

ATTI DI BENEDETTO XVI

*Lettera Apostolica motu proprio data "Intima Ecclesiae natura" sul servizio della carità, 11 novembre 2012, «AAS» 104 (2012) 996-1004.**

PROEMIO

« L'INTIMA natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro » (Lett. enc. *Deus caritas est*, 25).

Anche il servizio della carità è una dimensione costitutiva della missione della Chiesa ed è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza (cfr. *ibidem*); tutti i fedeli hanno il diritto ed il dovere di impegnarsi personalmente per vivere il comandamento nuovo che Cristo ci ha lasciato (cfr. Gv 15,12), offrendo all'uomo contemporaneo non solo aiuto materiale, ma anche ristoro e cura dell'anima (cfr. Lett. enc. *Deus caritas est*, 28). All'esercizio della diakonia della carità la Chiesa è chiamata anche a livello comunitario, dalle piccole comunità locali alle Chiese particolari, fino alla Chiesa universale; per questo c'è bisogno anche di un'«organizzazione quale presupposto per un servizio comunitario ordinato» (cfr. *ibid.*, 20), organizzazione articolata pure mediante espressioni istituzionali.

A proposito di questa diakonia della carità, nella Lettera enciclica *Deus caritas est* segnalavo che «alla struttura episcopale della Chiesa [...] corrisponde il fatto che, nelle Chiese particolari, i Vescovi quali successori degli Apostoli portino la prima responsabilità della realizzazione» del servizio della carità (n. 32), e notavo che «il Codice di Diritto Canonico, nei canoni riguardanti il ministero episcopale, non tratta espressamente della carità come di uno specifico ambito dell'attività episcopale» (*ibidem*). Anche se «il Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi ha approfondito più concretamente il dovere della carità come compito intrinseco della Chiesa intera e del Vescovo nella sua Diocesi» (*ibidem*), rimaneva comunque il bisogno di colmare la suddetta lacuna normativa in modo da esprimere adeguatamente, nell'ordinamento canonico, l'essenzialità del servizio della Carità nella Chiesa ed il suo rap-

* Vedi alla fine del documento il commento di J. MIÑAMBRES, *Connotati giuridici del servizio della carità organizzato*.

porto costitutivo con il ministero episcopale, tratteggiando i profili giuridici che tale servizio comporta nella Chiesa, soprattutto se esercitato in maniera organizzata e col sostegno esplicito dei Pastori.

In tale prospettiva, perciò, col presente Motu Proprio intendo fornire un quadro normativo organico che serva meglio ad ordinare, nei loro tratti generali, le diverse forme ecclesiali organizzate del servizio della carità, che è strettamente collegata alla natura diaconale della Chiesa e del ministero episcopale.

È importante, comunque, tenere presente che «l'azione pratica resta insufficiente se in essa non si rende percepibile l'amore per l'uomo, un amore che si nutre dell'incontro con Cristo» (*ibid.*, 34). Pertanto, nell'attività caritativa, le tante organizzazioni cattoliche non devono limitarsi ad una mera raccolta o distribuzione di fondi, ma devono sempre avere una speciale attenzione per la persona che è nel bisogno e svolgere, altresì, una preziosa funzione pedagogica nella comunità cristiana, favorendo l'educazione alla condivisione, al rispetto e all'amore secondo la logica del Vangelo di Cristo. L'attività caritativa della Chiesa, infatti, a tutti i livelli, deve evitare il rischio di dissolversi nella comune organizzazione assistenziale, divenendone una semplice variante (cfr. *ibid.*, 31).

Le iniziative organizzate che, nel settore della carità, vengono promosse dai fedeli nei vari luoghi sono molto differenti tra di loro e richiedono un'appropriata gestione. In modo particolare, si è sviluppata a livello parrocchiale, diocesano, nazionale ed internazionale l'attività della «Caritas», istituzione promossa dalla Gerarchia ecclesiastica, che si è giustamente guadagnata l'apprezzamento e la fiducia dei fedeli e di tante altre persone in tutto il mondo per la generosa e coerente testimonianza di fede, come pure per la concretezza nel venire incontro alle richieste dei bisognosi. Accanto a quest'ampia iniziativa, sostenuta ufficialmente dall'autorità della Chiesa, nei vari luoghi sono sorte molteplici altre iniziative, scaturite dal libero impegno di fedeli che, in forme differenti, vogliono contribuire col proprio sforzo a testimoniare concretamente la carità verso i bisognosi. Le une e le altre sono iniziative diverse per origine e per regime giuridico, pur esprimendo egualmente sensibilità e desiderio di rispondere ad un medesimo richiamo.

La Chiesa in quanto istituzione non può dirsi estranea alle iniziative promosse in modo organizzato, libera espressione della sollecitudine dei battezzati per le persone ed i popoli bisognosi. Perciò i Pastori le accolgano sempre come manifestazione della partecipazione di tutti alla missione della Chiesa, rispettando le caratteristiche e l'autonomia di governo che, secondo la loro natura, competono a ciascuna di esse quali manifestazione della libertà dei battezzati.

Accanto ad esse, l'autorità ecclesiastica ha promosso, di propria iniziativa, opere specifiche, attraverso le quali provvede istituzionalmente ad

incanalare le elargizioni dei fedeli, secondo forme giuridiche e operative adeguate che consentano di arrivare più efficacemente a risolvere i concreti bisogni.

Tuttavia, nella misura in cui dette attività siano promosse dalla Gerarchia stessa, oppure siano esplicitamente sostenute dall'autorità dei Pastori, occorre garantire che la loro gestione sia realizzata in accordo con le esigenze dell'insegnamento della Chiesa e con le intenzioni dei fedeli, e che rispettino anche le legittime norme date dall'autorità civile. Davanti a queste esigenze, si rendeva necessario determinare nel diritto della Chiesa alcune norme essenziali, ispirate ai criteri generali della disciplina canonica, che rendessero esplicite in questo settore di attività le responsabilità giuridiche assunte in materia dai vari soggetti implicati, delineando, in modo particolare, la posizione di autorità e di coordinamento al riguardo che spetta al Vescovo diocesano. Dette norme dovevano avere, tuttavia, sufficiente ampiezza per comprendere l'apprezzabile varietà di istituzioni di ispirazione cattolica, che come tali operano in questo settore, sia quelle nate su impulso dalla stessa Gerarchia, sia quelle sorte dall'iniziativa diretta dei fedeli, ma accolte ed incoraggiate dai Pastori del luogo. Pur essendo necessario stabilire norme a questo riguardo, occorre però tener conto di quanto richiesto dalla giustizia e dalla responsabilità che i Pastori assumono di fronte ai fedeli, nel rispetto della legittima autonomia di ogni ente.

