

Pierpaolo Caspani

CONDIZIONI DI ACCESSO AL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

SOMMARIO: I. IL RUOLO DETERMINANTE DELL'ELEMENTO SACRAMENTALE: 1. *Nell'iniziazione cristiana*; 2. *Nel matrimonio* – II. IL RUOLO DELLA FEDE: 1. *In vista del battesimo*; 2. *In vista del matrimonio* – III. FISIONOMIA DELL'ITINERARIO: 1. *Nell'ambito dell'iniziazione cristiana*; 2. *In vista del matrimonio* – IV. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Sono note e comprensibili le perplessità dei pastori di fronte al crescente numero di battezzati «non credenti» che, comunque, chiedono la celebrazione canonica del matrimonio¹. Gli interrogativi che sorgono in questi casi riguardano sia l'opportunità pastorale di celebrare il matrimonio sacramentale in queste condizioni, sia, più radicalmente, i motivi che ne giustificano la validità. La riflessione teologica e canonica ha preso avvio in concomitanza con la conclusione del Vaticano II, ha avuto il suo culmine negli anni '70, per calare successivamente d'intensità². Il dibattito teorico è stato accompagnato da un effettivo sforzo di rinnovamento dell'azione pastorale.

In questo quadro, è venuta delineandosi l'ipotesi di strutturare l'itinerario di accesso al matrimonio sacramentale, pensandolo in analogia

¹ Non discutiamo qui la pertinenza della qualifica di «battezzato non credente». Tuttavia, sulla base della dottrina tradizionale, secondo cui il battesimo non solo presuppone la fede, ma anche la dona, colui che è stato battezzato non può essere definito *simpliciter* «non credente». Meglio sarebbe parlare di un battezzato che non ha personalmente assunto la fede donata dal battesimo. Cf G. CANOBBIO, «Fede per il battesimo, fede dal battesimo», in *Iniziazione cristiana*, Morcelliana, Brescia 2002, 29-59.

² Una ricostruzione delle direttive degli episcopati e della riflessione in proposito tra il 1950 e il 1975 si trova in P. BARBERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 349-445.

con il percorso catecumenale che la Chiesa postconciliare ha disposto in vista del battesimo degli adulti³. Questo orientamento emerge dall'analisi dei testi del Magistero universale e della CEI⁴. A partire dal documento CEI su *Matrimonio e famiglia in Italia* (1969), passando attraverso una serie di interventi al Sinodo dei Vescovi del 1980, l'istanza trova autorevole conferma nella *Familiaris Consortio* (1981), che propone una formazione al matrimonio, intesa come «processo graduale e continuo», scandito nelle tre fasi della «preparazione remota», «prossima» e «immediata»⁵. «Tra gli elementi da comunicare in questo cammino di fede, analogo al catecumenato (*catechumenatui simili*)», il documento indica «una conoscenza approfondita del mistero di Cristo e della Chiesa, dei significati di grazia e di responsabilità del matrimonio cristiano, nonché la preparazione a prendere parte attiva e consapevole ai riti della liturgia nuziale»⁶.

Nel corso degli anni '90, il ricorso alla terminologia del catecumenato da parte dei documenti magisteriali appare molto ridimensionato. Questa crescente cautela è presumibilmente dettata dall'intento di evitare che

³ Cf. L. BRANDOLINI, «“L'Ordo Initiationis Christianae Adultorum”. Adattato alla preparazione dei fidanzati al matrimonio», *Ephemerides Liturgicae* 88 (1974) 210-220; C. ROCCHETTA, *Cristiani come catecumeni. Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Edizioni Paoline, Roma 1984, 148-158; ID., «Fare» i cristiani oggi. *Il rito dell'iniziazione cristiana degli adulti forma tipica per il rinnovamento delle nostre comunità*, EDB, Bologna 1996, 153-160; P.A. HOLMES, «A Catechumenate for Marriage: Betrothal as Liturgical Rite of Passage», *Ephemerides Liturgicae* 107 (1993) 224-240.

⁴ Nell'ambito di questo dossier, tale analisi è puntualmente svolta da T. CASTIGLIONI, «Un catecumenato prematrimoniale? Indagine nei documenti del Magistero universale e italiano», *La Scuola Cattolica* 137 (2009) 307-336.

⁵ In questo contesto, in un inciso, troviamo un primo riferimento all'itinerario catecumenale: «In seguito si imposterà, a largo respiro, la preparazione prossima, la quale – dall'età opportuna e con un'adeguata catechesi, come in un cammino catecumenale (*veluti institutione catechumenorum*) – comporta una più specifica preparazione ai sacramenti, quasi una loro riscoperta» (GIOVANNI PAOLO II, «Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*» [FC], 22 novembre 1981, n. 66, in *Enchiridion Vaticanum* [EV] 7, nn. 1522-1810: 1727).

⁶ FC 66 in EV 7, n. 1728. L'affermazione è ripresa quindici anni dopo: «Soprattutto là dove l'ambiente è andato paganizzandosi, sarà particolarmente consigliabile un “itinerario che ricalchi i dinamismi del catecumenato” (FC 66)» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, «Documento *La preparazione al matrimonio*», 13 maggio 1996, n. 2, in EV 15, nn. 808-908: 812).

l'esperienza catecumenale venga troppo disinvoltamente trasferita nei percorsi di preparazione al matrimonio, per l'elaborazione dei quali resta comunque plausibile trarre spunto dai cammini catecumenali⁷. Da parte nostra, ci proponiamo di riprendere in modo critico la riflessione sull'analogia tra l'itinerario che porta al battesimo di un adulto e quello orientato alla celebrazione sacramentale del matrimonio. In questa prospettiva, riproponiamo anzitutto la convinzione circa il rilievo determinante che va riconosciuto all'elemento propriamente sacramentale, in ordine al costituirsi sia della vita cristiana, sia dello stato matrimoniale (I). In un secondo momento, ci interroghiamo sul ruolo che la fede gioca, rispettivamente nella strutturazione della celebrazione battesimale e nella posizione del consenso matrimoniale (II). Concentriamo quindi l'attenzione sul senso dell'itinerario che porta rispettivamente al battesimo e al consenso matrimoniale e sulla possibilità di qualificare in termini «sacramentali» tale percorso e le tappe che lo scandiscono (III). Raccogliamo, infine, qualche notazione conclusiva (IV).

I. IL RUOLO DETERMINANTE DELL'ELEMENTO SACRAMENTALE

1. *Nell'iniziazione cristiana*

In riferimento all'iniziazione cristiana, rimarchiamo in primo luogo il valore determinante del momento sacramentale: sono anzitutto i sacramenti che operano l'iniziazione, che cioè introducono un credente nel mistero della Chiesa, corpo di Cristo, e quindi nella fede/esistenza cristiana. È qui in gioco un dato teologico di indubbio rilievo: ogni azione ecclesiale, sia pure a livelli diversi, media l'azione di Cristo, la quale, tuttavia, trova nei sacramenti una visibilità e una effettività uniche, legate

⁷ Cf in proposito SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, «Riflessioni sul capitolo IV dell'«Ordo Initiationis Christianae Adultorum»», *Notitiae* 9 (1973) 274-282. Il testo è accompagnato da un *Commento* che distingue tra *contenuto* del catecumenato – lo specifico cammino dei candidati al battesimo, da riservare a costoro – e *metodo catecumenale*, che consiste nella «presentazione del messaggio cristiano progressiva, adattata alla mentalità e alla situazione spirituale del catecumeno, scandita dal passaggio per tempi e gradi successivi, segnati dai riti della Chiesa» (SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, «Riflessioni sul capitolo IV», 280).

soprattutto a tre elementi. I primi due – formalizzati dal concilio di Trento – sono l’istituzione da parte del Signore e l’efficacia *ex opere operato*. La tesi dell’istituzione individua nell’intenzione di Cristo l’origine dei segni sacramentali; quella dell’*ex opere operato* afferma invece che l’efficacia obiettiva dei sacramenti non dipende dalle disposizioni del ministro o del soggetto, ma deriva dal fatto che Cristo stesso ne è l’agente principale. La riflessione più recente, da parte sua, segnala come rilevante la qualità simbolico-rituale, che caratterizza il segno sacramentale, rispetto ad altre modalità di presenza e azione del Signore.

