATTESIMALE

Considerando da un lato l'insufficiente vita di fede dei battezzati nubendi, e d'altro lato, la scarsa cultura del matrimonio in cui vivono, risalta ancor più evidente la serietà dell'interrogativo circa la (non) fede di

³² REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ed.), *Codice di Diritto Canonico commentato*, Ancora, Milano 2001, 730.

battezzati non credenti che vogliano «sposarsi in Chiesa». In seguito a quanto detto e nel tentativo di corrispondere al compito di «chiarire la questione giuridica circa quale evidenza di “non fede” abbia come conseguenza che un sacramento non si realizzi»³³, avanzo l'ipotesi che l'evidenza di «non fede» sia rilevabile attingendo ai criteri indicati dal Codice di Diritto Canonico per ricevere il battesimo, e specificamente alla prova della vita cristiana per mezzo del catecumenato.

Un criterio per discernere la sufficiente vitalità della fede battesimale, necessaria per la celebrazione sacramentale del matrimonio, potrebbe cioè essere quello di una verifica della prassi di vita degli aspiranti sposi cristiani lungo il corso di un itinerario disteso e graduale, ispirato ai momenti del catecumenato battesimale. Una tale ipotesi, in verità, è da lungo tempo un'autorevole direttiva del magistero pastorale. Già quarant'anni or sono, infatti, i vescovi italiani immaginavano la preparazione al matrimonio come «una forma di catecumenato»³⁴. L'indicazione, ripresa più volte in seguito³⁵, potrebbe già avvalersi di talune esperienze in atto³⁶, come pure di alcuni contributi di carattere teologico, che propongono di strutturare il cammino di fede verso il matrimonio sulla falsariga degli itinerari catecumenali per l'iniziazione cristiana³⁷.

³³ J. RATZINGER, «Introduzione», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 28.

³⁴ EPISCOPATO ITALIANO, «Documento pastorale Matrimonio e famiglia oggi in Italia (Roma, 15 novembre 1969)», n. 17. Vedi a tal riguardo il contributo di T. CASTIGLIONI in questo stesso *dossier*.

³⁵ EPISCOPATO ITALIANO, «Documento pastorale Evangelizzazione e sacramento del matrimonio (Roma, 20 giugno 1975)», n. 79; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, n. 53.

³⁶ Di esse si avvale: UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA, «La preparazione dei fidanzati al matrimonio e alla famiglia. Sussidio di prospettive e orientamenti (Roma, 24 giugno 1989)» n. 8, in *Enchiridion CEI/4*, EDB, Bologna 1991, 872-919.

³⁷ C. ROCCHETTA, «Fare i cristiani oggi. Il rito dell'iniziazione cristiana degli adulti forma tipica per il rinnovamento delle nostre comunità, (= Catecumeni oggi), Bologna, EDB, 1996, 153-160; M. MARTÍNEZ PEQUE, «Verso uno “status” ecclesiale del fidanzamento», in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA. SERVIZIO NAZIONALE PER LA PASTORALE GIOVANILE, *Il fidanzamento. Tempo di crescita umana e cristiana*, (= Progetto famiglia 39), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, 117-201.

L'indicazione di alcuni criteri di discernimento della fede personale di due battezzati che chiedono il sacramento del matrimonio incontra subito l'obiezione che contesta la possibilità di qualsiasi misurazione della fede. La giusta preoccupazione di evitare l'indebito giudizio sulla fede altrui può però indurre a scivolare, più o meno consapevolmente, verso l'eccesso legalista, secondo il quale la sola corretta espletazione delle pratiche canoniche da parte di due battezzati comporta la validità sacramentale del loro matrimonio. Sostenere questa tesi significherebbe ammettere che Dio possa unire in maniera indissolubile un uomo e una donna a prescindere dalla loro libera disposizione esistenziale. Ma «l'alleanza coniugale umana non diventa sacramento in forza di uno statuto giuridico, efficace per se stesso indipendentemente da ogni adesione liberamente data al battesimo», bensì «diventa sacramento solo se i futuri sposi accettano (*libere consentiant*) di entrare nella vita coniugale passando attraverso Cristo al quale, mediante il battesimo, sono incorporati»³⁸. Si potrà subito ribattere che le pratiche canoniche suppongono un'effettiva corrispondenza tra ciò che si dichiara, per esempio attraverso il certificato di battesimo o l'interrogazione preliminare alla celebrazione del matrimonio dei nubendi da parte del parroco, e ciò che realmente s'intende, a tal punto che l'evidenza di non corrispondenza renderebbe nulla la validità del sacramento.