PARTE DISPOSITIVA

Di conseguenza, su proposta del Cardinale Presidente del Pontificio Consiglio «Cor Unum», sentito il parere del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, stabilisco e decreto quanto segue:

Art. 1

§ 1. I fedeli hanno il diritto di associarsi e d'istituire organismi che mettano in atto specifici servizi di carità, soprattutto in favore dei poveri e dei sofferenti. Nella misura in cui risultino collegati al servizio di carità dei Pastori della Chiesa e/o intendano avvalersi per tale motivo del contributo dei fedeli, devono sottoporre i propri Statuti all'approvazione della competente autorità ecclesiastica ed osservare le norme che seguono.

§ 2. Negli stessi termini, è anche diritto dei fedeli costituire fondazioni per finanziare concrete iniziative caritative, secondo le norme dei cann. 1303 CIC e 1047 CCEO. Se questo tipo di fondazioni rispondesse alle caratteristiche indicate nel § 1 andranno anche osservate, *congrua congruis referendo*, le disposizioni della presente legge.

§ 3. Oltre ad osservare la legislazione canonica, le iniziative collettive di carità a cui fa riferimento il presente Motu Proprio sono tenute a seguire nella

propria attività i principi cattolici e non possono accettare impegni che in qualche misura possano condizionare l'osservanza dei suddetti principi.

§ 4. Gli organismi e le fondazioni promossi con fini di carità dagli Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica sono tenuti all'osservanza delle presenti norme ed in essi deve anche seguirsi quanto stabilito dai cann. 312 § 2 CIC e 575 § 2 CCEO.

Art. 2

§ 1. Negli Statuti di ciascun organismo caritativo a cui fa riferimento l'articolo precedente, oltre alle cariche istituzionali ed alle strutture di governo secondo il can. 95 § 1 CIC, saranno espressi anche i principi ispiratori e le finalità dell'iniziativa, le modalità di gestione dei fondi, il profilo dei propri operatori, nonché i rapporti e le informazioni da presentare all'autorità ecclesiastica competente.

§ 2. Un organismo caritativo può usare la denominazione di "cattolico" solo con il consenso scritto dell'autorità competente, come indicato dal can. 300 CIC.

§ 3. Gli organismi promossi dai fedeli ai fini della carità possono avere un Assistente ecclesiastico nominato a norma degli Statuti, secondo i cann. 324 § 2 e 317 CIC.

§ 4. Allo stesso tempo, l'autorità ecclesiastica tenga presente il dovere di regolare l'esercizio dei diritti dei fedeli secondo i cann. 223 § 2 CIC e 26 § 3 CCEO, onde venga evitato il moltiplicarsi delle iniziative di servizio di carità a detrimento dell'operatività e dell'efficacia rispetto ai fini che si propongono.

Art. 3

§ 1. Agli effetti degli articoli precedenti, s'intende per autorità competente, nei rispettivi livelli, quella indicata dai cann. 312 CIC e 575 CCEO.

§ 2. Trattandosi di organismi non approvati a livello nazionale, anche se operanti in varie diocesi, per autorità competente si intende il Vescovo diocesano del luogo dove l'ente abbia la sua sede principale. In ogni caso, l'organizzazione ha il dovere di informare i Vescovi delle altre diocesi ove operasse, e di rispettare le loro indicazioni riguardanti le attività delle varie entità caritative presenti in diocesi.

Art. 4

§ 1. Il Vescovo diocesano (cfr. can. 134 § 3 CIC e can. 987 CCEO) esercita la propria sollecitudine pastorale per il servizio della carità nella Chiesa particolare a lui affidata in qualità di Pastore, guida e primo responsabile di tale servizio.

§ 2. Il Vescovo diocesano favorisce e sostiene iniziative ed opere di servizio al prossimo nella propria Chiesa particolare, e suscita nei fedeli il fervore della carità operosa come espressione di vita cristiana e di partecipazione alla missione della Chiesa, come segnalato dai cann. 215 e 222 CIC e 25 e 18 CCEO.

§ 3. Spetta al rispettivo Vescovo diocesano vigilare affinché nell'attività e nella gestione di questi organismi siano sempre osservate le norme del diritto universale e particolare della Chiesa, nonché le volontà dei fedeli che avessero fatto donazioni o lasciti per queste specifiche finalità (cfr. cann. 1300 CIC e 1044 CCEO).

Art. 5

Il Vescovo diocesano assicuri alla Chiesa il diritto di esercitare il servizio della carità, e curi che i fedeli e le istituzioni sottoposte alla sua vigilanza osservino la legittima legislazione civile in materia.

Art. 6

È compito del Vescovo diocesano, come indicato dai cann. 394 § 1 CIC e 203 § 1 CCEO, coordinare nella propria circoscrizione le diverse opere di servizio di carità, sia quelle promosse dalla Gerarchia stessa, sia quelle rispondenti all'iniziativa dei fedeli, fatta salva l'autonomia che loro competesse secondo gli Statuti di ciascuna. In particolare, curi che le loro attività mantengano vivo lo spirito evangelico.

Art. 7

§ 1. Le entità di cui all'art. 1 § 1 sono tenute a selezionare i propri operatori tra persone che condividano, o almeno rispettino, l'identità cattolica di queste opere.

§ 2. Per garantire la testimonianza evangelica nel servizio della carità, il Vescovo diocesano curi che quanti operano nella pastorale caritativa della Chiesa, accanto alla dovuta competenza professionale, diano esempio di vita cristiana e testimonino una formazione del cuore che documenti una fede all'opera nella carità. A tale scopo provveda alla loro formazione anche in ambito teologico e pastorale, con specifici curricula concertati con i dirigenti dei vari organismi e con adeguate offerte di vita spirituale.

Art. 8

Ove fosse necessario per numero e varietà di iniziative, il Vescovo diocesano stabilisca nella Chiesa a lui affidata un ufficio che a nome suo orienti e coordini il servizio della carità.

Art. 9

§ 1. Il Vescovo favorisca la creazione, in ogni parrocchia della sua circoscrizione, d'un servizio di «Caritas» parrocchiale o analogo, che promuova anche un'azione pedagogica nell'ambito dell'intera comunità per educare allo spirito di condivisione e di autentica carità. Qualora risultasse opportuno, tale servizio sarà costituito in comune per varie parrocchie dello stesso territorio.

§ 2. Al Vescovo ed al parroco rispettivo spetta assicurare che, nell'ambito della parrocchia, insieme alla «Caritas» possano coesistere e svilupparsi altre iniziative di carità, sotto il coordinamento generale del parroco, tenendo conto tuttavia di quanto indicato nell'art. 2 § 4.

§ 3. È dovere del Vescovo diocesano e dei rispettivi parroci evitare che in questa materia i fedeli possano essere indotti in errore o in malintesi, sicché dovranno impedire che attraverso le strutture parrocchiali o diocesane vengano pubblicizzate iniziative che, pur presentandosi con finalità di carità, proponessero scelte o metodi contrari all'insegnamento della Chiesa.