In modo singolare, quindi, i sacramenti possono essere riconosciuti come atti di Gesù Cristo attraverso l’agire rituale della Chiesa. Di conseguenza, salvaguardare il loro ruolo determinante (non esclusivo) nell’ambito dell’iniziazione significa ultimamente riconoscere che è Cristo stesso che ci inizia, ci fa cristiani, ci introduce nel rapporto con sé e con il proprio corpo ecclesiale. La relazione col mistero di Cristo ci è indisponibile: non possiamo introdurci in essa, se non perché Cristo stesso realizza tale introduzione/iniziazione. «Non esiste altro modo per poter entrare nel “mistero di Cristo” se non quello di lasciarsi afferrare da Lui»⁸; il che avviene – in modo singolare, benché non esclusivo – attraverso l’azione sacramentale.

2. *Nel matrimonio*

Sul versante del matrimonio, l’analogia con l’iniziazione cristiana invita anzitutto a riconoscere il rilievo decisivo del momento sacramentale. Come gli altri sacramenti, anche il matrimonio si compie attraverso una celebrazione, il cui cuore è costituito dal consenso, nel quale una persona liberamente dispone di sé, affidando a un altro essere umano la propria vita e il proprio destino⁹. Questo atto libero e personale, compiuto nella

⁸ L.-M. CHAUVET, «La liturgia nel suo spazio simbolico», *Concilium* 31/3 (1995) 420-435: 423.

⁹ La consumazione mediante il rapporto sessuale comporta la piena significazione e l’assoluta indissolubilità del vincolo matrimoniale, messo in atto dal consenso. Per quanto riguarda poi il rapporto fra consenso e benedizione nuziale, cf C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna 1996, 203-223.

fedele da un uomo e una donna battezzati, è sacramento, cioè segno efficace dell'amore di Cristo per la Chiesa. Ciò significa che l'amore di Cristo per la Chiesa si fa presente, concreto e visibile attraverso l'atto con cui gli sposi si donano e si ricevono vicendevolmente.

Il ruolo riconosciuto al consenso problematizza la posizione secondo cui tutta la vita matrimoniale – non solo il suo inizio – sarebbe segno sacramentale dell'amore di Cristo; posizione che ha trovato espressione, sia pure in modi variegati, nella qualifica del matrimonio come sacramento permanente¹⁰. Se è vero che tutta la vita matrimoniale è trasparenza dell'amore di Cristo per la Chiesa, tuttavia la condizione permanente non può essere equiparata all'atto che la fonda, cioè al consenso, nel quale «si pone un atto singolare, non omologabile a tutti gli altri atti d'amore che i coniugi si scambieranno in forza di questa azione fondatrice»¹¹. Si tratta quindi di recuperare, anche sul piano antropologico, la valenza del consenso/contratto matrimoniale, superando una visione che lo riduce a puro atto giuridico¹².

II. IL RUOLO DELLA FEDE

1. In vista del battesimo

Il nesso intrinseco tra battesimo e professione di fede – espresso dalla tradizionale qualifica del battesimo come *sacramentum fidei* e limpidamente

¹⁰ Una sintetica presentazione di questa posizione si trova in P. BARBERI, *La celebrazione del matrimonio*, 26-37. Cf anche C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, 225-254.

¹¹ G. CANOBBIO, «Il matrimonio sacramento», in *Il matrimonio*, Morcelliana, Brescia 1999, 121-148: 131.

¹² «Il contratto è, in verità, l'atto della libertà – reso possibile dalla grazia – con il quale la struttura di dedizione della/e persona/e umana/e si attua nel grado sommo, aprendosi volontariamente ad essere per l'altro/a la trasparenza efficace dell'amore salvante di Cristo» (G. CANOBBIO, «Il matrimonio sacramento», 131). Anche sotto il profilo canonico, sembra prevalente la posizione che attribuisce la qualifica di sacramento in senso stretto al *matrimonium in fieri* (l'atto costitutivo del matrimonio) e non al *matrimonium in facto esse* (lo stato matrimoniale): cf R. CORONELLI, «La natura peculiare del sacramento del matrimonio. Implicazioni di diritto canonico e problematiche pastorali», *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 621-652: 632-633.

manifestato dall'antico rito battesimale¹³ – non è ancora del tutto evidente alla coscienza cristiana. L'approccio manualistico e giuridico, che ha caratterizzato gran parte della riflessione fino alla metà del XX secolo, tendeva a ridurre al minimo il ruolo della fede personale del soggetto, ritenuta necessaria in vista della fruttuosità del gesto sacramentale, ma irrilevante sotto il profilo della sua validità. Una percezione di questo tipo era alimentata anche dal fatto che la riflessione spontaneamente prendeva avvio dalla prassi generalizzata del battesimo degli infanti.

Gran parte della produzione teologica più recente, invece, prende le mosse dalla figura adulta del battesimo¹⁴, nella quale la fede entra in gioco sotto un duplice profilo. Per un verso, il battesimo è «espressione della fede già esistente», la quale dunque logicamente lo precede. D'altro canto, il battesimo si configura «esso stesso» come «atto di fede generato e reso possibile dall'attuale offerta di salvezza»¹⁵. La fede, dunque, non è solo presupposto del battesimo, ma anche fede generata *dal* battesimo, «*nel* battesimo e *grazie* al battesimo»¹⁶. In questa sede, ci interessa chiarire il primo profilo della relazione, precisando quale fede sia richiesta in vista del battesimo. Nel caso del catecumeno adulto, la fede che precede il battesimo si esprime nell'atto personale del singolo battezzato, il quale presenta una struttura complessa. Se infatti la fede appare/emerger proprio nella forma dell'atto personale, essa tuttavia non si esaurisce nel dinamismo di tale atto,

¹³ La qualifica di *sacramentum fidei*, riferita al battesimo, si incontra per la prima volta in Tertulliano: cf H.F. DONDAINE, «Le baptême est-il encore le "sacrement de la foi"?», *La Maison-Dieu* 6 (1946) 76-87. Tommaso d'Aquino la giustifica affermando: «Baptismus est "fidei sacramentum": cum sit quaedam professio fidei christianae»: THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q. 71, a. 1. Quanto all'antico rito battesimale, emblematica è la descrizione offerta dalla *Traditio Apostolica*, n. 21; per la traduzione italiana, cf E. PERETTO (ed.), *Tradizione Apostolica*, Città Nuova, Roma 1996.

¹⁴ Cf P. CASPANI, «Il battesimo e la cresima nella riflessione teologica attuale (1996-2006)», *La Scuola Cattolica* 135 (2007) 29-58.

¹⁵ «Il sacramento del battesimo non è solamente l'espressione della fede già esistente, ma è esso stesso un atto di fede generato e reso possibile dall'attuale offerta di salvezza in Gesù Cristo, che è attestata al soggetto dalla mediazione della chiesa» (L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», in *Corso di teologia sacramentaria*, vol. 2. *I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 95-187: 169).

¹⁶ G. CANOBBIO, «Fede per il battesimo», 58.

ma rimane ad esso irriducibile¹⁷. L'atto personale di fede, infatti, integra sempre un aspetto «pre-cosciente»¹⁸, costituito dalla fede della Chiesa, la quale rappresenta la condizione di possibilità dell'atto di fede personale del singolo credente: il singolo può credere, perché la fede della Chiesa lo precede, perché prima di lui (non tanto in senso cronologico, quanto in senso fondativo) la Chiesa custodisce il vangelo, crede e pone l'atto sacramentale in obbedienza all'intenzione di Gesù Cristo. La fede necessaria in vista del battesimo è quindi, in primo luogo, la fede della Chiesa, intesa sia in senso oggettivo (il patrimonio di fede, creduto dalla Chiesa), sia come condizione credente della Chiesa che, nel suo insieme, professa la propria fede¹⁹. Essa trova visibile espressione in particolare nella professione di fede trinitaria, parte indispensabile della celebrazione battesimale. Si tratta dunque di un elemento strutturale oggettivo, inerente al rito e presente sia quando il candidato è adulto, sia quando viene battezzato un infante. Anche la professione di fede personalmente emessa da un adulto non è anzitutto espressione della personale convinzione di colui che la formula, quanto piuttosto adesione alla fede della Chiesa ed espressione di tale fede²⁰.

Nel caso del battesimo di un infante, in più, la fede della Chiesa esercita un ruolo di supplenza in rapporto all'atto di fede personale, di cui il soggetto è incapace, nel momento della celebrazione. Questa incapacità, se non compromette il senso del battesimo celebrato in quella condizione, ne mostra comunque l'obiettivo incompiutezza: la dinamica propria della fede chiede infatti che l'aspetto pre-cosciente della fede (la fede della

¹⁷ Proprio perché la fede che precede il battesimo non si identifica puramente e semplicemente con l'atto di fede personale del soggetto, anche qualora tale atto manchi, come accade nel caso di un infante, il battesimo non cessa di essere sacramento della fede, pur non proponendosi nella sua forma compiuta.