Ma proprio questa obiezione conduce al nocciolo del problema. Le dichiarazioni relative alla fede e all'amore da parte di coloro che oggi chiedono «di sposarsi in Chiesa» sono sufficientemente consapevoli e responsabili a prescindere da una pur minimale pratica? Un paragone può forse aiutare a mettere a fuoco la differenza tra dichiarazione sincera e confessione vera. Al giovane che dichiara la propria vocazione sacerdotale o alla ragazza che manifesta la sua vocazione religiosa, la Chiesa richiede un iter assai lungo di formazione, affinché ciò che essi sinceramente avvertono maturi solidamente. Il lungo percorso formativo in seminario o nelle varie fasi della vita religiosa non garantisce certo da ogni errore di valutazione e, d'altra parte, la consapevolezza della vocazione al termine della formazione è certamente diversa – e normalmente più chiara – che non l'intuizione

³⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Sedici tesi cristologiche sul sacramento del matrimonio (1-6 dicembre 1977)* (= Enchiridion Vaticanum 6), EDB, Bologna 1990, 352-369, n. 471.

vocazionale degli inizi. Un tempo, non tanto addietro, il differente accesso al sacerdozio e alla vita religiosa rispetto al matrimonio era presto motivato riconoscendo i primi due stati di vita come vocazioni e l'altro come uno stato naturale. Ma ora che, a seguito del concilio Vaticano II, il matrimonio viene sempre più riconosciuto e proposto come vocazione cristiana al pari delle vocazioni di speciale consacrazione, si può ancora immaginare di celebrarlo sacramentalmente in assenza di una fede sufficientemente provata nei nubendi? Il vantaggio di una tale verifica pratica – come già si accennava – non starebbe solo e principalmente nel favorire il giudizio di ammissibilità al matrimonio da parte della Chiesa, ma anzitutto nell'aiutare i nubendi stessi a distinguere, nell'attuale babele amorosa, i tratti dell'autentico amore cristiano da altre abbaglianti forme di relazione che amore non sono. Non è oggetto proprio di questo contributo declinare in itinerario pastorale queste indicazioni: ciò che qui interessa è mettere in luce l'importanza della fede dei nubendi in ordine alla celebrazione di un matrimonio sacramentale per il quale valga il comando di Gesù: «Ciò che dunque Dio congiunse l'uomo non separi». Una precisazione appare però necessaria a scanso di equivoci che, il tacerla, potrebbe sollevare.

X. ITINERARIO DI FEDE E CONVIVENZA PREMATRIMONIALE

La prospettazione di un itinerario di fede verso il matrimonio sacramentale non può oggi prescindere dalla situazione di convivenza di molte coppie che lo richiedono³⁹, situazione che secondo il diritto