Art. 10

§ 1. Al Vescovo spetta la vigilanza sui beni ecclesiastici degli organismi caritativi soggetti alla sua autorità.

§ 2. È dovere del Vescovo diocesano assicurarsi che i proventi delle collette svolte ai sensi dei cann. 1265 e 1266 CIC, e cann. 1014 e 1015 CCEO, vengano destinati alle finalità per cui siano stati raccolti (cann. 1267 CIC, 1016 CCEO).

§ 3. In particolare, il Vescovo diocesano deve evitare che gli organismi di carità che gli sono soggetti siano finanziati da enti o istituzioni che perseguono fini in contrasto con la dottrina della Chiesa. Parimenti, per non dare scandalo ai fedeli, il Vescovo diocesano deve evitare che organismi caritativi accettino contributi per iniziative che, nella finalità o nei mezzi per raggiungerle, non corrispondano alla dottrina della Chiesa.

§ 4. In modo particolare, il Vescovo curi che la gestione delle iniziative da lui dipendenti sia testimonianza di sobrietà cristiana. A tale scopo vigilerà affinché stipendi e spese di gestione, pur rispondendo alle esigenze della giustizia ed ai necessari profili professionali, siano debitamente proporzionate ad analoghe spese della propria Curia diocesana.

§ 5. Per consentire che l'autorità ecclesiastica di cui all'art. 3 § 1 possa esercitare il suo dovere di vigilanza, le entità menzionate nell'art. 1 § 1 sono tenute a presentare all'Ordinario competente il rendiconto annuale, nel modo indicato dallo stesso Ordinario.

Art. 11

Il Vescovo diocesano è tenuto, se necessario, a rendere pubblico ai propri fedeli il fatto che l'attività d'un determinato organismo di carità non risponda più alle esigenze dell'insegnamento della Chiesa, proibendo allora l'uso del nome "cattolico" ed adottando i provvedimenti pertinenti ove si profilassero responsabilità personali.

Art. 12

§ 1. Il Vescovo diocesano favorisca l'azione nazionale ed internazionale degli organismi di servizio della carità sottoposti alla sua cura, in particolare la cooperazione con le circoscrizioni ecclesiastiche più povere analogamente a quanto stabilito dai cann. 1274 § 3 CIC e 1021 § 3 CCEO.

§ 2. La sollecitudine pastorale per le opere di carità, a seconda delle circostanze di tempo e di luogo, può essere esplicitata congiuntamente da vari Vescovi vicini nei riguardi di più Chiese insieme, a norma del diritto. Se si trattasse di ambito internazionale, sia consultato preventivamente il competente Dicastero della Santa Sede. È opportuno, inoltre, che, per iniziative di carità a livello nazionale, sia consultato da parte del Vescovo l'ufficio relativo della Conferenza Episcopale.

Art. 13

Resta sempre integro il diritto dell'autorità ecclesiastica del luogo di dare il suo assenso alle iniziative di organismi cattolici da svolgere nell'ambito della sua competenza, nel rispetto della normativa canonica e dell'identità propria dei singoli organismi, ed è suo dovere di Pastore vigilare perché le attività realizzate nella propria diocesi si svolgano conformemente alla disciplina ecclesiastica, proibendole o adottando eventualmente i provvedimenti necessari se non la rispettassero.

Art. 14

Dove sia opportuno, il Vescovo promuova le iniziative di servizio della carità in collaborazione con altre Chiese o Comunità ecclesiali, fatte salve le peculiarità proprie di ciascuno.

Art. 15

§ 1. Il Pontificio Consiglio «Cor Unum» ha il compito di promuovere l'applicazione di questa normativa e di vigilare affinché sia applicata a tutti i livelli, ferma restando la competenza del Pontificio Consiglio per i Laici sulle associazioni di fedeli, prevista dall'art 133 della Cost. ap. *Pastor Bonus*, e quella

propria della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato e fatte salve le competenze generali degli altri Dicasteri e Organismi della Curia Romana. In particolare il Pontificio Consiglio «Cor Unum» curi che il servizio della carità delle istituzioni cattoliche in ambito internazionale si svolga sempre in comunione con le rispettive Chiese particolari.

§ 2. Al Pontificio Consiglio «Cor Unum» compete parimenti l'erezione canonica di organismi di servizio di carità a livello internazionale, assumendo successivamente i compiti disciplinari e di promozione che corrispondano in diritto.

Tutto ciò che ho deliberato con questa Lettera apostolica in forma di Motu Proprio, ordino che sia osservato in tutte le sue parti, nonostante qualsiasi cosa contraria, anche se degna di particolare menzione, e stabilisco che venga promulgato mediante la pubblicazione sul quotidiano «L'Osservatore Romano», ed entri in vigore il giorno 10 dicembre 2012.

Dato a Roma, presso San Pietro, l'11 novembre 2012, ottavo Anno del Pontificato.

BENEDICTUS PP XVI

CONNOTATI GIURIDICI DEL SERVIZIO DELLA CARITÀ ORGANIZZATO

LA prima enciclica di Benedetto XVI (*Deus caritas est*, 25 dicembre 2005) sollevava la questione della mancanza di una normativa specifica sul servizio della carità episcopale nel Codice di Diritto canonico: «Il *Codice di Diritto Canonico*, nei canoni riguardanti il ministero episcopale, non tratta espressamente della carità come di uno specifico ambito dell'attività episcopale, ma parla solo in modo generale del compito del Vescovo, che è quello di coordinare le diverse opere di apostolato nel rispetto della loro propria indole (cfr. can. 394; *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, can. 203)» (n. 32). La sottolineatura dell'enciclica indicava in questo modo la presenza nella legge universale di quel fenomeno giuridico che viene di solito denominato tecnicamente *lacuna legis* (il motu proprio la chiama «lacuna normativa» nel Proemio),¹ e che è contemplato dal legislatore canonico nel can. 19 CIC.

Il Papa stesso aggiungeva che il servizio della carità era stato preso in considerazione dall'ultimo *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi* «*Apostolorum successores*», pubblicato nel 2004 dalla Congregazione per i Vescovi: «Recentemente, tuttavia, il *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi* ha ap-

¹ Sull'argomento, vedi il recente E. BAURA, *Parte generale del Diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, Roma 2013, p. 201-210.

profondito più concretamente il dovere della carità come compito intrinseco della Chiesa intera e del Vescovo nella sua Diocesi (cfr. nn. 193-198, 204-210) ed ha sottolineato che l'esercizio della carità è un atto della Chiesa come tale e che, così come il servizio della Parola e dei Sacramenti, fa parte anch'essa dell'essenza della sua missione originaria (cfr. *Ibid.*, 194, 205-206). Ma il contenuto di un "direttorio" non ha carattere di legge in senso "formale"; come ricorda il Codice non può innovare l'ordinamento perché i direttori «non derogano alle leggi» (can. 33 § 1 CIC).