¹⁸ Con l'espressione «pre-cosciente», indichiamo un livello dell'atto, previo rispetto alla coscienza esplicita e riflessa che il soggetto può avere; un livello che, comunque, appartiene alle condizioni dell'atto stesso.

¹⁹ Sul senso dell'espressione *fides Ecclesiae*, cf M.-T. NADEAU, *Le développement de l'expression «fides Ecclesiae»*, *La Maison-Dieu* 174 (1988) 136-152.

²⁰ Sotto il profilo canonistico, «i requisiti del can. 865 – l'istruzione riguardo le verità di fede e gli obblighi cristiani, l'esperienza di vita cristiana avverata col catecumenato e la contrizione per i peccati – sono richiesti soltanto per la lecita e fruttuosa ricezione del sacramento» (M. A. ORTIZ, «Volontà matrimoniale naturale e rifiuto della dignità sacramentale», *Ius Ecclesiae* 20 [2008] 134-148: 135-136, n. 4).

Chiesa) venga ratificato nell'atto di fede personale e volontario che il bambino porrà, quando comincerà ad essere in grado di compiere atti di questo tipo. La fede della Chiesa, quindi, non sostituisce la fede personale del battezzato; essa la supplisce fino a che il soggetto resta infante, ma, per il suo dinamismo proprio, chiede di trovare attuazione nel personale atto di fede del soggetto stesso. In questa logica, in vista della lecita celebrazione del battesimo di un bambino, la norma canonica chiede «vi sia la fondata speranza che sarà educato nella religione cattolica» e, qualora tale speranza fosse del tutto assente, prevede il differimento del battesimo²¹.

2. In vista del matrimonio

Si potrebbe a questo punto avanzare l'ipotesi che le condizioni necessarie per la celebrazione sacramentale del matrimonio siano rilevabili, attingendo ai criteri che la normativa canonica indica per ricevere il battesimo²². Certo, in rapporto al matrimonio, i termini della questione sono in parte diversi, a motivo della specificità di questo sacramento: in forza della sua identità con il patto coniugale istituito dal Creatore «al principio», la decisione di sposarsi secondo il progetto divino «implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio»²³. Di conseguenza, sarebbe rischioso «voler stabilire ulteriori criteri di

²¹ Cf can. 868 § 2. La normativa dà attuazione agli orientamenti proposti da SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «*Instructio Pastoralis Actio de baptismo parvulorum*», 20 ottobre 1980, n. 28, in *Enchiridion Vaticanum* (EV) 7, EDB, Bologna 1982, nn. 587-630: 620. «In concreto le garanzie necessarie e sufficienti si possono individuare: 1) nella volontà di non ostacolare positivamente la fede e la pratica cristiana del figlio, 2) nella scelta di un padrino che possa educarlo con la parola e l'esempio alla pratica cristiana, 3) nell'accettare gli aiuti offerti dalla comunità parrocchiale, permettendo, per esempio, la partecipazione alla catechesi parrocchiale» (G. TREVISAN, «Il battesimo dei bambini», in ID. [ed.], *Quando si diventa cristiani. I sacramenti dell'iniziazione: indicazioni canoniche e pastorali*, Ancora, Milano 2003, 259-269: 267).

²² In questo dossier l'ipotesi è avanzata da A. FUMAGALLI, «Ciò che Dio ha congiunto... La qualità cristiana del matrimonio», *La Scuola Cattolica* 137 (2009) 365-392: 380-382.

²³ FC 68, in EV 7, n. 1735.

ammissione alla celebrazione ecclesiale del matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi»²⁴. E tuttavia, la ripresa in vista del matrimonio dei criteri indicati dal can. 865 per il battesimo di un adulto (richiesta libera, istruzione nelle verità della fede, catecumenato come tempo di prova nella vita cristiana) non avrebbe l'intento di «misurare» il grado di fede dei nubendi né di introdurre ulteriori requisiti intenzionali e di fede per la validità del matrimonio. Si tratterebbe invece di proporre criteri esternamente verificabili che tendano a propiziare quel contesto di fede, necessario «per conoscere e vivere le esigenze del sacramento e fare sì che la grazia sacramentale produca i suoi effetti sulla vita coniugale»²⁵. In effetti, la preoccupazione della Chiesa non è solo quella che due battezzati si sposino validamente, ma anche quella relativa alla fruttuosità del loro matrimonio²⁶.

Se, stando alla dottrina comune, la sacramentalità del matrimonio non dipende dalla fede (benché dalla fede dipenda l'accoglienza della grazia sacramentale), per la valida celebrazione del matrimonio è comunque necessaria l'intenzione dei nubendi. Ora, l'intenzione minima richiesta *ad validitatem* è quella «che si dirige a contrarre le nozze nella loro dimensione "naturale", intenzione che è già oggettivamente ed univocamente rivolta – quando il matrimonio è celebrato tra due battezzati – al matrimonio *sacramentale*»²⁷. Nelle circostanze attuali, l'effettiva

²⁴ FC 68, in EV 7, n. 1738. L'orientamento qui espresso si diversifica nettamente rispetto a quello che ispira la dodicesima proposizione che i Padri sinodali avevano presentato al Papa, a conclusione dei lavori della V Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi del 1980, dedicato ai *compiti della famiglia cristiana nel mondo attuale*: EV 7, nn. 714-718. Le riflessioni contenute in FC 68 sono state ulteriormente chiarite e sviluppate da Giovanni Paolo II nelle Allocuzioni alla Rota Romana del 2001 e del 2003: G. ERLEBACH (ed.), *Le Allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2003)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 281-287; 295-299.

²⁵ R. CORONELLI, «La natura peculiare», 642-643.

²⁶ «Nella situazione contemporanea non ci si può accontentare del minimo richiesto per la valida celebrazione del matrimonio, ma occorre fare tutto il possibile affinché tale celebrazione possa rivelarsi fruttuosa e la grazia sacramentale possa efficacemente prolungare i suoi effetti nella vita degli sposi» (R. CORONELLI, «La natura peculiare», 622).

²⁷ M. MINGARDI, *L'esclusione della dignità sacramentale del consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*, Pontificia Università Grego-

consistenza di questa intenzione merita di essere attentamente considerata. Alcune illuminanti osservazioni in proposito sono state proposte da Benedetto XVI nel corso dell'incontro con il clero della diocesi di Belluno-Feltre e Treviso (24 luglio 2007)²⁸. Il Papa ricordava la prospettiva canonistica, secondo cui l'uomo, anche non particolarmente istruito, quando manifesta l'intenzione di sposarsi, intende contrarre un matrimonio secondo la natura umana, un matrimonio cioè sostanzialmente modellato su ciò che emerge dai primi capitoli della Genesi. Di fatto, però, nelle circostanze attuali, questo presupposto non può essere dato per scontato. Chi si sposa intende fare ciò «che fanno tutti gli altri uomini» e ciò che «tutti gli altri uomini vogliono fare»: sposarsi, cioè, con l'idea che un giorno, forse, il matrimonio potrà fallire e che, di fronte a tale evenienza, sarà comunque possibile divorziare e passare a una nuova unione e poi a un'altra ancora, se anche il secondo matrimonio dovesse andare male. Ci sono cioè fondate ragioni per ritenere che oggetto dell'intenzione dei nubendi sia un matrimonio «come fanno tutti»; matrimonio che, per quanto normale nella società, non è in piena sintonia con l'ordinamento inscritto dal Creatore nella realtà nuziale.

A fronte di questa situazione, Benedetto XVI ritiene necessario riscoprire «la capacità di ascoltare la natura»: riscoprire cioè che, dietro la sensibilità diffusa, l'uomo aspira «al matrimonio per la vita, in una fedeltà per la vita, anche con le sofferenze del crescere insieme nell'amore». In questa luce «i corsi preparatori devono essere un cammino di riscoperta, per reimparare quanto il nostro essere ci dice», propiziando così «una vera decisione per il matrimonio secondo il Creatore e secondo il Redentore»²⁹. Ciò è tanto più necessario, per il fatto che l'incapacità di

riana, Roma 2001, 278-279. Un orientamento diverso era stato espresso dalla CTI: «La vera intenzione nasce e si nutre di fede viva; dove quindi non c'è nessuna traccia di fede in quanto tale (in senso di "credenza" = essere disposto a credere) [...], sorge il dubbio di fatto se vi sia o no la predetta intenzione generale e veramente sacramentale, e se il matrimonio contratto sia valido o no» (COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Theses de doctrina matrimonii christiani» [1977], 2.3, in EV 6, n. 492).