³⁹ Il fenomeno della convivenza prematrimoniale ha conosciuto negli ultimi decenni un rapido e notevole incremento. Se prima del 1968 riguardava solo il 2,5% delle coppie, dopo il 1987 la percentuale passava al 12,8% ed era stimata intorno al 20% nel 2003. La convivenza prematrimoniale è un fenomeno consistente anche quando il matrimonio è poi celebrato in forma religiosa. La ricerca sui corsi di preparazione al matrimonio religioso condotta nelle diocesi lombarde nell'anno pastorale 2003-2004, per esempio, registrava la presenza del 25% di coppie conviventi, un dato in continua rapida crescita (cf B. VEDOVATI, «I percorsi di preparazione al matrimonio nelle diocesi di Lombardia. La ricerca e l'analisi dei dati», in CONSULTA REGIONALE LOMBARDA PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA - CENTRO INTERNAZIONALE STUDI FAMIGLIA, P. BOFFI (ed.), *Accompagnare l'amore. I percorsi di preparazione al matrimonio nella comunità cristiana* (=

canonico è «irregolare», poiché prevede una relazione già coniugale benché non sacramentale tra due battezzati.

Tra le odierne vie di accesso dei giovani allo stato matrimoniale la convivenza rappresenta certo quella più evidentemente difforme rispetto alle vie dei loro genitori e nonni, per i quali la coabitazione coniugale cominciava solo dopo le nozze.

La coabitazione è certo un aspetto emblematico di una convivenza *more uxorio*, e d'altra parte, tratti simil-coniugali sono già presenti anche quando una relazione contempla rapporti sessuali ed è tendenzialmente stabile, come diffusamente avviene oggi durante il fidanzamento. Se si considerasse il fenomeno della convivenza senza coabitazione⁴⁰, si giungerebbe probabilmente alla conclusione – del resto già comune tra gli operatori di pastorale familiare – che la convivenza prematrimoniale, pur in forme differenziate, costituisce la normale via di accesso al matrimonio. Rispetto a quanti vivono già prima del matrimonio una relazione di tipo coniugale, coabitando o meno, coloro che invece accedono al matrimonio seguendo l'itinerario pastorale delineato nei documenti e della proposta pastorale della Chiesa⁴¹ costituiscono, già oggi, non la regola, ma l'eccezione.

L'aspetto più inedito delle nuove vie verso il matrimonio non è però il fatto che le relazioni abbiano già caratteristiche tipicamente coniugali, quanto la convinzione che tali vie siano non solo legittime, ma anche

La famiglia - Ricerche 50), Paoline, Milano 2006, 11-40. Per ulteriori rilievi statistici sulle convivenze in Italia vedi: F. BELLETTI - P. BOFFI - A. PENNATI, CISF (edd.), *Convivenze all'italiana. Motivazioni, caratteristiche e vita quotidiana delle coppie di fatto* (= La famiglia 51), Paoline, Milano 2007; per uno sguardo più ampio sull'Europa si veda: H. SANDERS, «Cohabitation - An Obstacle or an Obedience to Marriage?», *INTAMS Review* 13/1 (2007) 19-32.

⁴⁰ La convivenza senza coabitazione riguarda due persone che, pur definendosi coppia stabile ed essendo considerati tali nel loro ambiente sociale, vivono in abitazioni separate, visitandosi più o meno frequentemente e regolarmente. A proposito di «convivenza a distanza», emersa da qualche tempo nei paesi nord-europei, e nominata dalla sociologia come *Living Apart Together relationship* (LAT) si veda J. TROST, «Marriage, Cohabitation, and LAT Relationship», *INTAMS Review* 9/1 (2003) 95-97.

⁴¹ A titolo di esempio di veda il percorso tracciato in DIOCESI DI LOMBARDIA, *Itinerario per i fidanzati. In cammino verso il matrimonio. Schede*, Centro Ambrosiano, Milano 2000; *In cammino verso il matrimonio. Sussidio per animatori*, Centro Ambrosiano, Milano 2000.

migliori. Per la coscienza comune, la convivenza prematrimoniale ha perso i tratti di una scelta trasgressiva ed assume invece quelli di una opzione opportuna.

