

ELEMENTI DI ANTROPOLOGIA CRISTIANA IN RAPPORTO ALL'UNITÀ E ALL'INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO SACRAMENTALE¹

È necessario delineare un'antropologia del matrimonio cristiano per coglierne il fondamento teologico dell'unità e dell'indissolubilità, così come vengono presentate nel nuovo Codice di Diritto Canonico. A partire dal valore della corporeità e della sua ordinazione intrinseca all'unione monogamica ed indissolubile, cercheremo di comprendere ciò che il Codice, in particolare nel c. 1056, afferma in proposito. Il canone, innanzi tutto, dichiara che l'unità e l'indissolubilità sono proprietà essenziali di ogni matrimonio, anche di quello naturale, ma nel matrimonio cristiano esse raggiungono una particolare fermezza a motivo della sacramentalità.

La formulazione di questo canone è identica al c. 1013 §2 del Codice piano-benedettino, eccetto una trasposizione linguistica non rilevante dal punto di vista giuridico. Al confronto ciò risulta evidente²:

¹ *Antropologia cristiana come fondamento dell'unità e dell'indissolubilità del patto matrimoniale* è il titolo della tesi in Diritto Canonico, pubblicata nella collana «Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico» n. 4.

² Per distinguere i canoni del nuovo Codice dal vecchio, useremo il corsivo per indicare il primo.

Codice del 1983
can. 1056

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano, ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem.

Codice del 1917
can. 1013 §2

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.

La dottrina è essenzialmente la stessa, affermando entrambi i canoni l'indissolubilità e l'unità provenienti dal sacramento a cui la Chiesa da secoli si attiene. A sostegno di tale posizione il nuovo Codice rimanda a *Casti connubii*, come fonte pre-conciliare e a *Gaudium et spes* ed *Humanae vitae* come documenti più recenti³.

Identica disciplina, inoltre, anche nel nuovo Codice per le Chiese Orientali, revisionato dopo che fu pubblicato il Codice per la Chiesa Latina, che al c. 776 §3 riafferma con le stesse parole l'indissolubilità e l'unità del vincolo matrimoniale.

Codice del 1983
can. 1056

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano, ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem.

Codice Orientale
can. 776 §3

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio inter baptizatos specialem obtinent firmitatem ratione sacramenti.

La posizione del Codice in proposto è quanto mai chiara. In questi canoni esso cerca di tradurre in categorie giuridiche l'insegnamento filosofico-teologico della Chiesa sul matrimonio. Nei canoni citati, si avverte subito una concezione profonda della indissolubilità. Questa proprietà, al pari di

³ Cf. PIO XI, Lett. enc. *Casti connubii*, 31 dicembre 1930, AAS 22 (1930) 546-556; GS 48; PAOLO VI, Lett. enc. *Humanae vitae*, 25 luglio 1968, n. 25, AAS 60 (1968) 498-500.

quella dell'unità, viene vista come qualcosa che sorge dalla natura stessa del matrimonio, quale esigenza intrinseca della sua essenza. [...] alla luce dell'antropologia cristiana e della fede, il matrimonio appare come l'espressione istituzionalizzata delle esigenze più profonde della natura sessuale dell'uomo, creata con queste esigenze da Dio Creatore per realizzare sull'umanità il suo disegno d'amore (cfr. enc. *Humanae vitae*, 8)⁴.

Il quadro filosofico-teologico, in cui il c. 1056 è contestualizzato, si delinea ancor meglio se viene letto in connessione al canone precedente, il 1055 che riprende la dottrina e la terminologia del Concilio Vaticano II ed in particolare della *Gaudium et spes*⁵. Il matrimonio, infatti, definito come «*totius vitae consortium*», ha, come nota il Cafarra, una particolare sottolineatura a proposito dell'«essenza dello stato coniugale»: «Ciò che specifica il “consortium coniugale” nei confronti di tutti gli altri, è che esso riguarda *tutta* la vita. È la totalità che specifica l'unione coniugale. [...] Esso, infatti, non può non essere totale (“*totius vitae*”), esclusivo, definitivo (cfr. c. 1056)»⁶.

⁴ U. NAVARRETE, «Indissolubilità del matrimonio. (Indissolubilitas matrimonii)», in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, ed. C. Corral Salvador – V. De Paolis – G. Ghirlanda, Milano 1993, 577-578.

⁵ Nella Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* si afferma che il Codice è un vero e proprio complemento del magistero post-conciliare il quale si armonizza pienamente con l'ecclesiologia delle Costituzioni dogmatica e pastorale del Concilio Vaticano II. Per il Pontefice il Codice «può essere concepito come il grande sforzo di tradurre in lingua *canonistica* questa stessa dottrina, cioè l'ecclesiologia conciliare», GIOVANNI PAOLO II, Cost. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, AAS 75/II (1983) XI.

⁶ C. CAFARRA, «La teologia del matrimonio con riferimento al C.J.C.», in *Teologia e Diritto Canonico*, Città del Vaticano 1987, 154-156.

Dimensione ecclesiale del matrimonio

Il sacramento del matrimonio, per poter sviluppare in pieno questa sua essenza, deve essere collocato in una dimensione ecclesiale in cui le persone non sono relegate in una sfera privata, ma sono inserite a partecipare, come coppia, alla vita della Chiesa di cui esse sono immagini e nello stesso tempo artefici. Il garante di questo sacramento è proprio la comunità ecclesiale che, vivendo il suo rapporto sponsale con il Capo, costituisce il terreno su cui attecchisce e cresce l'amore coniugale e alla cui scuola possono essere formate le nuove coppie e vengono fatte maturare le più vecchie. Appartiene alla Chiesa, infatti, in quanto Sposa del Cristo la custodia dell'amore dei coniugi e per questo solo lei ne sa e può stabilire le leggi, secondo quanto lo Sposo ha preordinato.

Allo stesso tempo sono le coppie degli sposi e le famiglie che da esse nascono a realizzare il modello che la Chiesa stessa predica, nel mutuo scambio della vita di fede che fa sì che anche la famiglia, la minichiesa, contribuisca a costruire la macro-Chiesa. Il legame coniugale, dunque, dalla sfera personale si estende a tutta la comunità dei fedeli che nella coppia debbono ritrovare il misterioso vincolo che lega la Chiesa con il Cristo. Tale vincolo, che la Chiesa presenta come indissolubile, ha dunque anche un valore di testimonianza missionaria nella storia degli uomini. È perciò importante conoscere la portata del suo carattere indissolubile per valutarne il valore giuridico che il Diritto Canonico, per sua natura, è chiamato a tutelare.