²⁸ BENEDETTO XVI, «Incontro con il clero delle Diocesi di Belluno-Feltre e Treviso ad Auronzo di Cadore», 24 luglio 2007, *L'Osservatore Romano*, 26 luglio 2007, 1. 4-6.

²⁹ BENEDETTO XVI, «Incontro con il clero», 5.

ascoltare ciò che la «natura» dice a proposito del matrimonio finisce per compromettere la possibilità di contrarre un matrimonio sacramentale.

Proprio l'odierna incapacità di ascoltare ciò che la «natura» dice a proposito del matrimonio chiede di verificare l'opportunità, se non la necessità, di una svolta metodologica, che superi definitivamente il dualismo natura-soprannatura³⁰. A partire dall'acquisizione secondo cui ogni realtà è stata creata in Cristo, risulta infatti problematico parlare del matrimonio come di una realtà naturale, nella linea di una «natura pura». Sembra invece plausibile ritenere che, come Cristo svela il mistero dell'uomo (GS 22), così il rapporto Cristo-Chiesa sia in grado di rivelare il mistero della relazione uomo-donna in tutte le sue dimensioni. Di conseguenza, la proposta di un amore che sia conforme a quello che Cristo nutre per la Chiesa non rappresenta un sovrappiù, rispetto alle esigenze del matrimonio «naturale», ma, al contrario, illumina il senso profondo e ultimo della realtà matrimoniale. Detto in forma forse un po' paradossale: senza la fede nell'evangelo del Signore Gesù e senza le virtù plasmate dalla fede è ben difficile desiderare un matrimonio «naturale»; coerentemente, proprio un'esperienza di fede può porre le condizioni più propizie per volere e vivere un'esperienza matrimoniale autenticamente umana. Si intuisce quindi la pertinenza – la necessità, meglio – di cammini di fede che siano anche autentici percorsi di umanità, cioè di riconoscimento della natura del desiderio e di educazione della volontà.

Esemplifichiamo ulteriormente il discorso. Due giovani chiedono di sposarsi. Il loro sogno è certamente quello di stare insieme per sempre. Nel loro intimo, anch'essi intuiscono che è bene «che la coppia duri tutta la vita». E tuttavia «una cosa è *desiderare* la durata, altra cosa è volerla. Una cosa è *augurarsela*, altra cosa è proclamare che in essa ci si impegna realmente; in altre parole, che se ne creano le condizioni»³¹. La sensibilità culturale che tutti respiriamo offusca precisamente questa distinzione, appiattendolo il volere sull'immediato desiderare, cancellando l'impegno

³⁰ Cf in questo *dossier* F. SCANZIANI, «Sul primato della grazia. Amore di coppia e sacramento del matrimonio», *La Scuola Cattolica* 137 (2009) 245-273; M. PALEARI, «Amore coniugale e sacramento dell'amore. Per una comprensione unitaria della relazione matrimoniale» *La Scuola Cattolica* 137 (2009) 275-305.

³¹ X. LACROIX, «Perché parlare della durata e della fedeltà in una cultura del provvisorio e della fragilità?», *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 377-396: 377.

reale a favore dell'augurio vagamente scaramantico («speriamo che vada tutto bene...»); in una parola: confondendo il *volersi* bene (o, più ancora, il *decidere* di volersi bene) con un sentimento effimero. In questo clima, la proposta dell'amore vissuto da Gesù Cristo consente di intravedere quale sia la forma di amore che dà senso, verità, compiutezza ai desideri più profondi, benché spesso celati e confusi, di quanti si accostano al matrimonio. La proposta di un amore che non sia semplicemente uno «stare bene insieme», ma includa la disposizione a donare se stesso anche a prezzo del sacrificio, anche di fronte all'irricoscenza e finanche al tradimento, può far intuire quale sia l'approdo più vero del desiderio che ciascuno porta dentro di sé.

La proposta dell'amore vissuto da Gesù Cristo, evidentemente, non può che articolarsi nelle forme storiche che la tradizione della Chiesa continuamente ripropone. Sono anzitutto le forme della vita sacramentale, in particolare l'eucaristia, che scandiscono il ritmo della vita cristiana personale e comunitaria. Sono le forme del confronto con la Scrittura. Sono le forme della relazione con quei cristiani, in particolare le famiglie cristiane, che più da vicino si lasciano coinvolgere nella vita delle comunità. Si intuisce facilmente che la proposta dell'amore di Cristo, declinata nelle forme storiche della celebrazione, dell'ascolto della Parola e dell'inserimento nella comunità cristiana, esige un percorso, un itinerario. Alla fisionomia di questo itinerario rivolgiamo ora la nostra attenzione.

III. FISIONOMIA DELL'ITINERARIO

1. Nell'ambito dell'iniziazione cristiana

Il rilievo riconosciuto al momento sacramentale dell'iniziazione, lungi dal compromettere il ruolo dell'itinerario catecumenale che lo precede, concorre a delinearne in modo più pertinente la fisionomia. Pur insufficiente, da sé, a realizzare l'iniziazione, il catecumenato concorre a metterla in atto, disponendo il credente alla celebrazione sacramentale, che compiutamente introduce nel mistero della Chiesa, corpo di Cristo. In modo apparentemente paradossale, ciò avviene proprio impedendo temporaneamente al candidato l'accesso al battesimo e, quindi, all'eucaristia. In tal modo il candidato prende coscienza del fatto che il

gesto battesimale con cui egli viene accolto nella Chiesa e introdotto all'eucaristia è gesto che viene «dall'alto», è azione di Dio cui egli deve disporsi, ma che non può da sé procurarsi. Il battesimo infatti non è frutto del cammino di conversione: il credente non viene rigenerato nel battesimo *perché* prima si è convertito; è invece la celebrazione sacramentale l'atto mediante il quale accade la rigenerazione e che – come tale – innesca il cammino di conversione. Per questo, benché sia collocato cronologicamente alla fine dell'itinerario, è proprio il sacramento che attira a sé il candidato, dando forma, struttura e senso al suo cammino di conversione: proprio perché nel battesimo è promessa una novità di vita che procede da Dio solo, all'uomo «carnale» diventa possibile prendere le distanze dal proprio passato di peccato e volgersi a Gesù Cristo.

Il legame tra il momento sacramentale e l'itinerario catecumenale è stato oggetto, a metà degli anni '70, di alcune riflessioni dell'allora professor J. Ratzinger, che individuava nella professione di fede il punto di raccordo tra battesimo³² e catecumenato. La professione di fede, infatti, presuppone il catecumenato, come processo che consente non solo di apprenderla sotto il profilo intellettuale, ma anche di «esercitarla» in termini esistenziali. In questo senso, la professione di fede battesimale può essere considerata una sorta di «punto di concentrazione» di tutto l'itinerario catecumenale. D'altra parte, essa è un elemento essenziale del battesimo: per suo tramite, dunque, «il contenuto essenziale del catecumenato entra direttamente nella “forma sacramenti” (nell'atto nucleare dell'amministrazione del sacramento)». Il catecumenato, pertanto, non si riduce a una semplice premessa o preparazione al battesimo, ma è «di per sé già parte del sacramento», «elemento costitutivo del sacramento stesso»³³. Ne consegue che il sacramento «non è soltanto esecuzione liturgica, ma un processo, una via lunga che richiede tutte le forze dell'uomo, intelligenza, volontà e sentimenti»³⁴.

³² È pertinente qui intendere il battesimo nel senso ampio che il termine aveva nell'antichità patristica, dove esso indicava la celebrazione unitaria di quelli che noi chiamiamo i sacramenti dell'iniziazione cristiana.

³³ J. RATZINGER, «Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa», *Communio* 27 (1976) 22-39: 31. «In un secondo tempo si è tentato di fissare questo concetto integrando i momenti essenziali del catecumenato nel rito del battesimo infantile: l'inizio con la somministrazione del sale [...]; i vari esorcismi, la *traditio* e *redditio* della professione di fede e del padre nostro».

³⁴ J. RATZINGER, «Battesimo, fede e appartenenza», 31.

Oltre all'insegnamento e alla decisione di entrare nella «forma di vita» ecclesiale, il processo catecumenale integra l'elemento rituale, che Ratzinger identifica soprattutto con gli esorcismi, nei quali «Dio stesso è all'opera». Essi rivelano che

«solo Egli è in grado di rompere la resistenza delle forze avverse, solo Egli può dare la decisione per la fede. Accanto all'insegnamento e alla decisione, gli esorcismi esprimono quella che è la terza, o, in realtà, la prima dimensione del catecumenato: la conversione come dono che solo il Signore può fare, anche contro il nostro arbitrio e le forze che ci rendono schiavi»³⁵.