Il motu proprio *Intima Ecclesiae natura* è venuto a colmare quella lacuna legale individuata all'inizio del pontificato: «col presente Motu Proprio intendo fornire un quadro normativo organico che serva meglio ad ordinare, nei loro tratti generali, le diverse forme ecclesiali organizzate del servizio della carità, che è strettamente collegata alla natura diaconale della Chiesa e del ministero episcopale» (*Proemio*).²

Tuttavia, la lettura e l'interpretazione del nuovo motu proprio non appare lineare e, per così dire, scontata, ma richiede degli approfondimenti di diversa natura che in queste pagine cercheremo di accennare, anche se molte volte non potremo risolvere i problemi che manifestano.

1. La nozione di "servizio della carità"

L'oggetto delle norme contenute nel motu proprio che commentiamo è costituito dal servizio della carità «soprattutto se esercitato in maniera organizzata e col sostegno esplicito dei Pastori» (*Proemio*). Questa determinazione pone il problema di comprendere cosa effettivamente sia il "servizio della carità" e quali specificità esso abbia nell'esercizio della funzione pastorale nella Chiesa, e più specificamente del ministero episcopale; e poi ricomprendere la sua portata giuridica.³

Al n. 19 della *Deus caritas est*, Benedetto XVI riferiva l'espressione "servizio della carità" al «servizio che la Chiesa svolge per venire costantemente incontro alle sofferenze e ai bisogni, anche materiali, degli uomini». Qualche paragrafo dopo, al n. 22, metteva questo "servizio della carità" nella vita della Chiesa allo stesso livello della Parola e i sacramenti, che costituiscono i beni della comunione ecclesiale (cfr. can. 205): «la Chiesa non può trascurare

² Un fatto banale di cronaca, la concomitanza della pubblicazione del motu proprio con l'apertura in Twitter di un profilo intestato al Pontefice (il documento è stato reso pubblico il primo dicembre 2012), ha fatto sì che la prima passasse quasi inosservata per i mezzi di comunicazione e molti fedeli.

³ Cfr. C. J. ERRÁZURIZ M., *La dimensione giuridica del servizio della carità (diakonia) nella Chiesa*, in J. MIÑAMBRES (cur.), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008, p. 163-192; J. MIÑAMBRES, *La dimensione giuridica della carità nella missione della Chiesa*, «Euntes docete» 69 (2007) 197-210.

il servizio della carità così come non può tralasciare i Sacramenti e la Parola». Nel riassumere quanto detto, il Romano Pontefice scriveva le parole che danno inizio a questo motu proprio e che ribadiscono l'essenzialità del bene del "servizio della carità" per la vita e la missione della Chiesa: «l'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*)».

Il Papa vedeva istituzionalizzato il "servizio della carità" in alcuni momenti della storia della Chiesa, tra i quali citava la "diaconia" egiziana: «verso la metà del IV secolo prende forma in Egitto la cosiddetta «*diaconia*»; essa è nei singoli monasteri l'istituzione responsabile per il complesso delle attività assistenziali, per il servizio della carità appunto» (n. 23). Particolarmente vivace è il racconto della testimonianza di Lorenzo, diacono della Chiesa di Roma, che distribuisce il denaro ai poveri e poi presenta questi alle autorità come il tesoro della Chiesa (n. 23).⁴ L'enciclica rammenta poi la figura di Giuliano l'apostata, che attribuiva alla preoccupazione dei cristiani per i poveri la loro popolarità, già nella prima metà del secolo IV (cfr. n. 24).

Il senso giuridico dell'espressione "servizio della carità" potrebbe essere quindi riferito alle situazioni di diritto e dovere che promanano dalla missione ricevuta dalla Chiesa di andare incontro alle necessità materiali degli uomini.⁵ In tale prospettiva, il servizio della carità comprenderebbe soltanto quelle attività che si rivolgono specificamente a lenire le sofferenze degli uomini e a risolvere i loro bisogni. Esso si esprimerebbe sia nel diritto e dovere di ciascun fedele di impegnarsi in queste attività individualmente, sia nella possibilità di riunire sforzi per affrontare in comune tali esigenze (diritto di associazione e di "fondazione"), sia anche nella necessità di organizzare tali attività da parte della gerarchia come manifestazione essenziale della missione della Chiesa.

Certamente, la missione della Chiesa comprende anche l'insegnamento della dottrina di Cristo e le opere di santificazione, specialmente attraverso la celebrazione della liturgia e in modo particolare dei sacramenti. Ed evidentemente, in un modo o nell'altro, tutte queste attività possono essere riferite alla carità. Ma, a nostro avviso, la nozione di "servizio della carità" adoperata in questo documento riguarda esclusivamente il soddisfacimento delle esigenze materiali (in senso ampio) della vita degli uomini.

⁴ «A lui, quale responsabile della cura dei poveri di Roma, era stato concesso qualche tempo, dopo la cattura dei suoi confratelli e del Papa, per raccogliere i tesori della Chiesa e consegnarli alle autorità civili. Lorenzo distribuì il denaro disponibile ai poveri e li presentò poi alle autorità come il vero tesoro della Chiesa».

⁵ Il termine "necessità materiali" deve essere comunque inteso in senso largo, comprendente anche, ad esempio, l'accompagnamento di persone sole o malate, ed altre attività simili.

Come dicevamo, il motu proprio *Intima Ecclesiae natura* si riferisce soprattutto alla dimensione organizzativa di quest'opera caritativa in capo all'ufficio episcopale. Per questo motivo, il testo delle norme non fa riferimento alla dimensione individuale dei diritti e degli obblighi di ciascun fedele in materia e tratta la possibilità di esercitare il diritto di associazione (e quelli correlati di riunione e di iniziativa apostolica) e di stabilire delle fondazioni in ambito caritativo, soltanto per quello che riguarda i rapporti di queste iniziative con la gerarchia.⁶

2. L'organizzazione del "servizio della carità"

Dalla prospettiva "gerarchica" o "pubblica" con cui viene affrontata la materia dal motu proprio, il punto di riferimento delle norme non può che essere l'autorità preposta alla funzione pastorale nella Chiesa, vale a dire, gli uffici cui viene attribuita in maniera stabile la presidenza della comunità ai diversi livelli.⁷ Il fatto che oggetto principale del documento sia l'ufficio episcopale non esclude il tradizionale coinvolgimento nel servizio della carità di tante espressioni della vita consacrata nella Chiesa, soggetti ai quali si applicano anche le presenti norme nei limiti della loro compatibilità con i carismi peculiari e con le proprie costituzioni o regole (cfr. art. 1 § 4).⁸