Per arrivare a ciò bisogna fare dei passaggi, rivolgendoci innanzi tutto all'antropologia teologica che ha il compito di illuminare ed approfondire tale significa-

to del sacramento, in rapporto alle persone che ne sono coinvolte⁷. Le sue categorie hanno attinenza con l'uomo di ogni tempo e cultura e vanno alla radice del rapporto Dio-uomo.

L'elemento di integrazione corpo-spirito

Il nostro Pontefice nota che la crisi etica ed antropologica che attraversa il mondo contemporaneo, coinvolgendo anche l'istituto matrimoniale, è frutto della perdita del riferimento al fondamento ultimo della Verità che è connessa al Bene e alla Santità, cioè a Dio⁸. Per recuperare il suo significato, il matrimonio cristiano deve dunque accedere all'ordine simbolico, cioè alla dimensione dell'Alleanza e del riconoscimento interpersonale all'interno di essa⁹, trovando nelle nozze cristiche il suo compimento. È infatti nel «Verbo fatto carne», in cui l'infinito si fa possedere dalla figura finita, che si scorge la scelta della Rivelazione come la decisione divina per il *linguaggio della carne*. Un linguaggio totalmente diverso dall'afasia di cui l'ha avvolto il sottacere questa verità della Rivelazione. Esso afferma l'incarnazione definitiva di Dio nell'uomo e l'insuperabile *sensazione* della bellezza divina, colta nel «Verbo fatto carne». Carne resuscitata che l'uomo

⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*. Realtà terrena e mistero di salvezza, Roma 1968, 443-444.

⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale, 29 settembre 1990, AAS 83 (1991) 407.

⁹ Questa è una delle conclusioni a cui si è arrivati al termine del colloquio sulla pastorale familiare tenutosi a Louvain-la-Neuve il 22-23 aprile 1989, cf. A. HAQUIN, «Chronique louvaniste. Colloque de pastorale familiale: "La sacramentalité du mariage"», *Revue Théologique de Louvain* 21 (1990) 133.

può percepire di riflesso anche nella Chiesa, nei sacramenti e nel prossimo.

Nell'amore del prossimo il cristiano acquista definitivamente i suoi *sensi cristiani* che, pur non essendo totalmente altri da quelli corporali, hanno però subito, nel mistero della morte e resurrezione del Cristo, una radicale trasformazione. Attraverso la realtà della carne di Cristo resuscitato, il cristiano può *vedere* ed anche *sentire*, con i propri sensi resuscitati, la carne dell'altro come la *carne del Resuscitato che vive in lui*. L'uomo, divenuto linguaggio di Dio nel processo di assimilazione al Verbo, non solo proferisce la Parola di Dio con il suo corpo e la sua anima, ma diventa egli stesso questa Parola¹⁰.

L'uomo è colto nella sua totalità al tempo stesso spirituale e sensibile in funzione dell'Incarnazione ed il bello appare in esso come il lampo della profondità misteriosa dell'essere, di quella interiorità che testimonia la relazione intima tra il corpo e lo spirito¹¹.

All'interno di questo quadro teologico i coniugi entrano, mediante il sacramento del matrimonio, in un processo di divinizzazione che è il culmine ed il fine dell'incarnazione stessa. In tale visione, dove i sacramenti sono strumenti per realizzare il progetto divino, il matrimonio ha una dimensione ed un posto particolari. In esso le persone degli sposi giocano un ruolo inequivocabilmente centrale. Il *mysterion* dell'amore di Cristo per la Chiesa, il suo segreto salvifico diventato manifesto, è anche il *mysterion* degli sposi, suoi ministri. Essi vengono coinvolti in questo piano d'amore in tutta la loro persona, spirito e corpo.

¹⁰ Cf. E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou "La chair retrouvée"», *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 693-696.

¹¹ Cf. P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma 1981², 50.

Si ritrova così la consistenza nella *carne resuscitata*, al centro di questo sacramento, che una spiritualità di tipo platonizzante aveva probabilmente perduto o dimenticato, tutta presa com'era dalla fuga dal mondo e dal non prendere sul serio la resurrezione della carne¹².

I sensi dell'anima

Sottolineando tale aspetto, si arriva ad una comprensione maggiore della teologia del matrimonio, nella quale l'elemento spirituale e quello corporeo debbono essere congiunti perché si realizzi il vero coniugio. Essa mette al centro dell'economia di salvezza l'uomo totale, il cui ruolo non è relegato alla sola sfera dello spirituale, ma comprende anche quella fisica. Infatti come era convinzione dei Padri, la mescolanza e l'unione (*commixtio et adunitio*) dell'anima con lo Spirito ricevuto dal Padre è commista a sua volta alla carne, la quale è stata modellata secondo l'immagine del Figlio. Da questa realtà unitaria è infatti formato l'uomo redento, l'uomo nuovo¹³. Tutto l'uomo, dunque, e non solo una parte, è stato modellato secondo l'immagine e somiglianza del Verbo e in tutta la sua esistenza egli è chiamato a realizzarle.

Alla base di tale concezione teologico-antropologica c'è la teologia giovannea che ha come punto di partenza l'esperienza del divino da parte degli Apostoli in rapporto al λόγος. Un'esperienza di constatazione fisica che coinvolge tutta la loro persona¹⁴.

È un ritornare indubbiamente all'esperienza di fede dei Padri greci che vedevano nel corpo il prolungamento dell'anima, lo strumento attraverso il quale l'anima

¹² Cf. E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar...» (cf. nt. 10), 685.

¹³ Cf. E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar...» (cf. nt. 10), 692.

sperimenta il divino e comunica con esso. Come P. Evdokimov teologo dell'Ortodossia mette in luce, Dio vuole che la sua epifania sia percepita dall'uomo nella sua totalità, in cui «l'anima intende, vede, sente, gusta e perciò si crea degli organi di percezione, i sensi»¹⁵. Tutta la riflessione cristiana da Origene fino a S. Francesco di Sales ha elaborato questa dottrina dei *sensi dell'anima*, ovvero dell'esperienza concreta di Dio che attraverso il vedere, l'ascoltare, il sentire, il gustare, il toccare, comunica con l'uomo. I sensi sono concepiti infatti come i mezzi dei quali Dio si serve per toccare l'uomo e l'uomo a sua volta attraverso di essi sperimenta Dio¹⁶.