La portata dei gesti rituali (*gradus*) che scandiscono il tempo del catecumenato (il rito di ammissione e gli scrutini, in particolare) è stata oggetto anche della riflessione di L.-M. Chauvet. A suo giudizio, il loro contenuto teologico autorizza e probabilmente invita a considerarli non solo come tappe «verso» il battesimo, quanto piuttosto come tappe «del» battesimo³⁶: non solo, dunque, semplici preparazioni al sacramento, bensì elementi costitutivi di un sacramento che non si risolve nel momento puntuale della sua celebrazione, ma si realizza in modo disteso nel tempo. Questa formulazione evidenzia il carattere non puramente psicologico-morale di questi gesti, cui viene invece riconosciuta una portata «sacramentale»: siamo di fronte a gesti rituali che, in certo modo, mediano l'azione stessa di Dio. Tuttavia, per ragioni legate all'attuale contesto socio-ecclesiale, Chauvet ritiene opportuno privilegiare la più consueta formulazione che considera i riti del catecumenato come tappe verso il battesimo.

In ogni caso, il «peso specifico» dei gesti liturgici in questione è pacificamente riconosciuto per il fatto che essi sono comunemente ricondotti alla categoria dei «sacramentali»: di quegli atti rituali cioè che, in analogia con i sacramenti *stricto sensu*, dispongono chi li celebra «a ricevere il preminente effetto dei sacramenti» propriamente detti³⁷.

³⁵ J. RATZINGER, «Battesimo, fede e appartenenza», 33.

³⁶ L.-M. CHAUVET, «Étapes vers le baptême ou étapes du baptême?», in *La notion d'initiation chrétienne. Sa redécouverte - Sa fécondité*, Cerf, Paris 2007, 139-150: 145 [già pubblicato in *La Maison-Dieu* 185 (1991) 35-46].

³⁷ «La Santa Chiesa ha istituito inoltre i sacramentali, che sono segni sacri nei quali, a somiglianza in qualche modo dei sacramenti, vengono significati degli effetti spirituali, ottenuti per impetrazione della Chiesa. Per mezzo dei sacra-

Il loro valore, quindi, non è solo psicologico (un sostegno per il candidato), né solo morale (espressione della volontà di conversione del candidato), né solo didattico (far capire meglio il senso dei sacramenti verso i quali si è incamminati). Più profondamente, attraverso questi riti, il candidato, mentre percorre l'itinerario che lo porta ai sacramenti veri e propri, avverte che la possibilità di percorrere questo itinerario gli è data da Colui che ha suscitato il cammino di conversione e continuamente lo accompagna, purificandolo, sostenendolo, suscitando la sua libera risposta.

2. *In vista del matrimonio*

Analogamente a quanto detto circa il senso del catecumenato, lo scopo dell'itinerario in vista del matrimonio può essere ritrovato nel far percepire ai due nubendi il carattere di dono che il loro amore riveste:

«L'amore è "dono" in un duplice senso: in senso attivo (consiste nel donare), ma anche in senso passivo (dono donato). Questo è il segreto: noi riceviamo il movimento attraverso il quale noi doniamo»³⁸.

Se questa dimensione è percepibile anche dai non credenti, ciò che qualifica i credenti è la possibilità di dare un nome alla sorgente ultima di questo dono: l'amore stesso di Dio, compiutamente rivelato nella Pasqua di Gesù. L'itinerario verso la celebrazione sacramentale del matrimonio dovrebbe quindi condurre i nubendi a vivere quel momento come l'atto con cui, mentre riconoscono la sorgente del loro amore, ad essa liberamente si consegnano. Il momento sacramentale, quindi, illumina e attrae tutto il cammino d'amore che lo precede. E il consenso matrimoniale, che ne rappresenta l'elemento essenziale, può essere considerato come una sorta di «punto di concentrazione» di tutto l'itinerario che ha portato i due al matrimonio: quel «sì» – pur nella sua unicità – condensa in sé tutti i «sì» che i due si sono detti nel percorso che li ha portati fino a quel punto.

mentali, gli uomini vengono disposti a ricevere il preminente effetto dei sacramenti e vengono santificate le diverse circostanze della vita»: SC 60. Cf A. CAPRIOLI, «I sacramentali», *Ambrosius* 63 (1987) 14-30.

³⁸ X. LACROIX, «Perché parlare della durata», 393-394.

In tal modo, tutta la storia vissuta dai due fino a quel momento, si inserisce nel rito matrimoniale, diventandone essa stessa parte costitutiva.

A questo punto, l'analogia tra il percorso verso il battesimo e quello verso il matrimonio chiede di mettere a fuoco più puntualmente alcune questioni relative a quest'ultimo. Le domande che ci poniamo riguardano l'ipotesi di strutturare uno specifico *ordo*, destinato ai fidanzati e scandito da tappe rituali (2.1.); la plausibilità di interpretare questo percorso in chiave «sacramentale» (2.2.); la possibilità di valorizzare anche unioni civili e convivenze in un itinerario verso il sacramento (2.3.).

2.1. Un *Ordo* per i fidanzati?

In analogia con l'«ordine dei catecumeni»³⁹, anche i fidanzati potrebbero essere considerati come membri di un *ordo*, di un gruppo cioè dotato di una specifica fisionomia all'interno della comunità cristiana. In effetti, dal punto di vista psicologico, l'ingresso in un gruppo composto da persone accomunate da un medesimo cammino contribuisce a far sì che i fidanzati percepiscano la loro condizione non tanto come un *non* essere *ancora* sposati, quanto piuttosto come un essere *orientati* al matrimonio. D'altra parte, gli studi di antropologia culturale hanno messo in luce che la presenza di un gruppo «liminare», posto ai margini di una società, non solo è significativa per quanti ne fanno parte, ma rappresenta un termine di confronto e di stimolo per tutta la società. Ecco perché la Chiesa potrebbe opportunamente riconoscere «una specie di "status" ecclesiale a questo periodo, nel quale i fidanzati si sentono con una nuova identità personale proiettata verso il matrimonio»⁴⁰.

Sulla base dell'analogia con i tre «gradi» che scandiscono l'iniziazione cristiana degli adulti (ingresso nel catecumenato, rito dell'elezione,

³⁹ Cf OICA 7. Per le considerazioni che seguono, cf T. CASTIGLIONI, *Il tempo del fidanzamento come catecumenato prematrimoniale* (tesi di licenza presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana), Roma 2006, 90-95.

⁴⁰ M. MARTÍNEZ PEQUE, «Verso uno "status" ecclesiale del fidanzamento», in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il fidanzamento. Tempo di crescita umana e cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 117-201: 117-118.

celebrazione dei sacramenti), si può ipotizzare l'introduzione di momenti rituali, specificamente pensati in relazione ai momenti decisivi della maturazione di una coppia: ad esempio, l'inizio del fidanzamento, la decisione di sposarsi ed, evidentemente, la celebrazione sacramentale delle nozze⁴¹. Sotto il profilo pedagogico, una scansione rituale dell'itinerario potrebbe contribuire a controbilanciare la fluidità di tanti cammini, dove le decisioni forti tendono ad essere continuamente dilazionate nel tempo. Sul versante più propriamente teologico, resta da precisare l'identità di questi momenti rituali previ al gesto propriamente sacramentale; problema, questo, obiettivamente connesso all'esigenza di precisare lo statuto teologico dell'itinerario in vista del matrimonio.

2.2. Un itinerario «sacramentale»?

Ci chiediamo dunque se, a proposito dell'*iter* verso il matrimonio, si possa affermare quello che Ratzinger sosteneva a proposito del catecumenato: che, cioè, il percorso verso il matrimonio è «di per sé già parte del sacramento» e che, correlativamente, il matrimonio sacramento è non soltanto «esecuzione liturgica, ma un processo, una via lunga che richiede tutte le forze dell'uomo, intelligenza, volontà e sentimenti».