Il primo paragrafo del primo articolo della parte dispositiva del motu proprio descrive l'ambito soggettivo di applicazione della norma: «organismi che mettano in atto specifici servizi di carità», se «collegati al servizio di carità dei Pastori», oppure se intendono «avvalersi del contributo dei fedeli». Questi "organismi" possono essere corporazioni (§ 1) o fondazioni (§ 2). In realtà, esistono altri tipi di "organismi" che muovono nell'ambito caritativo, che non corrispondono esattamente né alla corporazione né alla fondazione; si pensi al primo "organismo" che è stato posto sotto la vigilanza del Pontificio Consiglio «Cor Unum», la *Caritas Internationalis*, che definisce se stessa come una confederazione. Ma anche altre iniziative di carità esulano dai limiti ristretti di quello che tradizionalmente è indicato con i termini "corporazione" e "fondazione" (parecchie ONG, organizzazioni non governative, si pongono come agenzie di coordinamento di sforzi di altri enti associativi e fondatizi per il raggiungimento di determinati scopi benefici soprattutto in

⁶ Per uno studio delle iniziative dei fedeli in questo ambito, cfr. L. NAVARRO, *Le iniziative dei fedeli nel servizio della carità. Fondamento e configurazione giuridica*, in J. MIÑAMBRES (cur.), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008, p. 193-224.

⁷ L'intervento del Presidente di "Cor Unum" alla presentazione del motu proprio affrontava questo aspetto: R. SARAH, *Il Vescovo ministro della carità*, «L'Osservatore Romano» 2 dicembre 2012, p. 8.

⁸ In argomento, cfr. S. HAERING, *Servizio della carità e carismi degli Istituti religiosi*, in J. MIÑAMBRES (cur.), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008, p. 225-242.

ambito internazionale). Pare che la norma del motu proprio, nell'utilizzo del termine "organismi", non presente nella legislazione universale canonica, intenda comprendere tutti i soggetti "collettivi" («le iniziative collettive di carità», art. 1 § 4) che possano essere inglobati nel "servizio della carità" inteso nel senso giuridico di cui abbiamo parlato sopra.

L'obiettivo della norma sembra essere quello di "organizzare" tutti quei soggetti appena descritti in modo che rappresentino veramente il "servizio di carità" della Chiesa. Perciò, le norme riguardano soprattutto gli enti con personalità giuridica pubblica, la cui caratteristica appunto è quella di agire *nomine Ecclesiae*. Certamente, fra gli "organismi" dell'art. 1 si ritroveranno anche delle persone giuridiche private, sia di tipo associativo che fondatizio, alle quali però dovrà essere applicata l'*Intima Ecclesiae natura* in modo congruente con la loro specificità.

Il "servizio della carità organizzato" fa quindi riferimento all'autorità della Chiesa. La disposizione dell'art. 3 § 1 richiama espressamente il can. 312 che, a sua volta, fa riferimento a tre autorità che possono erigere associazioni pubbliche: la Santa Sede, la Conferenza episcopale e il Vescovo diocesano. Rileva anche il § 2 dello stesso can. 312 (richiamato nel § 4 del primo art. del motu proprio), che richiede il consenso scritto del Vescovo diocesano per l'erezione di associazioni o di sezioni sorte nell'ambito della vita consacrata. È prevista anche la possibilità di organismi di carattere diocesano che agiscano in diverse diocesi senza raggiungere l'intero ambito della Conferenza episcopale: l'autorità competente sarà «il Vescovo diocesano del luogo dove l'ente abbia la sua sede principale» (art. 3 § 2). Un'ultima autorità potrebbe essere individuata nel riferimento dell'art. 9 ad alcuni obblighi dei parroci; tuttavia, l'eventuale intervento del parroco sembra disegnato più sulla scia di un accompagnamento ed incoraggiamento, con qualche ruolo nel coordinamento e nella vigilanza sulla trasmissione dell'insegnamento della Chiesa (cfr. art. 9 §§ 2 e 3), che non come un livello organizzativo vero e proprio: in nessun momento si pensa a iniziative ("organismi") di livello esclusivamente parrocchiale, tranne la Caritas⁹ o un "servizio" analogo (cfr. art. 9 § 1).

In alcuni casi («ove fosse necessario per numero e varietà di iniziative», art. 8), il legislatore prevede la possibilità di stabilire un ufficio stabile che, a nome del Vescovo, «orienti e coordini il servizio della carità» (art. 8). L'ufficio viene quindi a configurarsi come una specie di vicario episcopale per il "servizio della carità", anche se guardando all'origine storica di tale "servi-

⁹ Sull'argomento, cfr. G. DALLA TORRE, *La "Caritas": storia e natura giuridica*, in J. MIÑAMBRES (cur.), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008, p. 265-289; G.P. MONTINI, *Il caso Caritas. Nota sulla collocazione giuridica nella Chiesa*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 17 (2004) 41-51; B. ROMA, *La carità, anima del diritto nella Chiesa, uno strumento per la sua realizzazione: la Caritas. Studio teologico-giuridico delle odierne espressioni della Caritas: italiana, diocesana, parrocchiale, internationalis*, Roma 1991.

zio” sembrerebbe particolarmente adeguato al ministero di un diacono,¹⁰ e ciò porrebbe la questione della riserva dell’ufficio di vicario episcopale ai presbiteri (cfr. can. 478).

3. *La protezione dell’identità “cattolica” e la gestione delle risorse*

Argomento importante della teologia e della disciplina sul “servizio della carità” è lo studio della specificità “cattolica” delle opere in cui tale servizio si esplica, il loro riferimento alla divinità, a Cristo, alla croce, che non può mancare se non a rischio di diventare “agenzia umanitaria” anziché Chiesa.¹¹ La preoccupazione si manifesta nel testo della parte dispositiva del motu proprio già dal primo articolo che richiama i “principi cattolici” come guida per l’attività delle iniziative collettive di carità (art. 1 § 3), ma si fa più stringente nella protezione della denominazione all’art 2 § 2 che esige il «consenso dell’autorità ecclesiastica competente» (can. 300), vale a dire, del Vescovo, della Conferenza episcopale o della Santa Sede, a seconda dell’ambito di riferimento dell’organismo, affinché l’iniziativa possa adoperare la denominazione di “cattolica”. Nei casi in cui «un determinato organismo di carità non risponda più alle esigenze dell’insegnamento della Chiesa» (art. 11), il Vescovo diocesano (o le altre autorità competenti: Conferenze episcopali o Santa Sede) è tenuto a rendere pubblico il fatto ai fedeli e a vietare l’uso della denominazione “cattolica” da parte dell’entità in questione.¹² Anche nella selezione degli operatori si cerca di proteggere l’identità cattolica degli organismi di “servizio della carità” mediante la prescrizione che richiede che si tenga presente la condivisione, o almeno il rispetto, dell’identità cattolica delle opere da parte dei candidati (art. 7 § 1). E perfino nella gestione economica delle entità di “servizio della carità” è fatto obbligo al Vescovo di «evitare che gli organismi caritativi accettino contributi per iniziative che, nelle finalità o nei mezzi per raggiungerle, non corrispondano alla dottrina della Chiesa» (art. 10 § 3).