Ad aver usato tale concetto è Origene, ma la visione teologica dell'assunzione dei *sensi cristiani*, che sono gli stessi sensi corporali nella misura in cui essi si conformano alla figura del Cristo¹⁷, ha trovato la

¹⁴ Nella *IGv* 1,1 tale esperienza viene espressa con una serie di verbi in un crescendo di percezione sensibile: «Ciò che noi abbiamo udito (ἀκηκόαμεν), ciò che i nostri occhi hanno visto (ὠράκαμεν), ciò che noi abbiamo contemplato (ἐθεασάμεθα) e ciò che le nostre mani hanno *tastato* (ἐψηλάφησαν), riguardo al Verbo di vita [...] noi lo annunciamo a voi» (vedi *Novum Testamentum, graece et latine*, ed. A. Merk, Romae 1964⁹, 772). Di questo crescendo di costatazione fisica del καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (*Gv* 1, 14), di questo irrompere del divino nell'umano, l'apice è dato dal verbo ἐψηλάφησαν, il cui significato è: *palpare, tastare, toccare, carezzare*, cioè sperimentare materialmente nel senso più ottuso del termine. S. Giovanni, per sottolineare meglio la materialità del gesto, aggiunge: «le nostre mani hanno tastato». Una traduzione più addolcita dell'espressione non corrisponde al significato del testo greco (cf. «ψηλαφάω», in L. ROCCI, *Dizionario greco*, Roma 1943, 2055-2056).

¹⁵ P. EVDOKIMOV, *Teologia...* (cf. nt. 11), 50.

¹⁶ Vedi C. FLIPO, «Vers un nouveau "sentir" spirituel», *Christus* 36 (1989) 162-163.

¹⁷ Cf. C.A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Paris 1986, 165.

sua elaborazione specifica in Ireneo e nei nostri tempi in von Balthasar che l'ha riletta nella prospettiva escatologica.

Essa ha anche un risvolto per la teologia del matrimonio nella quale la corporeità, forse troppo a lungo considerata solo come origine di concupiscenza, richiede una rivalutazione come mezzo di manifestazione del divino¹⁸.

La teologia del corpo e l'uomo integrale

Tale concezione è radicata nella *visione dell'uomo integrale*¹⁹ nella quale è compresa la *teologia del corpo* ed è il filo conduttore della catechesi sviluppata da Giovanni Paolo II nella serie di incontri che il Pontefice ha tenuto sul sacramento del matrimonio. Essa mira a costruire un'antropologia teologica su cui basare una concezione solida del matrimonio²⁰. Essa si ritrova in linea con l'antropologia unitaria di S. Paolo, propria della tradizione vetero-testamentaria, come pure con il pensiero dei Padri e Dottori della Chiesa che concepiscono l'uomo non come colui che *ha il corpo*, ma co-

¹⁸ J. MARITAIN, «Testimonianze. Testi di Jacques Maritain», in J.-R. MARITAIN, *Matrimonio amore e amicizia*. Per una spiritualità della vita coniugale, ed. G. Galeazzi, Milano 1990, 99.

¹⁹ Cafarra spiega così questo concetto: «Ebbene, se la persona costituisce un'unità nell'essere (unità sostanziale di corpo e spirito), deve anche costituire un'unità al momento di agire, cioè, nel suo dinamismo spirituale e psicofisico. Questa unità nell'agire riceve il nome, in termini metafisici, di integrazione della persona» (C. CAFARRA, *Sessualità*. Alla luce dell'antropologia e della Bibbia, Cinisello Balsamo 1994, 12).

²⁰ Cf. A. MATTHEEUWS, «De la Bible à "Humanae vitae". Les catéchèses de Jean Paul II», *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989) 229. Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 11, AAS 74 (1982) 91-93.

me colui che è *corpo*, cioè un'unità psico-fisica in relazione con gli altri e con Dio²¹. Questa visione viene puntualizzata dal Pontefice nella *Veritatis splendor*, riprendendo la *Familiaris consortio*²²: «In realtà solo in riferimento alla persona umana nella sua *totalità unificata*, cioè *anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale*, si può leggere il significato specificamente umano del corpo»²³.

All'interno di tale quadro si è sviluppata una *teologia del corpo* che tanto è lontana da una visione di tipo manicheo²⁴, che considera il corpo come sorgente del male, come pure lo è da una concezione ottimistico-edonistica²⁵ che, non riconoscendo il germe del pec-

²¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Th.*, I, q. 75, a. 4.

²² Il Pontefice aveva già maturato questa visione quando come professore di morale aveva riflettuto sul significato delle relazioni umane, della sessualità e del corpo. Il frutto di tale riflessione è espresso in K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Genova 1992⁴.

²³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 50, AAS 85 (1993) 1173-1174. Cf. ID., *Familiaris consortio*, n. 11.

²⁴ Questo è stato indubbiamente il grande cruccio dei Padri Apostolici che hanno dovuto affrontare il problema della *gnosi*. S. Tommaso si rifarà a tale visione dei Padri per fondare la sua antropologia (cf. E. ZOFFOLI, «La dignità del corpo umano nella dottrina di S. Tommaso», in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, III. *Antropologia tomistica*, Città del Vaticano 1991, 88).

²⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Valori evangelici e doveri del cuore umano», 15 ottobre 1980, nn. 5-6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2 (1980) 880-882. G. Concetti scrive per illustrare l'impostazione teologica del Pontefice: «Giovanni Paolo II è stato il primo a introdurre nel linguaggio del magistero l'espressione *teologia del corpo*. [...] Applicato al corpo implica tutta una serie di valutazioni positive per il corpo stesso, non sempre sufficientemente sviluppate dalla teologia» (G. CONCETTI, «Le relazioni della coppia», in GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul matrimonio*. Con commenti originali di G. Concetti, P. G. Pesce, A. Riva, ed. G. Concetti, Roma 1980, 48). Il Pontefice all'inaugurazione dei re-

cato insito nell'uomo, individua nella sua autorealizzazione narcisistica il massimo della gratificazione²⁶. Quest'ultimo atteggiamento filosofico, o meglio modalità di vita, non è estraneo al mondo antico e nella nostra epoca è conosciuto sotto il termine *autorealizzazione*. Esasperando l'individualismo, così forte nella nostra epoca, esaltando l'idolo del Sé, vuol svuotare di significato l'esistenza basata sulla conversione alla croce che è molto lontana dalla vita qualificata come *autorealizzata*. In realtà, evacuato ogni valore autenticamente umano di abnegazione, sacrificio, dovere, pazienza e soprattutto di impegno e fedeltà, esso fa posto alla precarietà delle scelte, alla funzionalità dei rapporti, alla mancanza di un progetto di vita, all'*here and now* delle relazioni basate sulla logica del calcolo dove l'individuo assume a centro e unità di misura dello scambio interpersonale²⁷.

stauri alla Cappella Sistina, che egli chiama «*il santuario della teologia del corpo umano*», sottolinea che: «*Dio è la fonte della bellezza integrale del corpo*. [...] nell'ambito della luce che proviene da Dio, anche il corpo umano conserva il suo splendore e la sua dignità» (GIOVANNI PAOLO II, «La Cappella Sistina esprime la speranza di un mondo trasfigurato», 8 aprile 1994, n. 6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/1 [1994] 899-904).