L'ipotesi di considerare il fidanzamento come una sorta di «matrimonio incipiente» o attuato secondo una «sacramentalità graduata» fu avanzata negli anni '70, in relazione alla problematica morale sulla liceità dei rapporti prematrimoniali⁴². Sullo sfondo di una diversa problematica, il

⁴¹ Cf P.A. HOLMES, «A Catechumenate for Marriage», 232; T. CASTIGLIONI, *Il tempo del fidanzamento*, 95-96. Un *Rito di benedizione dei fidanzati* è previsto dal RITUALE ROMANO, *Benedizionale*, CEI - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, nn. 606-627. Il rito è riproposto dall'itinerario per i fidanzati, a cura delle Diocesi lombarde, che prevede anche un *Rito di ammissione al cammino di preparazione al matrimonio*, specificamente predisposto per l'inizio del cammino: DIOCESI DI LOMBARDIA, *In cammino verso il matrimonio. Sussidio per animatori*, ITL, Milano 2000, 45-51.

⁴² Pur legittimando i rapporti sessuali solo all'interno del matrimonio, alcuni teologi ritenevano che il matrimonio avesse inizio già col fidanzamento, inteso come fase in cui un uomo e una donna hanno deciso di sposarsi o comunque si impegnano a maturare progressivamente in questa direzione. Anche al fidanzamen-

tema di una germinale «sacramentalità» del fidanzamento è stato rilanciato in tempi più recenti da C. Rocchetta, secondo cui «è possibile leggere il fidanzamento come “un tempo di ordine sacramentale”, da collegare come un *continuum* all'accadimento specifico del matrimonio cristiano». In altri termini, «esiste una “sacramentalità” in germe che precede e in un certo senso fonda l'attuazione del sacramento del matrimonio propriamente detto»⁴³. La categoria della sacramentalità è qui utilizzata in modo piuttosto generico, «per indicare una realtà visibile (il fidanzamento e il suo vissuto) che rimanda a una realtà invisibile (la presenza della grazia battesimale nei fidanzati, l'azione di Dio in questo tempo, l'azione dello Spirito, e così via)»⁴⁴. L'intento è quello di configurare il fidanzamento come tempo disteso, che contribuisca a creare quelle condizioni di base, la cui assenza impedisce al sacramento di portare i suoi frutti sul piano esistenziale e spirituale⁴⁵. La qualifica «sacramentale», riconosciuta a questo tempo, sembra sostanzialmente finalizzata a farne valere il carattere non puramente opzionale. Lo sviluppo del discorso non appare però particolarmente significativo sotto il profilo dell'approfondimento riflessivo.

L'invito a «distendere la sacramentalità» in riferimento al matrimonio viene anche da L.-M. Chauvet⁴⁶. L'argomentazione fa perno sul carattere analogico della nozione di sacramento che, da un lato, consente di parlare

to, dunque, andrebbe riconosciuto un aliquale valore sacramentale, che consentirebbe ai fidanzati di godere dell'intimità coniugale, anche prima della celebrazione sacramentale vera e propria. In realtà, poiché nel fidanzamento manca ancora quella comunione d'amore totale e definitiva che caratterizza il matrimonio, il rapporto prematrimoniale risulta oggettivamente falso, in quanto esprime una realtà di comunione che ancora non c'è. Un quadro della problematica si trova in P. BARBERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano*, 143-148.

⁴³ C. ROCCHETTA, «Il fidanzamento: una “sacramentalità” in germe», in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il fidanzamento*, 82-116: 82.

⁴⁴ C. ROCCHETTA, «Il fidanzamento», 82, n. 1.

⁴⁵ Rocchetta esemplifica, parlando di maturità umana dei nubendi, conoscenza reciproca, consapevolezza della presenza di Dio nella loro vita e nel loro amore, autocoscienza del loro battesimo e di ciò che diventeranno grazie al matrimonio: cf C. ROCCHETTA, «Il fidanzamento», 92.

⁴⁶ L.-M. CHAUVET, «Détendre la sacramentalité», in ID. (ed.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, Paris 2003, 235-243.

del matrimonio come di un «sacramento di secondo livello», rispetto all'iniziazione cristiana⁴⁷, mentre, dall'altro, invita a non separare i sette sacramenti da quel «mondo della sacramentalità» che sta attorno ad essi. Queste prospettive teologiche sono accennate con tratti piuttosto rapidi e anche le ricadute sul piano della prassi vengono evocate in termini molto allusivi. Chauvet ritiene possibile riconoscere una certa sacramentalità in matrimoni che probabilmente non sono sacramentali in senso stretto, ad esempio perché uno dei due coniugi non è battezzato. Più radicalmente, se il matrimonio è sacramento di una realtà già esistente nell'ordine della creazione, si può ritenere che la semplice promessa di fedeltà reciproca abbia qualche rapporto con la fedeltà amorosa di Dio per il suo popolo. Nessun cenno, invece, viene fatto alla possibilità di intendere in termini sacramentali l'itinerario verso il matrimonio, che pure – si afferma – è bene sia di tipo «iniziatico». La riflessione circa la qualità «sacramentale» dell'itinerario verso il matrimonio appare tutto sommato piuttosto acerba.

Un'altra pista per chiarire la relazione tra il fidanzamento e il matrimonio, avviata anch'essa negli anni '70, ipotizza, anche in rapporto al matrimonio, l'anticipazione della *res* rispetto al *sacramentum*: come l'adulto che coltiva una fede viva può ricevere la grazia del battesimo o della penitenza prima della effettiva celebrazione di questi sacramenti, così due fidanzati che abbiano deciso in cuor loro di sposarsi ed abbiano maturato un amore coniugale, partecipano già della grazia del sacramento e possono quindi legittimamente avere rapporti coniugali prima della celebrazione del matrimonio⁴⁸. Con esiti opposti quanto alla legittimazione dei rapporti prematrimoniali, la tesi del «matrimonio di desiderio» è stata rilanciata da S. Maggiolini all'inizio degli anni '80. Egli ritiene che la decisione di sposarsi sacramentalmente giustifichi e richieda una particolare azione dello Spirito. Il matrimonio, infatti, pur essendo un momento determinato, «può avere un influsso di grazia anche in precedenza, esattamente a motivo dell'orientamento che i nubendi stanno vivendo. Il fidanzamento apparirebbe così come un singolare

⁴⁷ L.-M. CHAUVET, «Détendre la sacramentalité», 236.

⁴⁸ Per un quadro della problematica, cf P. BARBERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano*, 148-153.

“momento di grazia”: una sorta di “matrimonio di desiderio”⁴⁹. A tale ipotesi soggiace una comprensione dell’efficacia sacramentale che non si limita a raggiungere la persona (o, nel caso, la coppia) solo nel momento puntuale in cui viene compiuto il rito sacramentale, ma influisce anche sulla fase che a tale rito dispone; e ciò proprio in forza dell’orientamento al rito che qualifica tale fase. Se questo dato è pacifico per quanto riguarda il battesimo, la penitenza e l’eucaristia, un’analoga anticipazione di grazia si può ammettere anche per l’ordinazione sacerdotale e per il matrimonio. Consapevole delle diffuse riserve in proposito⁵⁰, Maggiolini precisa che la grazia anticipata, che qualificerebbe il fidanzamento in forza del suo orientamento al matrimonio, non si identifica con la «grazia sacramentale» in senso stretto, dal momento che il vincolo coniugale ancora non esiste⁵¹. La condizione di fidanzati rappresenterebbe piuttosto un «“titolo” che, per dono di Dio, concede il “diritto” a “grazie attuali” mediante le quali lo Spirito illumina e sollecita i fidanzati a diventare veramente sposi “nel Signore”»⁵².

Benché non priva di difficoltà, l’ipotesi che fa riferimento a un *votum* del matrimonio ci sembra degna di nota, perché dà singolare rilievo all’elemento sacramentale, evidenziandone la «forza d’attrazione» nei riguardi del percorso che a esso dispone. In questa linea, anche in relazione al matrimonio, si può ritenere che la grazia del sacramento eserciti la propria azione anche prima che il rito venga posto in atto. Se il sacramento

⁴⁹ S. MAGGIOLINI, «Il fidanzamento vissuto nella Chiesa: abbozzo teologico e pastorale», *La Rivista del Clero Italiano* 61 (1980) 393-399: 396. L’ipotesi era già stata avanzata in ID., *Sessualità umana e vocazione cristiana*, Morcelliana, Brescia 1970, 189-193.

⁵⁰ «Un sacramento di desiderio non è possibile in tutti i casi. Non è possibile nei casi del matrimonio e dell’ordine. Queste eccezioni si basano sul significato sociale proprio di tali sacramenti nella chiesa: il desiderio della grazia del sacramento del matrimonio o dell’ordine non può avere per effetto che uno sia veramente sposato o sacerdote»: E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell’incontro con Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1981⁸, 141. Cf anche D. TETAMANZI, *Rapporti prematrimoniali e morale cristiana*, Daverio, Padova - Milano 1973, 146-147.