Il motu proprio affida al Vescovo, e quindi anche alle Conferenze episcopali o alla Santa Sede in funzione dell’ambito di attività di ogni singola iniziativa (cfr. art. 10 § 5), la «vigilanza sui beni ecclesiastici degli organismi caritativi soggetti alla sua autorità» (art. 10 § 1). Si tratta invero della ripetizione

¹⁰ Non possiamo qui trattare le conseguenze di un eventuale affidamento stabile del “servizio della carità” ad un diacono, ma interessa ribadire che «il ministero della carità, anche se obbligo di tutti i ministri, è parte specifica del *carisma diaconale*» (CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi “Apostolorum successores”* (2004), n. 195 d).

¹¹ Cfr. R. MINNERATH, *Ecco cosa qualifica l’identità cattolica degli organismi caritativi*, «L’Osservatore Romano» 21 febbraio 2013, p. 7.

¹² «L’insegnamento dottrinale e morale della Chiesa è direttamente interessato negli organismi caritativi. L’azione caritativa riguarda le questioni del rispetto della vita, della sessualità umana, del matrimonio, dell’educazione, del lavoro, della dipendenza (...)» (*ibid.*).

della norma del can. 1276 § 1 applicata agli organismi caritativi, con la peculiarità che il Codice attribuisce la competenza all'Ordinario, mentre il motu proprio che commentiamo la restringe al solo Vescovo diocesano (cfr. can. 134 CIC). Ad ogni modo, il compito di vigilare attribuito al Vescovo, riguarda soltanto i beni ecclesiastici, anche se poi il § 5 dello stesso art. 10 allarga il correlato obbligo di rendiconto annuale a tutte «le entità menzionate nell'art. 1 § 1», così comprendendo anche quelle che abbiano personalità giuridica privata e pertanto non siano titolari di beni ecclesiastici. In questo punto, l'applicazione delle norma dovrà contemperare l'esigenza di vigilanza sul "servizio della carità" da parte dell'autorità competente con la legittima autonomia di gestione dei beni non ecclesiastici. Forse sarà opportuno includere l'obbligo di rendicontazione negli statuti di entità che avranno personalità giuridica privata. Dal punto di vista dell'autorità, l'esigenza del rendiconto annuale rende adeguata la previsione, menzionata sopra, di un ufficio stabile per aiutare il Vescovo nei suoi compiti riguardo il "servizio della carità" (art. 8). Può essere affidata a questo ufficio la funzione di rivedere i rendiconti e di apportare i suggerimenti che tale esame possa sollevare. Inoltre, sarà di aiuto al Vescovo anche nell'organizzazione di eventuali collette (cfr. art. 10 § 2) e nel garantire che i beni così ottenuti siano destinati alle finalità per cui sono stati dati (*ibid.*).

Sarebbe auspicabile che gli organismi di "servizio della carità" previsti dalla norma, nel gestire i propri beni, anche quelli non ecclesiastici in senso tecnico, includessero negli statuti la previsione di fare quanto espresso dal can. 1287 § 2, vale a dire, la necessità di rendere "conto ai fedeli dei beni da questi stessi offerti". Trattasi di una esigenza di trasparenza nella gestione che aiuterebbe i fedeli a capire la destinazione delle offerte fatte a questi organismi e li renderebbe più consapevoli e corresponsabili nel "servizio della carità".

4. Cooperazione e coordinamento delle attività di "servizio della carità"

Nella globalizzazione caratteristica dell'era presente,¹³ il legislatore intende facilitare il coordinamento e la collaborazione tra le diverse istanze implicate nel servizio della carità. Da una parte, in senso negativo, intimando alle autorità coinvolte nell'organizzazione di tale servizio particolare attenzione per evitare «il moltiplicarsi di iniziative di servizio di carità a detrimento dell'operatività e dell'efficacia rispetto ai fini che si propongono» (art. 1 § 4). D'altra parte, in positivo, affidando al Vescovo il compito di «coordinare nella propria circoscrizione le diverse opere di servizio di carità» (art. 6) nel rispetto dell'autonomia di ciascuna, e la promozione della «cooperazione

¹³ Cfr. V. BUONOMO, *Globalizzazione e carità: questioni giuridiche*, in J. MIÑAMBRES (cur.), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008, p. 345-375.

con le circoscrizioni ecclesiastiche più povere» (art. 12 § 1). A questo fine si prevede anche la collaborazione tra Vescovi di diverse diocesi (art. 12 § 2). Ma si garantisce in ogni caso «il diritto dell'autorità ecclesiastica del luogo di dare il suo assenso alle iniziative di organismi cattolici da svolgere nell'ambito della sua competenza» e il «dovere di Pastore di vigilare perché le attività realizzate nella propria diocesi si svolgano conformemente alla disciplina ecclesiastica» (art. 13). Infine, l'art. 14 prevede la promozione di attività in collaborazione con altre Chiese o Comunità ecclesiali.¹⁴

Il testo della norma incoraggia anche la collaborazione intradiocesana, tra Vescovo e parroci, nell'assicurare il servizio della carità e anche la coesistenza e lo sviluppo di «altre iniziative di carità» in ambito parrocchiale (art. 9 § 2), così come nella guida dei fedeli nel rispetto dell'insegnamento della Chiesa in questo ambito (art. 9 § 3).

5. Competenze del Pontificio Consiglio "Cor Unum"

La funzione generale del Pontificio Consiglio "Cor Unum" all'interno della Curia romana era stata descritta dall'art. 145 PB: «Il Consiglio esprime la sollecitudine della Chiesa Cattolica verso i bisognosi, perché sia favorita la fratellanza umana e si manifesti la carità di Cristo». L'art. successivo sviluppava questo compito generale adoperando i verbi "stimolare", "favorire e coordinare", "facilitare", "seguire" e "promuovere", verbi tutti che mettono in risalto il compito generale dei Pontifici Consigli di promuovere appunto l'azione pastorale in determinati settori, in questo caso nel settore del "servizio della carità" verso i bisognosi.

Nel 2004, il beato Giovanni Paolo II, in un documento con il quale conferiva nuovo assetto giuridico a *Caritas Internationalis* (la Lettera *Durante l'ultima cena*, del 16 settembre),¹⁵ affidava a "Cor Unum" il compito di "seguire ed accompagnare" la sua attività, di vigilare e coordinare l'attività dei membri della confederazione e di controllare prima della loro pubblicazione i "testi di orientamento" che *Caritas* intendesse emanare; il tutto per contribuire «a mantenere vivo lo spirito ecclesiale nella Confederazione» (cfr. n. 4 della Lettera).¹⁶ In questo documento, l'intervento di "Cor Unum" passava dalla promozione alla vigilanza e il controllo. Il 2 maggio 2012, la Segreteria di

¹⁴ La dimensione ecumenica del servizio della carità era già presente in CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi "Apostolorum successores"* (2004), n. 197. Sull'argomento, cfr. J. OTADUY, *La collaborazione ecumenica ed interreligiosa nelle iniziative di carità*, in J. MIÑAMBRES (cur.), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008, p. 291-317.