Il crescendo consistente delle convivenze prematrimoniali, accompagnato dalla rivendicazione della loro bontà, inquieta la coscienza degli operatori pastorali, in dubbio tra l'esigenza di accompagnare verso il matrimonio anche i conviventi e il giudizio di irregolarità canonica della loro situazione coniugale. L'imbarazzo rischia poi di aumentare qualora la soluzione del problema venga ristretta alla sola secca alternativa tra due posizioni: legittimare la loro convivenza in quanto pre-matrimoniale, orientata cioè verso il sacramento del matrimonio⁴²; oppure esigere dagli interessati l'interruzione della convivenza coniugale, astenendosi quanto meno da ciò che più la caratterizza come tale, ovvero dall'intimità sessuale. La prima ipotesi contravviene però alla dottrina canonica della Chiesa, che legittima la vita coniugale tra battezzati solo se sancita dal sacramento del matrimonio⁴³. La seconda ipotesi, pur non scontrandosi con un principio dottrinale, incontra la prevedibile e comunque pastoralmente registrabile resistenza degli interessati che, fatto salvo singoli casi, non concepiscono la possibilità o l'opportunità di interrompere la coniugalità già intrapresa. Una più attenta considerazione dell'attuale disciplina della Chiesa cattolica consente, però, di evitare l'irrigidimento nell'alternativa prospettata. L'orientamento più adeguato circa le convivenze prematrimoniali deriva dalla meta verso cui tendere, vale a dire il matrimonio sacramentale. Rispetto a quella meta, i conviventi non sono semplicemente a distanza, ma anche in cammino. La loro distanza dalla comunione con Cristo è espressa dal fatto che il loro legame già coniugale

⁴² Traendo spunto dalla sociologia pastorale – per esempio da K. BOPP, «Neue Herausforderungen an die Ehe- und Familienpastoral in der modernen "Risikogesellschaft"», *INTAMS* 12/1 (2006) 38-51 – si dovrebbe meglio distinguere, sulla base del diverso atteggiamento dei conviventi nei confronti dell'eventuale matrimonio, tra: «convivenze prematrimoniali», in cui il matrimonio è auspicato; «convivenze non-matrimoniali», che esplicitamente lo escludono; e convivenze «a-matrimoniali», nelle quali non ci si pronuncia a riguardo. Ho trattato il tema nell'articolo: «Gli odierni amori e l'amore cristiano», entro il numero monografico «Amore, matrimonio e nuove convivenze», della rivista *Crede-re Oggi* 28/1/163 (2008) 55-65.

⁴³ *CIC* 1056 § 2.

non è ancora sacramentale. La loro relazione amorosa, non essendo vincolata sacramentalmente all'amore di Cristo, trova coerente sviluppo nella disciplina della Chiesa, quando dispone che «sino a quando i conviventi permangono in questa situazione di vita non possono ricevere i sacramenti»⁴⁴. La non ammissione alla vita sacramentale, in linea con l'attuale scelta dei conviventi di differire il sacramento del matrimonio, è il segnale con cui la Chiesa evidenzia la distanza tra la convivenza prematrimoniale e il matrimonio sacramentale.

La segnalazione dell'oggettiva distanza non è, però, in funzione della condanna dei soggetti, ma del loro cammino in vista del suo superamento, come chiaramente attestano le direttive pastorali quando dispongono che «attraverso un fraterno dialogo e una paziente opera di illuminazione, di caritatevole correzione, di testimonianza familiare cristiana, i pastori e laici che fossero a conoscenza di tali situazioni si adoperino, quindi, affinché esse, quando sono unioni con un solido fondamento di amore reciproco, si risolvano con la celebrazione del matrimonio»⁴⁵.

In quest'ottica, l'attuale disciplina di non ammettere agli altri sacramenti i battezzati che convivono coniugalmente senza il sacramento del matrimonio viene senz'altro confermata. Ciò che però risulta prioritario non è la condanna dell'irregolarità, ma la promozione della regolarità, di quella pratica della vita cristiana, cioè, che favorisca la celebrazione fruttuosa del sacramento del matrimonio.