⁵¹ Tale grazia, dunque, lungi dal consentire gli atti propri dei coniugi, impone di evitarli e aiuta a evitarli: i due, infatti, non sono ancora sposi, ma si stanno preparando ad esserlo: cf S. MAGGIOLINI, «Il fidanzamento», 397.

⁵² S. MAGGIOLINI, «Il fidanzamento», 398.

si caratterizza per la sua «puntualità» (si dà in un gesto rituale preciso, collocato in uno spazio e tempo determinati), esso nondimeno dispiega la propria efficacia non solo dopo la celebrazione, ma anche prima, suscitando e sostenendo il cammino dell'uomo verso di sé. Ciò si comprende in una prospettiva che radicalmente supera l'alternativa tra grazia e libertà, azione di Dio e azione dell'uomo: l'azione di Cristo, mediata dal gesto sacramentale – che è puro dono, assolutamente gratuito –, integra la libertà umana nel processo attraverso cui il dono si offre, suscitando un cammino che coinvolge tutte le risorse della volontà libera e dell'intelligenza dell'uomo. Questo vale a maggior ragione per un sacramento come il matrimonio, nel quale «l'azione di Cristo passa attraverso la libertà dei coniugi»⁵³.

Quanto alla possibilità di riconoscere valore in qualche modo sacramentale ai riti che scandiscono l'itinerario verso il matrimonio, l'ipotesi potrebbe avere qualche plausibilità, qualora tali riti venissero a iscriversi in un itinerario esplicitamente orientato alla celebrazione sacramentale. Di fatto, le esperienze avviate negli anni '70, soprattutto in Francia, si sono rivelate più indeterminate e si sono concretizzate in celebrazioni di accoglienza, proposte a coppie sposate civilmente che, pur non sentendosi pronte per il sacramento, volevano dare al loro impegno una dimensione «religiosa», accettando di riconoscerne il carattere indissolubile⁵⁴. Nella misura in cui presuppongono che dei battezzati siano in grado di contrarre un matrimonio non sacramentale legittimo e indissolubile, tali esperienze risultano in distonia rispetto all'insegnamento attuale della Chiesa, che ammette questa possibilità solo per i non battezzati.

⁵³ G. CANOBBIO, «La teologia sacramentaria», in *Il diritto canonico nel sapere teologico. Prospettive interdisciplinari. XXX Incontro di studio, Passo della Mendola - Trento, 30 giugno - 4 luglio 2003*, Glossa, Milano 2004, 127-150, 134.

⁵⁴ L'esperienza più documentata, avviata a Lugny, nella diocesi di Autun, è puntualmente ricostruita da J.A. SCHMEISER, «Marriage. New Developments in the Diocese of Autun, France», *Église et Théologie* 10 (1979) 369-385. Questa e altre esperienze sono descritte e valutate criticamente da G. MATHON, «Mariage-cérémonie ou mariage-sacrement. A propos du mariage des mal-croyants. Mariage par étapes ou étapes dans la préparation au mariage», *Questions Liturgiques* 62 (1981) 21-42; 27-37; D. BAUDOT, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987, 87-112. Proposte in questa linea sono state recentemente rilanciate da M. SCOUARNEC, «Des pasteurs perplexes», in L.M. CHAUVET (ed.), *Le sacrement de mariage*, 40-50: 45-49.

Inoltre, almeno nelle intenzioni di chi le proponeva, queste iniziative avrebbero dovuto propiziare, da parte degli sposi, la prosecuzione di una riflessione sulla fede che avrebbe potuto eventualmente condurli al matrimonio religioso. Di fatto, la possibilità che le coppie mantengano un rapporto con il sacerdote, continuando la riflessione sulla fede, risulta in molti casi illusoria. Così, a un rito dai tratti definiti e dalle implicazioni sociologiche riconosciute, si sostituisce un gesto dallo statuto più vago, cui ciascuno, in fondo, può dare i contenuti che vuole⁵⁵. Un gesto che, nell'intento di corrispondere al cammino della coppia, rischia di limitarsi a rifletterne il vissuto soggettivo, senza alcuna ulteriore apertura. Viene da chiedersi se una scelta di questo tipo possa avere qualche *chance* di condurre verso l'impegno sacramentale o non risulti in definitiva troppo accondiscendente verso le esitazioni dei fidanzati e l'indeterminatezza del clima culturale che alimenta tali esitazioni. Forse è proprio a motivo di queste perplessità che Chauvet, mentre invita a distendere la sacramentalità del matrimonio, non parla di tappe «del» matrimonio, come invece aveva fatto a proposito dei riti previ al battesimo⁵⁶. Più decisamente negativo era stato Mathon, secondo cui bisognava «passare dal matrimonio a tappe – che però spesso si limita alla prima – a un cammino a tappe verso il matrimonio»⁵⁷. Ci chiediamo ora in che misura, all'interno di questo cammino, si possano valorizzare anche unioni civili e situazioni di convivenza.

2.3. Matrimoni civili e convivenze: anch'essi «tempi di grazia»?

Molte delle riflessioni svolte finora hanno considerato la fase previa al matrimonio, qualificandola come «fidanzamento». Di fatto, però, rispetto al classico binomio fidanzamento-matrimonio, la situazione attuale è ben più fluida e la richiesta del matrimonio canonico sempre più spesso proviene da coppie che già da tempo convivono o che sono già legate da un'unione civile.

⁵⁵ È l'impressione che si ricava dalla considerazione dei motivi addotti da coloro che avanzano la richiesta di una celebrazione non sacramentale: cf M. SCOUARNEC, «Des pasteurs perplexes», 49.

⁵⁶ Cf L.-M. CHAUVET, «Étapes vers le baptême ou étapes du baptême?».

⁵⁷ G. MATHON, «Mariage-cérémonie», 38.

Benché la scelta del matrimonio civile non consenta ai coniugi l'accesso ai sacramenti, *Familiaris Consortio* riconosce che, rispetto a quanti convivono senza dare alcuna forma ufficiale alla propria unione, coloro che si sposano civilmente rivelano «almeno un certo impegno a un preciso e probabilmente stabile stato di vita» e, di fronte allo Stato, si assumono non solo i vantaggi, ma anche gli obblighi derivanti dalla loro situazione⁵⁸. D'altra parte, secondo il Codice di Diritto Canonico del 1983, a determinate condizioni, un consenso scambiato tra battezzati senza la forma canonica (com'è il caso del matrimonio civile) può acquistare dignità sacramentale senza dover essere ripetuto. È il caso della cosiddetta *sanatio in radice*, che «sarebbe giuridicamente impossibile, se il matrimonio soltanto civile dei cattolici fosse sempre e in ogni caso totalmente inesistente, perché ciò che non esiste non può essere sanato»⁵⁹. Di conseguenza, nel valutare la portata teologica di questo tipo di matrimonio, «non ci si può esprimere in termini di tutto o di niente, ma di partecipazione graduata ed analogica» alla forma matrimoniale compiuta, che è quella sacramentale. Benché i due dichiarino esplicitamente di escludere la sacramentalità della loro relazione, la loro scelta può essere dettata da motivi di coscienza. «Avremmo, in questo caso, due battezzati che vivono l'amore in modo quasi matrimoniale, non sacramentale»⁶⁰ e tuttavia non completamente al di fuori della grazia di Cristo.

Su questa base, è lecito chiedersi se una coppia che appaia impreparata per il matrimonio religioso possa essere invitata a contrarre un matrimonio civile, per poi proseguire il cammino verso il rito sacramentale. In fondo

⁵⁸ Cf FC 82, in EV 7, nn. 1791-1792.

⁵⁹ J.M. DÍAZ MORENO, «Il matrimonio civile dei cattolici», *La Civiltà Cattolica* 155/II (2004) 242-251: 244. La disciplina della *sanatio in radice*, normata dai canoni 1161-1165, prevede la possibilità che un matrimonio contratto da due battezzati senza la forma canonica (com'è il caso del matrimonio civile) diventi valido canonicamente (e quindi sia considerato sacramento) senza ripetere il consenso, grazie alla dispensa dall'obbligo della forma canonica e in presenza delle altre condizioni, stabilite dai canoni in questione. Evidentemente il consenso di cui si parla deve essere rivolto al matrimonio con tutte le sue proprietà essenziali. Si tratterebbe quindi di un consenso al quale mancano solo l'intenzione sacramentale e la forma canonica. Sul matrimonio civile dei battezzati, cf anche M. MINGARDI, *L'esclusione della dignità sacramentale*, 42-44.

⁶⁰ P. BARBERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano*, 445.