²⁶ Cf. S. SPINSANTI, «Gli stati di vita: vecchie e nuove prospettive», in *Problemi e prospettive di Spiritualità*, ed. T. Goffi – B. Secondin, Brescia 1983, 333-342.

²⁷ S. Spinsanti fa un'analisi di questa corrente di pensiero che ha avuto una grossa divulgazione popolare, la *psicologia umanistica*. I più autorevoli rappresentanti di essa sono Fromm, Rogers, Maslow e May. La teoria della *autorealizzazione*, o *Selfism*, è frutto della società dei consumi, è la filosofia ideale del consumatore, dove tutto si basa sulla realizzazione del Sé (*Self*), sull'espansione delle sue illimitate capacità. Nei rapporti interpersonali la logica del calcolo si sostituisce a quella del dono; cf. S. SPINSANTI, «Gli stati...» (cf. nt. 26), 337-342.

L'uomo ed il male

Un discorso cristiano sull'uomo non può far suo questo tipo di filosofia e neppure può abbracciare una concezione che affermi che il male insito nel *cuore* dell'uomo sia di tipo ontologico e non storico²⁸. Non

²⁸ I termini *ontologico* e *storico* sono certamente inadeguati per significare che il peccato originale fu successivo allo stato primordiale di bontà (cioè di amicizia con Dio) in cui fu creato l'uomo. Intendiamo qui riferirci alla concezione del peccato *originale ed originante* di Adamo che non si situa all'interno di un mondo già decaduto, ma all'origine di esso, in un mondo che non coincide con il nostro; esso è «preternaturale reale, ma metastorico». Si parla qui di una storicità del peccato originale che è una «storicità anteriore alla nostra storia» (P. MASSET, «Réflexion philosophique sur le péché originel», *Nouvelle Revue Théologique* 110 [1988] 889). La scelta del male, la rottura originaria, non è affatto negata, ma essa non è creazione di Dio, quasi fosse una forma di Male co-esistente al Bene, ma una di-versione da esso. Col peccato dei Progenitori è entrata nella storia una di-storsione dalla bontà e bellezza originarie della creazione dell'uomo. Ci rifacciamo dunque ad una visione che si contrappone alla posizione filosofico-teologica manichea che accetta il coesistere dei due principi vitali Bene-Male e a tutte quelle filosofie che affondano le loro radici in questa concezione della realtà. Nelle filosofie moderne una simile concezione è legata ai cosiddetti *maestri del sospetto* (Nietzsche, Marx, Freud) che individuano la sorgente profonda del male nel *cuore* dell'uomo. Essa farebbe parte della struttura ontologica dell'uomo stesso. Di conseguenza tali maestri mettono l'uomo in stato di perenne allerta, di *sospetto* su se stessi. Il ciclo catechetico del Pontefice è volto a ripristinare il primato del cuore redento e combatte questa concezione antropologica dei maestri del sospetto che secondo il Ricoeur non sono solo dei maestri di scetticismo, ma tre grandi *distruttori* (cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 149-150, che il Pontefice riporta nella nota 3 del suo discorso del 29 ottobre 1980: cf. GIOVANNI PAOLO II, «La forza originaria della creazione diventi per l'uomo forza di redenzione», 29 ottobre 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2 [1980] 1011-1016).

può accettare infatti che tutte le sue pulsioni distruttive siano l'unico criterio di ermeneutica dell'uomo e siano il nucleo fondamentale ed assoluto dell'antropologia. Senza togliere nulla dell'importanza che esse hanno per comprendere l'uomo e le sue azioni²⁹, si afferma che il male non è legge ineluttabile della natura umana. L'uomo non vi è condannato irrimediabilmente, ma solo in quanto lo sceglie in una sua personale accettazione³⁰.

Tale concezione riconosce che la creazione dell'uomo, in quanto immagine di Dio, è intrinsecamente buona e che la sua tendenza al male si è inserita in un secondo momento nella storia universale e personale, come conseguenza della ribellione originale³¹. Non si nega con ciò che la frattura con Dio sia avvenuta proprio nella profondità della sua interiorità, introducendovi quel principio del disordine corporale e spirituale che ha scatenato ogni sorta di passione, delle quali l'uomo si è reso schiavo³².

²⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «La forza...» (cf. nt. 28), n. 2.

³⁰ Vedi A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, I. *Le mal*, Paris 1993, 110.

³¹ È questo il filo conduttore dell'opera di A. GESCHÉ, *Dieu...* (cf. nt. 30).

³² Per Ricoeur: «C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profondeur; la fragilité n'est pas seulement "l'origine" à partir de laquelle l'homme déchoit; elle est la "capacité" du mal. Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaire d'où le mal procède. Et pourtant le mal ne procède de cette faiblesse que parce qu'il se "pose"» (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité, I. *L'homme faillible*, Paris 1960, 162).

L'uomo è protagonista della Storia di Salvezza

Si rifiuta però un'antropologia che non riconosca l'uomo come soggetto della storia, che gli neghi la sua libertà di scelta tra il bene ed il male, la sua responsabilità morale degli atti che compie, la sua personale lotta contro ogni germe demoniaco, la sua individuale accettazione della croce per Amore, che unico libera, rinnova e salva³³. Si rifiuta insomma la concezione che egli sia e resti solo e soltanto schiavo di se stesso e delle sue pulsioni inconscie, come influenti correnti del pensiero moderno vorrebbero³⁴, senza che abbia la possibilità di diventarne il padrone, ma si vuol ripristinare il suo ruolo originario di *imago Dei*. Si rivendica per lui il posto di soggetto agente nella storia.

Un'antropologia cristiana non può che partire da un atto di fede nell'uomo che è veramente chiamato con energia ed efficacia a riscoprire nel suo cuore il significato della redenzione della sua libertà interiore che lo rende capace di diventare il protagonista cosciente di una lotta di liberazione nella storia di Dio, a fianco di Dio, per diventare come Dio.