La disciplina canonica circa le coppie di conviventi andrebbe più adeguatamente inquadrata entro la complessa questione del rapporto tra la fede personale e la validità sacramentale e canonica del matrimonio, che riteniamo però di poter stralciare, rinviandola alle specifiche competenze della teologia sistematica e del diritto canonico. L'interesse teologico-morale di questo contributo verte piuttosto sulla fruttuosità del sacramento. Per la verità, la stessa distinzione tra validità oggettiva e fruttuosità soggettiva andrebbe criticamente rivisitata sulla base dello sviluppo filosofico e teologico in epoca contemporanea. Già di primo acchito, si potrebbe osservare che la preoccupazione di salvaguardare la validità oggettiva di un matrimonio, anche a fronte della sua infruttuosità soggettiva, non risolve la seria questione dell'annuncio della dottrina

⁴⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, n. 230.

⁴⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, n. 228.

dell'indissolubilità matrimoniale da parte della Chiesa. Qualora la qualità indissolubile dell'amore di Cristo non avesse più rilievo esistenziale, e dunque testimoniale, la dottrina dell'indissolubilità matrimoniale potrebbe ancora essere adeguatamente e credibilmente proposta? Limitandoci a porre questa domanda, e senza la pretesa di sbrogliare l'intricata matassa della dottrina cattolica del matrimonio, in cui s'intrecciano motivi dogmatici, canonici, storici, disciplinari, ecc., focalizziamo l'attenzione sulla fede personale di chi volesse celebrarlo.

XI. MATRIMONIO INDISSOLUBILE E FEDE PERSONALE

L'importanza della fede personale dei coniugi in ordine alla stabilità del loro matrimonio è attestata, in seno alla Scrittura, nella disposizione dell'apostolo Paolo per la comunità di Corinto, meglio conosciuta come «privilegio paolino».

«Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace!» (1 Cor 7,12-15).

L'eccezionalità della soluzione disposta da Paolo per i matrimoni misti risalta meglio se confrontata con quanto immediatamente dichiarato a proposito del matrimonio tra due cristiani.

«Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie» (1 Cor 7,10-11).

Mentre nel caso di coniugi entrambi cristiani Paolo si sente vincolato al comando del Signore contro la loro separazione e le seconde nozze della donna⁴⁶, nel caso del matrimonio di un cristiano con un non credente

⁴⁶ «Paolo non dice alcunché del marito cristiano [...]. L'unica conclusione certa è che per Paolo la donna cristiana si può sposare una volta sola: se viene ripudiata dal marito deve rimanere sola»: C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio*, 316.

l'apostolo si sente libero di autorizzare il coniuge cristiano – uomo o donna – abbandonato dal coniuge pagano a risposarsi⁴⁷.

Stando ai riscontri dell'esegesi, «non sembra possibile negare che siamo di fronte a una vera e propria eccezione del principio generale dell'indissolubilità»⁴⁸. L'osservazione, del resto, concorda con le ricerche scritturistiche sulle parole di Gesù circa il matrimonio, che se da un lato attestano l'esigenza dell'indissolubilità, d'altro lato ammettono adattamenti pastorali, pur senza giungere a determinarli⁴⁹. Emblematica anche a questo riguardo è l'interpretazione della clausola matteaana – «eccetto il caso di *porneia*» –, la quale è senz'altro considerata un'eccezione rispetto alla regola chiaramente indicata da Gesù, ma è lungi dall'essere univocamente interpretata⁵⁰.

«Il Nuovo Testamento non ha un interesse primario per disposizioni che regolino legalmente il matrimonio. [...] Le asserzioni di Gesù sul matrimonio sono esattamente su questa linea; egli non annuncia alcuna legge nuova sul matrimonio, ma sottolinea la volontà di Dio riguardo al matrimonio stesso»⁵¹. Con la sua ammirabile lucidità, già nel 1969 Joseph Ratzinger fissava il seguente criterio: «Poiché Gesù è risalito al di là del piano della legge sino all'origine, la sua stessa

⁴⁷ C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio*, 317.