¹⁵ «AAS» 96 (2004) 929-931. Il testo della Lettera con un nostro commento, *Status giuridico-canonico di Caritas Internationalis*, «Ius Ecclesiae» 17 (2005) 293-302.

¹⁶ Cfr. G. DAL TOSO, *La relazione di "Caritas Internationalis" con il Pontificio Consiglio "Cor Unum" a seguito del chirografo "Durante l'ultima cena"*, in J. MIÑAMBRES (cur.), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008, p. 403-408.

Stato promulgava un decreto generale, approvato *in forma specifica* da Benedetto XVI il 27 aprile dello stesso anno,¹⁷ che attribuiva a “Cor Unum” il «controllo e vigilanza» per l’intero ambito dell’attività istituzionale di *Caritas Internationalis* (art. 1 § 1).

Come si vede, in questa evoluzione normativa riguardante *Caritas Internationalis* vi è anche uno sviluppo della competenza di “Cor Unum”, che passa dalla “promozione” al “controllo e vigilanza”. Il motu proprio *Intima Ecclesiae natura* suppone un altro passo avanti nella stessa direzione di un coinvolgimento del Pontificio Consiglio nell’esercizio vicario della potestà esecutiva dell’ufficio primaziale, al pari di altri dicasteri della Curia. “Cor Unum” si conferma uno strumento di governo in senso proprio, oltre l’iniziale suo compito di promozione e incoraggiamento. Per questo motivo, oltre all’«erezione canonica di organismi di servizio di carità» assume anche «i compiti disciplinari (...) che corrispondano in diritto» (art. 15 § 2). E anche per ciò deve coordinarsi con il Pontificio Consiglio per i Laici e con la Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato (cfr. art. 15 § 1).

JESÚS MIÑAMBRES

¹⁷ «AAS» 104 (2012) 910-918.

Cari Componenti del Tribunale della Rota Romana!

È PER me motivo di gioia ritrovarvi in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario. Ringrazio il vostro Decano, Mons. Pio Vito Pinto, per i sentimenti espressi a nome di tutti voi e che contraccambio di cuore. Questo incontro mi offre l'opportunità di riaffermare la mia stima e considerazione per l'alto servizio che prestate al Successore di Pietro ed alla Chiesa intera, come pure di spronarvi ad un impegno sempre maggiore in un ambito certamente arduo, ma prezioso per la salvezza delle anime. Il principio che la *salus animarum* è la suprema legge nella Chiesa (cfr *CIC*, can. 1752) deve essere tenuto ben presente e trovare, ogni giorno, nel vostro lavoro, la dovuta e rigorosa risposta.

1. Nel contesto dell'*Anno della fede*, vorrei soffermarmi, in modo particolare, su alcuni aspetti del rapporto tra fede e matrimonio, osservando come l'attuale crisi di fede, che interessa varie parti del mondo, porti con sé una crisi della società coniugale, con tutto il carico di sofferenza e di disagio che questo comporta anche per i figli. Possiamo prendere come punto di partenza la comune radice linguistica che, in latino, hanno i termini *fides* e *foedus*, vocabolo, quest'ultimo, col quale il *Codice di Diritto Canonico* designa la realtà naturale del matrimonio, come patto irrevocabile tra uomo e donna (cfr can. 1055 § 1). Il reciproco affidarsi, infatti, è la base irrinunciabile di qualunque patto o alleanza.

Sul piano teologico, la relazione tra fede e matrimonio assume un significato ancora più profondo. Il vincolo sponsale, infatti, benché realtà naturale, tra i battezzati è stato elevato da Cristo alla dignità di sacramento (cfr *ibidem*).

Il patto indissolubile tra uomo e donna, non richiede, ai fini della sacramentalità, la fede personale dei nubendi; ciò che si richiede, come condizione minima necessaria, è l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Ma se è importante non confondere il problema dell'intenzione con quello della fede personale dei contraenti, non è tuttavia possibile separarli totalmente. Come faceva notare la Commissione Teologica Internazionale in un Documento del 1977, «nel caso in cui non si avverta alcuna traccia della fede in quanto

* Vedi alla fine del documento nota di M. GAS AIXENDRI, *Fede e intenzione nel matrimonio sacramento*.

tale (nel senso del termine “credenza”, disposizione a credere), né alcun desiderio della grazia e della salvezza, si pone il problema di sapere, in realtà, se l'intenzione generale e veramente sacramentale di cui abbiamo parlato, è presente o no, e se il matrimonio è contratto validamente o no» (*La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio* [1977], 2.3: *Documenti 1969-2004*, vol. 13, Bologna 2006, p. 145). Il beato Giovanni Paolo II, rivolgendosi a codesto Tribunale, dieci anni fa, precisò, tuttavia, che «un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale» (*ibidem*). Circa tale problematica, soprattutto nel contesto attuale, occorrerà promuovere ulteriori riflessioni.

2. La cultura contemporanea, contrassegnata da un accentuato soggettivismo e relativismo etico e religioso, pone la persona e la famiglia di fronte a pressanti sfide. In primo luogo, di fronte alla questione circa la capacità stessa dell'essere umano di legarsi, e se un legame che duri per tutta la vita sia veramente possibile e corrisponda alla natura dell'uomo, o, piuttosto, non sia, invece, in contrasto con la sua libertà e con la sua autorealizzazione. Fa parte di una mentalità diffusa, infatti, pensare che la persona diventi se stessa rimanendo “autonoma” ed entrando in contatto con l'altro solo mediante relazioni che si possono interrompere in ogni momento (Cfr *Allocuzione alla Curia Romana* [21 dicembre 2012]: *L'Osservatore Romano*, 22 dicembre 2012, p. 4). A nessuno sfugge come sulla scelta dell'essere umano di legarsi con un vincolo che duri tutta la vita influisca la prospettiva di base di ciascuno, a seconda cioè che sia ancorata a un piano meramente umano, oppure si schiuda alla luce della fede nel Signore. Solo aprendosi alla verità di Dio, infatti, è possibile comprendere, e realizzare nella concretezza della vita anche coniugale e familiare, la verità dell'uomo quale suo figlio, rigenerato dal Battesimo. «Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete fare nulla» (Gv 15, 5): così insegnava Gesù ai suoi discepoli, ricordando loro la sostanziale incapacità dell'essere umano di compiere da solo ciò che è necessario al conseguimento del vero bene. Il rifiuto della proposta divina, in effetti, conduce ad uno squilibrio profondo in tutte le relazioni umane (Cfr *Discorso alla Commissione Teologica Internazionale* [7 dicembre 2012]: *L'Osservatore Romano*, 8 dicembre 2012, p. 7), inclusa quella matrimoniale, e facilita un'errata comprensione della libertà e dell'auto realizzazione, che, unita alla fuga davanti alla paziente sopportazione della sofferenza, condanna l'uomo a chiudersi nel suo egoismo ed egocentrismo. Al contrario, l'accoglienza della fede rende l'uomo capace del dono di sé, nel quale soltanto, «aprendosi all'altro, agli altri, ai figli, alla famiglia... lasciandosi plasmare nella sofferenza, egli scopre l'ampiezza dell'essere persona umana» (*Discorso alla Curia Romana* [21 dicembre 2012]: *L'Osservatore Romano*, 22 dicembre 2012, p. 4).