³³ Cafarra nota: «Quando si negasse la dimensione spirituale, l'esistenza dello spirito dell'uomo, l'uomo è ridotto ad un fascio di forze fisiche-psichiche, l'io alla somma di forze impersonali», C. CAFARRA, «La teologia...» (cf. nt. 6), 162.

³⁴ Come E. Fromm nota, per Freud, largamente influenzato dal materialismo prevalente del diciannovesimo secolo, la felicità si identifica con la soddisfazione immediata di qualsiasi desiderio: «Si riteneva che il substrato di tutti i fenomeni mentali dovesse essere cercato nei fenomeni fisiologici [...]. Secondo Freud, la piena soddisfazione di tutti i desideri creerebbe felicità e salute mentale» (E. FROMM, *L'arte d'amare*, Milano 1971, 116-117). Si coglie facilmente come da una tale impostazione di pensiero, che avrà un peso enorme fino ai nostri giorni, si arrivi ad una visione meccanicistica e deterministica della persona e dei rapporti che intesse, inaccettabile per la concezione cristiana dell'uomo.

Questo processo implica la consapevolezza che non ogni moto dell'anima è esperienza del divino, né ogni gesto corporale rimanda al mondo soprannaturale. Anzi chi riflette sull'esperienza quotidiana scopre che esiste una lotta in lui e fuori di lui tra due realtà, il divino e il diabolico, la grazia e le passioni egoistiche, due attrazioni che lacerano all'interno il suo cuore, generando disgregazione di sentimenti, pensieri e amori³⁵. Tale confusione profonda è frutto dell'*anomia*, il disordine ontologico creato dalla coppia edenica quando, con un atto della sua sovrana libertà, ha voluto sostituire il suo criterio a quello di Dio, cacciandolo dal proprio centro personale e collettivo³⁶, volendo essere essa stessa a decidere, in totale indipendenza, ciò che è bene e ciò che è male³⁷.

Notiamo di nuovo che questo disordine ontologico è successivo all'ordine ontologico iniziale, essendo esso il frutto di una scelta dell'uomo; ma non per questo pos-

³⁵ Cf. C. FLIPO, «Vers un nouveau "sentir"...» (cf. nt. 16), 163.

³⁶ A. Gelin ravvede in questo peccato originale una forma di *hybris*, un'orgogliosa rivendicazione di una propria autonomia morale. L'uomo vuol prendersi personalmente il potere di decidere ciò che è bene e ciò che è male senza far riferimento alle norme divine (cf. A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, Paris 1968, 155).

³⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 102. Come spiega Ricoeur, prima del peccato stesso, c'è l'*Alleanza*, la *b'rit*, come dimensione di incontro e di dialogo tra l'uomo e Dio. È questo legame precedente che fa del peccato una lesione dell'*Alleanza*, cioè del rapporto dell'uomo con Dio (cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité, II. *La symbolique du mal*, Paris 1960, 54). Per questo il peccato, prima di avere una valenza etica, prendere una valenza religiosa; esso non è infatti la trasgressione di una regola astratta, di un valore, ma la lesione di un legame personale. L'approfondimento del senso del peccato è l'approfondimento del senso di questo legame primordiale che è Spirito e Parola (cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, II..., 56).

siamo ritenere che esso non abbia intaccato profondamente il suo intimo. Anzi, da ora in poi si è reso necessario un nuovo intervento divino per risanarlo. Solo una *catarsi ontologica*, che rimette al proprio posto ogni pedina del gioco al cui centro v'è Dio stesso, potrà superare questa confusione, liberare l'essere uomo-donna dal demoniaco, ristabilire l'equilibrio che tende verso Dio³⁸, ridare alla corporeità degli sposi la dignità di *luogo teofanico*, di strumento utilizzato dallo Spirito per realizzare la comunione nella donazione delle persone³⁹.

Attraverso la croce, la ricomposizione dell'unità uomo-donna

Il ripristino dell'unità originaria di corpo-spirito, del femminile e del maschile, della ricapitolazione uno-molteplice, dopo la rottura edenica è divenuto ormai impossibile da raggiungere con le proprie forze. L'elemento di *rottura*, di novità radicale, diventa espressione essenziale del mistero di fede che richiede la *conversione* alla trascendenza divina e alla sua pienezza⁴⁰.

³⁸ Cf. P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*. L'insegnamento patristico, liturgico e iconografico, Roma 1969, 36-37.

³⁹ Si tratta di ristabilire la funzione del corpo nello stato di innocenza originaria, nella quale esso era «fattore visibile della trascendenza [...] diventando al tempo stesso, mediante la mascolinità e la femminilità, una limpida componente della reciproca donazione nella comunione delle persone» (A. MERCATALI, «La pedagogia del corpo», in GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sull'amore*. Con i commenti originali di G. Concetti, G. Gamaleri, A. Mercatali, P.G. Pesce, L. Perugini, A. Sisti, ed. G. Concetti, Roma 1981, 50).

⁴⁰ Secondo quanto rileva Vandavelde in uno studio su Levinas, l'aspetto di *rottura* è più familiare al pensiero personalistico corrente, preoccupato com'è di esprimere l'eccellenza e l'originalità dell'ordine personale. Tale categoria, applicata al rapporto uomo-

Ma essa è possibile ora solo mediante l'incontro sanante con il Cristo, il *Grande Guaritore*⁴¹. Attraverso di Lui si compie nell'uomo dapprima la *catarsi* ontologica, cioè la restaurazione della forma iniziale dell'immagine di Dio e la trasfigurazione della natura, per poi completarsi in una *catarsi* ascetica, cioè una purificazione dell'essere da ogni germe demoniaco⁴². Tale coinvolgimento ed innalzamento della creatura verso la restaurazione dell'ordine divino passa necessariamente attraverso la purificazione della morte di tutto ciò che non vive secondo lo Spirito, arrivando alla trasformazione nell'*uomo nuovo* che esige da una parte l'intervento sanante di Dio, ma dall'altra presuppone l'atto religioso personale della fede, «partecipazione attiva ed incorporazione alla bellezza trasformante del Signore»⁴³. Interazione dunque tra Dio e l'uomo, in cui Dio fa veramente tutto, dà la grazia e la virtù, ma che richiede l'atto dell'accoglienza dell'uomo, atto assolutamente libero che situa l'agire dell'uomo dentro l'agire di Dio⁴⁴.