⁴⁸ G. BARBAGLIO, «L'uomo non separi ciò che Dio ha unito», *Parola Spirito e Vita* 14 (1986) 121-141.

⁴⁹ G. LEONARDI, «Amore reciproco e indissolubile tra sposi. L'ideale di Gesù e i primi adattamenti pastorali», *Credere Oggi* 23/4 (2003) 23-37.

⁵⁰ «A riguardo della retta comprensione delle clausole sulla "porneia" esiste una vasta letteratura con molte ipotesi diverse, anche contrastanti. Fra gli esegeti non vi è affatto unanimità su questa questione. Molti ritengono che si tratti qui di unioni matrimoniali invalide e non di eccezioni all'indissolubilità del matrimonio. In ogni caso la Chiesa non può edificare la sua dottrina e la sua prassi su ipotesi esegetiche incerte. Essa deve attenersi all'insegnamento chiaro di Cristo»: J. RATZINGER, «Introduzione», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 22. Per le diverse ipotesi interpretative della clausola matteaana vedi: M. DUMAIS, *Il discorso della montagna. Stato della ricerca. Interpretazione. Bibliografia*, LDC, Leumann (To) 2000, 251-257.

⁵¹ H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 296.

parola non può di nuovo essere vista immediatamente e senz'altro come legge»⁵².

Il principio: «Ciò che dunque Dio congiunse l'uomo non separi» trascende il diritto matrimoniale, non solo civile, ma anche canonico. Lo si induce chiaramente dal fatto – già richiamato – che Gesù, messo alla prova sulla liceità del ripudio della moglie permesso dal diritto di Mosé, spiazza i suoi interlocutori sollevando la questione dell'indissolubilità dal piano normativo a quello fondativo: «Ma da principio non fu così...» (Mt 19,8). La natura meta-legale di questo principio lascia indeterminata la normativa sul matrimonio, affidandola alla mediazione della comunità cristiana; d'altra parte la medesima natura meta-legale del principio funge da istanza critica di ogni determinazione del diritto matrimoniale.

Nel tentativo di mostrare la possibile valenza critica di questo principio, concludiamo questo contributo offrendo qualche spunto ipotetico circa il rapporto tra fede cristiana e matrimonio indissolubile⁵³.

XII. CONSIDERAZIONI ULTERIORI

L'indissolubilità del matrimonio cristiano trova fondamento nell'atto congiuntivo di Dio, mediante il quale l'uomo e la donna, in Cristo, divengono una sola carne. La congiunzione dei due si attua nella celebrazione del sacramento del matrimonio, in cui l'effusione dello Spirito Santo, accolto nella fede dai nubendi, attirandoli in Cristo li unisce, consentendo loro di amarsi come Lui ha amato i suoi, «sino alla fine» (Gv 13,1). Fondata sacramentalmente, l'indissolubilità del matrimonio cristiano è un dono di grazia accolto nella fede, prima e al di là di essere una legge canonica della Chiesa.

La funzione e, più radicalmente, la stessa validità della legge canonica

⁵² J. RATZINGER, «Zur Theologie der Ehe», in G. KREMS - R. MUMM (edd.), *Theologie der Ehe*, F. Pustet-Vandenhoeck & Ruprecht, Regensburg - Göttingen 1969, 81-115: 83.

⁵³ Stimolante a questo proposito, è il volume: R. BURGGRAEVE - K. DEMASURE - M. FOKET - P. WEBER (edd.), *Marriage - Divorce - Remarriage. Mariage - Divorce - Remariage. Challenges and Perspectives for Christians. Défis et perspectives chrétiennes* (= Annua Nuntia Lovaniensia LVIII), Peeters, Leuven - Paris - Dudley, Ma 2007.

dipende dal suo corrispondere alla realtà sacramentale, senza la quale l'indissolubilità matrimoniale, pur rimanendo un voto e un'esigenza dell'amore umano, non raggiunge quella «peculiare stabilità (*peculiarem firmitatem*)» dovuta al sacramento⁵⁴. Solo la celebrazione sacramentale, infatti trasforma l'indissolubilità implicita nell'esperienza umana dell'amore in indissolubilità garantita da un amore «Altro», quello di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito.