– si potrebbe argomentare – la Chiesa dei primi secoli non avvertì la necessità di istituire un rito specificamente cristiano del matrimonio, tenuto conto anche della valenza religiosa che il mondo greco-romano riconosceva all'istituto matrimoniale. Tale valenza religiosa non è però inscritta nel matrimonio civile delle attuali società secolarizzate, le quali, anzi, tendono positivamente a escluderla. Per questo, a prescindere dai motivi soggettivi che determinano la scelta del matrimonio civile, tale istituto rappresenta oggi obiettivamente un passo indietro, rispetto alla stipulazione del matrimonio, così com'era concepita in una società pre-illuministica⁶¹. Se quindi è possibile e auspicabile il percorso di coloro che, avendo celebrato il matrimonio solo civilmente, grazie a un cammino di fede, approdano al matrimonio cristiano, non sembra invece proponibile una celebrazione civile del matrimonio come tappa propedeutica *in vista* di un matrimonio religioso.

Quanto alla situazione di coloro che già convivono, si può ritenere che, anche in questo caso, il confronto con l'amore vissuto dal Signore Gesù possa far intuire che la condizione in cui essi si trovano non consente di vivere in modo autentico quell'amore cui pure i due ultimamente aspirano. Da questa consapevolezza può venire lo stimolo a compiere passi ulteriori che, in analogia con quanto *Familiaris Consortio* propone per i fedeli divorziati risposati, potrebbero concretizzarsi attraverso la perseveranza nella preghiera, l'ascolto della Parola di Dio, la pratica delle opere di carità, la coltivazione di uno spirito di penitenza e, qualora si dia il caso, l'impegno educativo nei confronti dei figli⁶². Com'è noto, nella situazione di convivenza, un cammino sacramentale regolare risulta problematico, se non addirittura impossibile. E tuttavia – in analogia con quanto avviene nell'ambito del catecumenato, dove i candidati preparano la purificazione del cuore con scrutini, esorcismi e revisioni di vita – l'itinerario offerto ai conviventi potrebbe integrare la proposta di un progressivo riavvicinamento al sacramento della penitenza, da celebrare in prossimità delle nozze

⁶¹ «In una società secolarizzata il matrimonio civile non va equiparato alla stipulazione del matrimonio quale avviene in una società pre-illuministica che si comprende sostanzialmente in termini religiosi [...]. La conclusione civile del matrimonio dovrebbe quindi condurre solamente alla secolarizzazione del matrimonio e ad un suo progressivo svuotamento di senso»: W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, Queriniana, Brescia 1979, 74.

⁶² Cf FC 84, in EV 7, n. 1798.

canoniche. Sul versante dell'eucaristia, se ai conviventi è preclusa la possibilità di partecipare compiutamente alla Messa, accostandosi alla comunione eucaristica, essi sono comunque invitati a prendere parte alla celebrazione, il che, in qualche misura, li coinvolge nel mistero eucaristico⁶³. Nel caso poi i nubendi (o uno di essi) si trovassero in condizione di dover ricevere anche la cresima, la celebrazione potrebbe essere collocata all'inizio del rito del matrimonio, valorizzando a tale scopo lo spazio che il nuovo *Ordo* predispone per la «memoria del battesimo»⁶⁴.

IV. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

1. Una considerazione rigorosa dell'analogia tra il catecumenato e l'itinerario verso il sacramento del matrimonio chiede anzitutto di vigilare perché l'impiego troppo disinvolto del lessico «catecumenale» non vanifichi la pregnanza di una terminologia legata a una situazione specifica, diluendola fino al punto di «definire "catecumenale" qualsiasi preparazione ai sacramenti o qualsiasi iniziativa di catechesi per gli adulti»⁶⁵. Oltretutto, in diversi casi, l'appello alla qualità «catecumenale» di un determinato itinerario non è accompagnato da una convincente determinazione dei contenuti dell'itinerario stesso, per cui il riferimento al catecumenato resta, in fondo, nominalistico. A fronte di queste cautele, risulta comunque

⁶³ «Una Eucaristia senza la comunione sacramentale non è certamente completa, manca una cosa essenziale. Tuttavia è anche vero che partecipare all'Eucaristia senza comunione eucaristica non è uguale a niente, è sempre essere coinvolti nel mistero della croce e della risurrezione di Cristo. È sempre partecipazione al grande Sacramento nella dimensione spirituale, nella dimensione anche ecclesiale, benché non strettamente sacramentale [...]. Occorre, dunque, fare capire che, anche se purtroppo manca una dimensione fondamentale, tuttavia essi non sono esclusi dal grande mistero dell'Eucaristia»: BENEDETTO XVI, «L'incontro e il dialogo con il clero della Diocesi di Aosta», 25 luglio 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI, I, 2005 (aprile-dicembre)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 349-365: 362.

⁶⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito del Matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004, nn. 51-58.

⁶⁵ L. DELLA TORRE - D. SARTORE, «Considerazioni pastorali sui capitoli IV e V del "Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti"», *Rivista Liturgica* 66 (1979) 471-493: 477.

indiscutibile l'opportunità di proporre ai nubendi un itinerario che li metta a confronto con l'amore vissuto dal Signore Gesù, nelle forme storiche che hanno sempre costituito la mediazione concreta della sua presenza, lungo tutto il cammino della Chiesa. Il fatto di trarre ispirazione dal catecumenato per elaborare tale itinerario tende a coniugare diverse attenzioni, quanto mai opportune nell'odierna situazione socio-ecclesiale: la necessità di legare la formazione al matrimonio con una esperienza di fede; l'intento di offrire una proposta non limitata alla formazione dottrinale; la possibilità di introdurre nel cammino una certa gradualità; l'impegno perché la formazione continui anche dopo la celebrazione del sacramento e si evolva in un cammino di spiritualità familiare. Il vantaggio che ci si attende da tale proposta

«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 [...] i tratti dell'autentico amore cristiano da altre abbaglianti forme di relazione che amore non sono»⁶⁶.

2. La ricerca svolta ha mostrato che la riflessione sul valore sacramentale dell'itinerario verso il matrimonio è ancora piuttosto acerba. Possiamo tuttavia riconoscere l'«attrazione» che il sacramento esercita su colui che percorre l'itinerario verso di esso. Un'attrazione che, ultimamente, non è che il riflesso della forza attrattiva dell'evento pasquale, di cui il sacramento rappresenta la mediazione rituale.

3. La nostra riflessione è partita dalla constatazione del fatto che, in diversi casi, la richiesta del matrimonio sacramentale proviene da battezzati che non sono (o non sono più) credenti. L'anomala situazione che si determina in questi casi è l'inevitabile conseguenza di un'altra e più radicale anomalia: l'esistenza, appunto, di battezzati non credenti. «La pastorale matrimoniale rimanda perciò anche al rinnovamento della pastorale battesimale»⁶⁷; i genitori che chiedono il battesimo per i loro figli vanno aiutati a riflettere sul senso della loro richiesta e, se necessario,

⁶⁶ A. FUMAGALLI, «Ciò che Dio ha congiunto», 382.

⁶⁷ P. BARBERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano*, 437. Qualche indicazione in proposito si trova in P. CASPANI, «Condizioni di accesso ai sacramenti dell'iniziazione cristiana», *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 327-350.

accompagnati in un compito di educazione alla fede cui da soli non sarebbero in grado di far fronte. La comunità cristiana è dunque chiamata ad attivarsi perché al bambino che riceve il battesimo sia data quella educazione cristiana che gli consentirà di «rimanere coscientemente e liberamente nella fede del suo battesimo [...] così che, accedendo al matrimonio, chieda, con la dovuta fede e la necessaria preparazione, il sacramento e questo produca i suoi frutti»⁶⁸.

PIERPAOLO CASPANI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

20 febbraio 2009

SUMMARY

This paper critically analyses the reflections about the analogy between the catechumenal itinerary and the preparation to marriage. Even if it is necessary to avoid inflation of «catechumenal» language, nevertheless it is essential offering to future married couples an itinerary which puts them in comparison with the love of Jesus, under the historical forms which have always been the concrete mediation of his presence in the Church. Getting inspired by catechumenate in order to elaborate such an itinerary wants to draw attention to some elements which are particularly important in the present social and ecclesiastical contest. If it is impossible to give a sacramental interpretation to such itinerary, we can recognise the attractive strength which the sacrament itself exerts on those who are walking toward it.

⁶⁸ G.B. GUZZETTI, «Il nesso contratto sacramento del matrimonio dei battezzati in un recente dibattito», *La Scuola Cattolica* 110 (1982) 211-253: 250.