Partendo da questo centro sanato, tutte le relazioni vengono purificate e trasformate *nel Signore*, ricevendo esse stesse un contenuto nuovo, il contenuto della

Dio è anche più abbordabile per l'uomo della fine di questo secolo che si trova alla soglia di ciò che viene chiamato già la *post-modernità* (cf. G. VANDEVELDE, «L'«Autrement qu'être» ou la foi opérant par charité. Apport d'E. Levinas à une théologie de la grâce», *Nouvelle Revue Théologique* 115 [1993] 700-705).

⁴¹ Cf. J.C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*. Une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe, Suresnes 1993, 946 ed il capitolo «Le Christ médecin», 319-344, in cui vi è la sintesi delle opere dei Padri che hanno dato questo attributo al Cristo.

⁴² Cf. P. EVDOKIMOV, *Teologia...* (cf. nt. 11), 75.

⁴³ P. EVDOKIMOV, *Teologia...* (cf. nt. 11), 49.

⁴⁴ Cf. P. EVDOKIMOV, *La conoscenza...* (cf. nt. 38), 40-41.

fede delle persone rinate in essa⁴⁵. Nel matrimonio *in Cristo* la rivalutazione del corporeo passa attraverso questa trasformazione dei coniugi sotto il segno della croce di Cristo. Dalla constatazione realistica di un maschile e di un femminile che in seguito alla caduta originaria sono divenuti antinomici, cioè incompatibili nell'ordine naturale, essi si rivelano complementari solo nell'ordine della grazia. Il dato corporeo, materiale non viene affatto annullato né messo tra parentesi, ma seguendo il pensiero di S. Giovanni Damasceno è proprio venerando questa materia dalla quale proviene la salvezza che ogni gesto, ogni concretezza, ogni atto umano, nella prospettiva di tale *materialismo mistico*, diventano la carne e il sangue di un Volto⁴⁶.

Così, attraverso la conoscenza della croce e resurrezione, l'uomo non conosce soltanto la fine della storia, ma la ragione e la legge dell'uomo stesso⁴⁷. Egli, partecipando a questo processo di cristificazione, diventa il luogo teologico della manifestazione del divino, il *microcosmo e microtheos*, usando l'espressione cara a S. Gregorio di Nissa, cioè la sintesi vivente del mondo nella immagine di Dio, il *santo*⁴⁸.

⁴⁵ Vedi A. SCOLA, «Maria modello del cristiano e della donna», in *Profezia della donna*. Lettera apostolica «Mulieris dignitatem». Testo e commenti, Roma 1988, 152.

⁴⁶ Cf. O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, Milano 1978, 31.

⁴⁷ Cf. D. BARSOTTI, «Il recupero del matrimonio religioso come realtà di fede», in *La famiglia nella società secolarizzata*. Settimana di problemi familiari presso il Centro di cultura della Università Cattolica del Sacro Cuore. La Mendola 20-25 agosto 1973, Milano [s.a.], 133-134.

⁴⁸ Cf. O. CLÉMENT, *Il volto...* (cf. nt. 46), 79, 170; cf. anche M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II, Paris 1969, 397.

Si arriva così al culmine della storia della salvezza nella quale «l'ultima bellezza è quella del Volto di Dio nell'uomo, la icona del Risorto, e quelle dei volti degli uomini in Dio, le icone dei risorti»⁴⁹.

Ecco che in essi si ritrova l'immagine dell'Uomo impressa al principio della creazione, quella, come affermano i Padri, degli uomini autenticamente tali, immagine che con il peccato originale era come andata in frantumi e dispersa nel mondo creaturale. Senza i santi, che si fanno recipienti trasparenti di questo Volto umano-divino, non si avrebbero uomini, non ci sarebbe umanità⁵⁰. Infatti come ben descrive Evdokimov: «La diminuzione della fede e dell'amore, che sono tipiche di questi ultimi tempi, l'allentamento dei legami nelle comunità ecclesiali (la povertà spirituale delle parrocchie), sono legati all'impoverimento della *santità*»⁵¹.

L'eros trasformato nel Cristo

Ma è con il santo che tutta l'umanità ritrova la sua dirittura di marcia ed ogni realtà umana è trasformata, riconquistando la sua aspirazione fondamentale, il suo slancio dinamico verso l'Assoluto.

⁴⁹ O. CLÉMENT, *Il volto...* (cf. nt. 46), 77. Per Le Guillou i soli che manifestano la Chiesa sono coloro che riproducono fin sul loro volto il Volto del Resuscitato e la Chiesa altro non è che la comunità di coloro che si lasciano trasfigurare dallo Spirito, cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le visage...* (cf. nt. 48), 396-397.

⁵⁰ Per il Barsotti: «L'uomo perfetto non può essere, secondo le parole di s. Paolo, che Cristo medesimo. Non vi è dunque possibilità di realizzare una nostra perfetta umanità che in una nostra unione col Cristo, in una nostra identificazione con Lui», D. BARSOTTI, «Il recupero...» (cf. nt. 47), 130.

⁵¹ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, 226.

È qui che l'Eros divino, verso il quale è teso l'eros umano, ricrea l'immagine ontologica dell'uomo che pone al suo centro la vita dello Spirito⁵². È nel Cristo, che per San Massimo il Confessore è l'eros crocifisso, che l'eros umano trova una forma nuova: «Egli viene a rigenerare l'amore non solo all'interno, quindi nella totalità dell'umanità, ma anche dall'alto, a segno di una redenzione frutto della libera grazia trinitaria»⁵³. È dalla Trinità che esso trae la sua origine come lo sprigionarsi potente dell'amore divino⁵⁴. Le potenzialità dell'eros umano che sono aperte al bello, cioè all'orizzonte divino e al suo amore, spingono le persone all'unicità del rapporto personale nella trascendenza verso l'*agape*⁵⁵.

In tale eros trasformato i coniugi santi ricompongono il rapporto reciproco in Dio, loro centro, reintegrandosi nel suo piano originario su di loro e sulla creazione intera⁵⁶. Essi, nella unione di uomo e di donna, diventano segno, sacramento dell'amore di Cristo per l'umanità⁵⁷, manifestando delle relazioni personali trasformate.

La «castità» indica allora la integrazione di tutto l'eros cosmico in un autentico incontro personale, esso stesso mediatore dell'Eros divino. [...] Nell'eros nuziale [...] comincia la

⁵² Cf. P. EVDOKIMOV, *La conoscenza...* (cf. nt. 38), 39.

⁵³ C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov, Roma 1991, 61.

⁵⁴ Cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza...* (cf. nt. 53), 61-62.

⁵⁵ Cf. G. PIANA, «Sessualità e amore», in *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, ed. T. Goffi, Brescia 1988, 112-113.