La preoccupazione che la legge canonica dell'indissolubilità matrimoniale sia effettivamente fondata nella realtà del sacramento del matrimonio è più che presente nella Chiesa, come attesta l'esistenza e soprattutto il recente incremento di attività dei tribunali ecclesiastici preposti alla verifica della validità sacramentale del matrimonio e all'eventuale dichiarazione di nullità.

Fatta salva l'efficacia del diritto canonico per verificare la validità o la nullità del matrimonio sacramentale in svariati casi, corrispondenti ai molteplici capi di nullità oggi ammessi dai tribunali ecclesiastici⁵⁵, resta il fatto che il sacramento del matrimonio, in quanto realtà di grazia e di fede, eccede i criteri di verifica del diritto canonico e non può essere adeguatamente valutato sulla sola base degli stessi. Sembrerebbe, perlomeno, che la criteriologia del diritto canonico non sia in grado di valutare sufficientemente il realizzarsi del sacramento in funzione della (non) fede dei nubendi. Come già si è detto, infatti, l'autorità dottrinale della Chiesa ha osservato che la questione giuridica circa l'evidenza di "non fede" che non realizzerebbe un sacramento «resta da chiarire»⁵⁶.

⁵⁴ CIC 1056. Per l'approfondimento vedi M.C. FORCONI, *Antropologia cristiana come fondamento dell'unità e dell'indissolubilità del patto matrimoniale* (= Tesi Gregoriana - Serie diritto canonico 4), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1996.

⁵⁵ M. SMITH FOSTER, *Il matrimonio che (non) fu. Quando e come la Chiesa dichiara nullo un matrimonio*, Ancora, Milano 2003; P. BIANCHI, *Quando il matrimonio è nullo? Guida ai motivi di nullità matrimoniale per pastori, consultanti e fedeli*, Ancora, Milano 1998.

⁵⁶ Cf. J. RATZINGER, «Introduzione», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 27-28.

L'oscurità ancora presente non impedisce di affermare, in linea con la dottrina sacramentale della Chiesa, che «all'essenza del sacramento appartiene la fede»⁵⁷, e di sviluppare tale affermazione osservando che la «non fede» dei nubendi impedisce il realizzarsi del matrimonio sacramentale indissolubile. Ai fini di meglio apprezzare il rilievo della fede in ordine al realizzarsi del sacramento del matrimonio è opportuna la sua interpretazione in chiave amorosa. La fede cristiana, infatti, è corrispondenza amorosa all'amore di Cristo, tant'è che la fede è viva solo se opera nella carità (cf Gc 2,17.26; Gal 5,6); «essa è, nel suo nucleo, il lasciar libero l'amore»⁵⁸. La vitalità della fede trova riscontro, più che nelle affermazioni verbali o convinzioni intellettuali, nella pratica dell'amore comandato da Cristo.

Se la fede cristiana necessaria al realizzarsi del sacramento del matrimonio consiste nell'acconsentire all'amore di Cristo, impegnandosi pur con tutti i propri limiti e peccati ad amare come Lui ha amato, è lecito chiedersi se due battezzati, i quali non abbiano alcun contatto con l'amore di Cristo annunciato, celebrato e vissuto nella Chiesa, siano effettivamente congiunti da Dio in modo indissolubile nel sacramento del matrimonio.