⁵⁶ Giovanni Paolo II così si esprime in proposito: «Il Signore vuole che noi utilizziamo la nostra sessualità secondo il suo progetto» (GIOVANNI PAOLO II, «La consegna ai giovani: farsi protagonisti di una rivoluzione spirituale della purezza del corpo e del cuore», 6 febbraio 1993, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI/1 [1993] 312-318).

⁵⁷ Cf. D. BARSOTTI, «Il recupero...» (cf. nt. 47), 137.

trasfigurazione dell'uomo. L'ascesi nuziale consiste in questa integrazione paziente dell'eros alla reciprocità, al dialogo, alla tenerezza. [...] Il messaggio dello Spirito e della Chiesa potrebbe essere l'integrazione dell'eros nell'incontro, la maturazione dell'incontro tramite la durata, perché l'istante non sia violazione ma frutto di autentica eternità⁵⁸.

L'Incarnazione dunque, nella sua fase discendente, entra nel più profondo dell'essere degli uomini e in tutte le loro manifestazioni umane, come pure in quella del coniugio, calandosi completamente in una realtà prettamente naturale; ma nella sua fase ascendente la trasforma radicalmente in realtà soprannaturale. L'uomo e la donna a contatto con Dio ne vengono coinvolti totalmente in tutte le manifestazioni della loro esistenza terrena e nello stesso tempo vengono trasformati in un nuovo essere, l'essere *nel Signore*, per realizzare la reintegrazione della cellula umana in Cristo che è, al fondo, il cuore del mistero del matrimonio⁵⁹.

Lo Scheeben accentua questa concezione della divinizzazione della natura umana attraverso l'Incarnazione che, permeata dallo Spirito attraverso Gesù Cristo, viene innalzata fino al piano soprannaturale. La carne assunta dall'Uomo-Dio nell'Incarnazione «poté divenire il veicolo dello Spirito Santo; e la terra, alla quale l'uomo deve la sua origine corporea e il suo alimento materiale, poté divenire anche sua madre spirituale ed essergli convertita in cibo soprannaturale»⁶⁰.

Proprio la carne dunque diventa il sacramento del divino, il luogo ove si manifesta la presenza di Dio. In questa visione si trova la chiave di comprensione della Chiesa, in quanto organismo sacramentale e dei sacra-

⁵⁸ O. CLÉMENT, *Il volto...* (cf. nt. 46), 81-82.

⁵⁹ Cf. P. EVDOKIMOV, *La donna...* (cf. nt. 51), 149.

⁶⁰ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, Brescia 1966, 556.

menti, parti integranti di tale organismo che è portatore di salvezza per l'uomo. Proprio in essa è resa presente in mezzo agli uomini la sacramentalità, come reale connessione del soprannaturale col corporeo ed è di per sé un grande mistero. Una sacramentalità «lontana dal sopprimere ciò che è mistero o dal pregiudicare il valore soprannaturale»⁶¹.

Tale connubio tra il divino e l'umano, lo spirituale ed il corporeo, ha la sua perfetta realizzazione nella persona del Cristo, sacramento di Dio per l'uomo. Egli rivelando il vero volto di Dio inaugura la nuova economia nella quale tutto diviene, alla sua luce, un grande sacramento di Dio. Egli stesso è «il sacramento primordiale, perché quest'uomo, Figlio di Dio, è voluto dal Padre come l'unica via d'accesso alla realtà della salvezza»⁶². Per mezzo dei suoi gesti, carichi della sua intenzione salvifica, è Dio stesso che comunica la salvezza all'uomo, nella efficacia della sua potenza divina. Essi sono gesti che producono ciò che significano, sono sacramenti⁶³.

Attraverso il sacramento del matrimonio, infatti, l'uomo e la donna sono uniti alla stessa maniera di come il Cristo lo è con la sua Chiesa in un vincolo unico ed indissolubile.

Il Codice nei confronti dell'unità e dell'indissolubilità del matrimonio

Dalle osservazioni fatte a partire dal c. 1056 del nuovo Codice e dagli altri canoni citati inizialmente, si conclude che i matrimoni sacramentali sono indissolubili.

⁶¹ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri...* (cf. nt. 60), 556.

⁶² E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962², 30-31.

⁶³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo...* (cf. nt. 62), 31.

Come il Codice afferma, per il matrimonio cristiano l'indissolubilità sorge dal sacramento (c. 1134), cioè dal consenso irrevocabile che, una volta emesso, non è più in potere dei coniugi, ma è in mano stessa di Dio.

Il Codice però pone una ulteriore discriminante all'interno dei matrimoni tra due battezzati, ossia tra il matrimonio solo rato ed il matrimonio rato e consumato. Entrambi sono legittimi, ma il secondo possiede qualcosa che il primo ancora non ha raggiunto: l'indissolubilità assoluta che nessuna potestà umana può sciogliere. Ciò è di fondamentale importanza dal punto di vista pratico per la vita del cristiano, in quanto il matrimonio solo rato, se non può essere sciolto per mutuo consenso, può però essere sciolto dal Romano Pontefice per una *giusta causa*. È questa la differenza di fondo che, al di là delle chiarezze teologiche, la canonistica ha conservato nei secoli come dottrina della Chiesa. Il Codice del 1917 presenta la medesima formulazione con la differenza che il Codice piano-benedettino, in base ad una lunga tradizione ecclesiale, prevedeva lo scioglimento del vincolo matrimoniale non seguito da consumazione, dopo i voti solenni se uno dei due coniugi fosse entrato in religione⁶⁴. A parte dunque questa differenza che è data dall'evolversi dei tempi, sostanzialmente la dottrina è la stessa.

Nel canone 1061 §1 il nuovo Codice spiega la differenza tra il matrimonio *ratum tantum* e il matrimonio *ratum et consummatum*. Il matrimonio rato e consumato si ha:

⁶⁴ Il c. 1119 prevede lo scioglimento del vincolo *ipso iure* per mezzo della professione religiosa perpetua. Questa disposizione concretamente riguardava i matrimoni rati e non consumati che per tradizione secolare venivano sciolti con l'entrata in religione.

Si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium et quo coniuges fiunt una caro.

Il canone si rifà qui al c. 1015 §1 del Codice del '17 e alla *Gaudium et spes*, n. 49.

Il c. 1015 §1 del Codice del '17 infatti recita:

Matrimonium baptizatorum validum dicitur *ratum*, si nondum consummatione completum est; *ratum et consummatum* si inter coniuges locum habuerit coniugalis actus, ad quem natura sua ordinatur contractus matrimonialis et quo coniuges fiunt una caro.

Se la formulazione del nuovo Codice non si distanzia dal vecchio, la differenza è data dall'«*humano modo*» con cui deve avvenire la consumazione. La Commissione per la revisione del Codice ha voluto rifarsi qui alla *Gaudium et spes*⁶⁵ la quale al n. 49 sottolinea che si tratta di un:

Amor eminenter humanus [...] cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ideoque corporis animumque expressiones peculiari dignitate easque tamquam elementa ac signa specialis coniugalis amicitiam nobilitari valet» (GS 49).

L'elemento della volontà e della corporeità si integrano nel senso più pieno. Nel sacramento l'amore umano viene sanato, perfezionato, elevato da quello divino.

Actus proinde, quibus coniuges intime et caste inter se uniuntur, honesti et digni sunt, et modo vere humano exerciti, donationem mutuam significant et fovant (GS 49).

⁶⁵ Cf. *Communicationes* 5 (1973) 79; 9 (1977) 129; 15 (1983) 224.

È una donazione reciproca che porta con sé le note della fedeltà nella prospera e cattiva sorte. Il *vere humano* che viene ripreso dal Codice sottolinea la dignità e la castità dell'unione coniugale, come già *Casti connubii* aveva fatto e comprende la totalità delle persone che non possono separare l'azione fisica dalla volontà che la dirige nell'amore di mutuo dono. Nella preparazione del canone l'inserimento dell'*humano modo* è stato infatti visto come assolutamente necessario «*ex ipsa natura matrimonii*»⁶⁶ che esige un'unione d'amore libera, ossia «voluta da entrambi i coniugi»⁶⁷.

Il progresso a questo punto è evidente⁶⁸. La *Gaudium et spes*, come il Codice, rivaluta l'aspetto positivo del corporeo e rompe con una mentalità pessimistica sul sessuale di cui la Chiesa era stata accusata. Questa posizione è anche una chiave per capire quanta dignità v'è nel sacramento nella sua complessità. Tale integrazione psico-fisica, mossa dalla ragione, sembra inoltre essere sempre più presente nel Magistero dei Pontefici dell'era moderna e fa un passo avanti per la comprensione del problema dell'integrazione della consumazione con il sacramento.

Rispetto al Codice del '17 che nel §2 del c. 1081 parlava di mutuo scambio dello *ius in corpus* in termini di contratto, notiamo in questi canoni un approfondimento teologico.

⁶⁶ *Communicationes* 15 (1983) 224.

⁶⁷ Cf. *Communicationes* 9 (1977) 129.

⁶⁸ «“Humano modo”, allora più profondamente, significa “nel modo degno della persona che dona se stessa e che accoglie questo dono”. [...] In questo sta precisamente la dignità dell'atto sessuale coniugale: la sua connessione con l'amore coniugale. L'aver percepito questa connessione è un guadagno definitivamente acquisito dalla Chiesa nel suo cammino di comprensione sempre più profonda di quella verità che, fin dall'inizio, è stata interamente donata», C. CAFARRA, «La teologia...» (cf. nt.6), 157.

Il c. 1081 §2 del Codice del 1917 ha identificato l'oggetto del consenso con lo *ius in corpus* che è attribuito tanto all'uomo quanto alla donna, riconoscendo ad entrambi gli stessi diritti e doveri rispetto allo stato matrimoniale. In tal maniera ha fatto propria l'intuizione di S. Paolo che in *1Cor* 7,4 concretizza il contenuto teologico del *sacramentum* di *Ef* 5,21-33 in termini che possiamo definire giuridici: «La moglie non ha la potestà sul proprio corpo, ma il marito; allo stesso modo anche il marito non ha la potestà sul proprio corpo, ma la moglie». Lo stesso S. Agostino aveva compreso la portata giuridica del passo paolino, commentandolo nel *De bono conjugali* a proposito del *bonum fidei*: «L'Apostolo attribui a questa fedeltà tanto diritto, che la chiamò potestà»⁶⁹.

Tale reciproca potestà, dalla quale promana il vincolo giuridico dei coniugi per concludere un matrimonio indissolubile e unico, è stata di fatto la novità del messaggio cristiano nei riguardi del matrimonio rispetto a tutte le culture con le quali esso si è confrontato; novità che riconosceva pari obblighi giuridici ai coniugi nell'*ordo charitatis*⁷⁰ dello stato matrimoniale. Collegando questa sottolineatura del Codice del 1917 con la concezione del nuovo Codice che ha fatto sua l'antropologia della *Gaudium et spes*, il rapporto coniu-

⁶⁹ AGOSTINO, *De bono conjugali*, I, 3: «Cui fidei tantum juris tribuit Apostolus, ut eam potestatem appellaret»; vedi anche ID., *De conjugii adulterinis*, I, 2. Che questa potestà abbia colpito S. Agostino si può capire tenendo conto di quale portata rivoluzionaria, come dice il Crouzel, erano queste parole che riconoscevano la pari dignità ed uguaglianza dei coniugi (cf. H. CROUZEL, «Pour former une seule chair». L'interprétation patristique de *Gn* 2,24, la «loi du mariage», in *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'église ancienne*. Etudes diverses, Torino 1982, 225).

⁷⁰ Cf. AGOSTINO, *De bono conjugali*, I, 4.

gale assume una configurazione più completa. Esso non è solo limitato al piano fisico e neppure a quello spirituale, rischiando così di peccare di unilateralità o di astrattezza, ma si concretizza in tutte le espressioni coniugali sia fisiche che psichiche guidate dallo Spirito. Tale realtà coniugale prende forma giuridica nel vincolo indivisibile ed indissolubile che si svolge per tutto l'arco di tempo che comprende l'esistenza dei coniugi⁷¹.

Tener ben presente questa sottolineatura del Codice del '17 e anche lo stesso c. 1134 dell'attuale Codice contribuisce ad avere un quadro giuridico completo del matrimonio che, come abbiamo osservato, si radica su una antropologia plurisecolare della Chiesa.

Possiamo dunque dire che il principio di unità corpo-spirito contribuisce a spiegare il legame che nasce dal vincolo valido tra due battezzati e che si traduce in uno stato di vita permanente, come il c. 1134 dichiara:

Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum.

In questa maniera viene fondato sul diritto divino lo stato permanente, il *matrimonium in facto esse*, per sua natura indivisibile ed indissolubile.

MARIA CRISTINA FORCONI

⁷¹ Cf. U. NAVARRETE, «De vinculo matrimonii in theologia et iure canonico», in *Vinculum matrimoniale*, Roma 1973, 101 [ovvero: Id., *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Roma 1980³ (rist. anast.), 413].