Un simile dubbio, assai diffuso tra i sacerdoti e gli operatori pastorali responsabili dei percorsi di preparazione al matrimonio sacramentale, viene spesso rimosso appellando alla già citata impossibilità di misurare la fede dei battezzati che chiedono il sacramento del matrimonio e, inoltre, obiettando che il voler assumere il vissuto di fede/amore tra i criteri di validità sacramentale del matrimonio finirebbe per mettere in discussione i matrimoni già celebrati.

L'obiezione ha certo il merito di mettere in guardia da affrettate conclusioni che semplifichino indebitamente una questione – quella del rapporto tra grazia sacramentale e fede personale – di complessa portata dottrinale e delicata trattazione pastorale, a partire dalla determinazione dei requisiti minimali per cui un coniuge possa essere dichiarato indisponibile all'amore di Cristo.

⁵⁷ J. RATZINGER, «Introduzione», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 27.

⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. Nuovo Patto* (= Già e non ancora 16), Jaca Book, Milano 1977, vol. VII, 360.

Ma la pretesa di giudicare la fede dei nubendi e il pericolo di destabilizzare i matrimoni già celebrati, se per un verso sono rischi da evitare, per altro verso, rischiano a loro volta di trasformarsi in alibi per non affrontare la questione.

Astraendo dalla fede personale si rischierebbe allora di dichiarare comunque valido un matrimonio per il semplice fatto che è stato celebrato da due battezzati, indipendentemente dal fatto che essi credano o meno nell'amore di Cristo che la Chiesa rende disponibile annunciando la Parola, celebrando i sacramenti e introducendo nella rete di relazioni della comunità cristiana. Ma, se così fosse, non si rischierebbe di dichiarare valido un sacramento che non è tale e di imporre, quindi, l'indissolubilità propria del sacramento del matrimonio a coloro che, in assenza di fede, non sono sufficientemente raggiunti dalla grazia sacramentale di Cristo?

Concludendo su questo interrogativo non vanto certo la pretesa di aver offerto tesi conclusive ma solo ipotesi plausibili di ulteriori sviluppi. Allo stato attuale, se per un verso la Chiesa non dovrà stancarsi di annunciare la qualità dell'amore di Cristo, proponendo l'indissolubilità matrimoniale, per altro verso nemmeno potrà sottovalutare il legame che intercorre tra sacramento del matrimonio indissolubile e fede/amore personale dei coniugi.

La prudenza nell'affrontare questa delicata questione non prevede solo la giusta cautela per evitare di spegnere l'eventuale lucignolo fumigante della fede, ma anche il coraggio di riconoscere che la candela mai accesa o comunque spenta della fede di una coppia, o di un coniuge nella coppia, impedisce a Dio di attirare i due in Cristo, ad amare cioè come lui ha amato, permanendo «una sola carne», «sino alla fine» (cf Gv 13,1).

ARISTIDE FUMAGALLI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

5 marzo 2009

SUMMARY

In the general organisation of this dossier, this theological-moral paper deals with the conditions under which a man and a woman unite in indissoluble marriage. The present weakness of love relationships urges to find again the christian quality of conjugal love, indicated by the few but decisive words of Jesus about marriage, especially those of the Gospel of Mark, 10,9 (= Matthew 19,6). In the light of other important quotations of the Holy Scriptures, these words establish the basis of conjugal indissolubility in God's conjunctive action: indissoluble union of man and woman depends on their becoming one in Christ, actuated by the Holy Spirit in the sacrament of marriage. Under this perspective, indissoluble marriage is a vocation made possible by divine grace which requests the personal faith of the married couple. Actual condition of non-believing baptized which ask for the marriage questions the doctrine of the Church about the relation between baptismal faith and sacramental marriage and ecclesiastical praxis about the criteria of admission to marriage. The necessary assumption of the Baptism in order to the realisation of a sacramental marriage suggests to make valid the criteria of discernment of the baptismal faith as the conditions according to which a marriage between two baptized people is effectively sacramental and has that peculiar indissolubility given by the grace of the sacrament.