La fede in Dio, sostenuta dalla grazia divina, è dunque un elemento molto importante per vivere la mutua dedizione e la fedeltà coniugale (*Catechesi all'Udienza generale* [8 giugno 2011] : *Insegnamenti VII/I* [2011], p. 792-793). Non s'intende con ciò affermare che la fedeltà, come le altre proprietà, non siano possibili nel matrimonio naturale, contratto tra non battezzati. Esso, infatti, non è privo dei beni che «provengono da Dio Creatore e si inseriscono in modo incoativo nell'amore sponsale che unisce Cristo e la Chiesa» (Commissione Teologica Internazionale, *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio* [1977], 3.4: *Documenti 1969-2004*, vol. 13, Bologna 2006, p. 147). Certamente, però, la chiusura a Dio o il rifiuto della dimensione sacra dell'unione coniugale e del suo valore nell'ordine della grazia rende ardua l'incarnazione concreta del modello altissimo di matrimonio concepito dalla Chiesa secondo il disegno di Dio, potendo giungere a minare la validità stessa del patto qualora, come assume la consolidata giurisprudenza di codesto Tribunale, si traduca in un rifiuto di principio dello stesso obbligo coniugale di fedeltà ovvero degli altri elementi o proprietà essenziali del matrimonio.

Tertulliano, nella celebre *Lettera alla moglie*, parlando della vita coniugale contrassegnata dalla fede, scrive che i coniugi cristiani «sono veramente due in una sola carne, e dove la carne è unica, unico è lo spirito. Insieme pregano, insieme si prostrano e insieme digiunano; l'uno ammaestra l'altro, l'uno onora l'altro, l'uno sostiene l'altro» (*Ad uxorem libri duo*, II, IX: *PL* 1, 1415B-1417A). In termini simili si esprime san Clemente Alessandrino: «Se infatti per entrambi uno solo è Dio, allora per entrambi uno solo è il Pedagogo – Cristo –, una è la Chiesa, una la sapienza, uno il pudore, in comune abbiamo il nutrimento, il matrimonio ci unisce ... E se comune è la vita, comune è anche la grazia, la salvezza, la virtù, la morale» (*Pædagogus*, I, IV, 10.1: *PG* 8, 259B). I Santi che hanno vissuto l'unione matrimoniale e familiare nella prospettiva cristiana, sono riusciti a superare anche le situazioni più avverse, conseguendo talora la santificazione del coniuge e dei figli con un amore sempre rafforzato da una solida fiducia in Dio, da una sincera pietà religiosa e da un'intensa vita sacramentale. Proprio queste esperienze, contrassegnate dalla fede, fanno comprendere come, ancor oggi, sia prezioso il sacrificio offerto dal coniuge abbandonato o che abbia subito il divorzio, se – riconoscendo l'indissolubilità del vincolo matrimoniale valido – riesce a non lasciarsi «coinvolgere in una nuova unione ... In tal caso il suo esempio di fedeltà e di coerenza cristiana assume un particolare valore di testimonianza di fronte al mondo e alla Chiesa» (Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Familiaris consortio* [22 novembre 1981], 83: *AAS* 74 [1982], p. 184).

3. Vorrei soffermarmi, infine, brevemente, sul *bonum coniugum*. La fede è importante nella realizzazione dell'autentico bene coniugale, che consiste semplicemente nel volere sempre e comunque il bene dell'altro, in funzione

di un vero e indissolubile *consortium vitae*. In verità, nel proposito degli sposi cristiani di vivere una vera *communio coniugal*is vi è un dinamismo proprio della fede, per cui la *confessio*, la risposta personale sincera all'annuncio salvifico, coinvolge il credente nel moto d'amore di Dio. "Confessio" e "caritas" sono «i due modi in cui Dio ci coinvolge, ci fa agire con Lui, in Lui e per l'umanità, per la sua creatura ... La "confessio" non è una cosa astratta, è "caritas", è amore. Solo così è realmente il riflesso della verità divina, che come verità è inseparabilmente anche amore» (*Meditazione alla prima Congregazione Generale del la XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* [8 ottobre 2012]: «L'Osservatore Romano», 10 ottobre 2012, p. 7). Soltanto attraverso la fiamma della carità, la presenza del Vangelo non è più solo parola, ma realtà vissuta. In altri termini, se è vero che «la fede senza la carità non porta frutto e la carità senza la fede sarebbe un sentimento in balia costante del dubbio», si deve concludere che «fede e carità si esigono a vicenda, così che l'una permette all'altra di attuare il suo cammino» (Lett. ap. *Porta fidei* [11 ottobre 2012], 14: «L'Osservatore Romano», 17-18 ottobre 2011, p.

4. Se ciò vale nell'ampio contesto della vita comunitaria, deve valere ancora di più nell'unione matrimoniale. È in essa, di fatto, che la fede fa crescere e fruttificare l'amore degli sposi, dando spazio alla presenza di Dio Trinità e rendendo la stessa vita coniugale, così vissuta, «lieta novella» davanti al mondo.

Riconosco le difficoltà, da un punto di vista giuridico e pratico, di enucleare l'elemento essenziale del *bonum coniugum*, inteso finora prevalentemente in relazione alle ipotesi di incapacità (cfr *CIC*, can. 1095). Il *bonum coniugum* assume rilevanza anche nell'ambito della simulazione del consenso. Certamente, nei casi sottoposti al vostro giudizio, sarà l'indagine *in facto* ad accertare l'eventuale fondatezza di questo capo di nullità, prevalente o coesistente con un altro capo dei tre «beni» agostiniani, la procreatività, l'esclusività e la perpetuità. Non si deve quindi prescindere dalla considerazione che possano darsi dei casi nei quali, proprio per l'assenza di fede, il bene dei coniugi risulti compromesso e cioè escluso dal consenso stesso; ad esempio, nell'ipotesi di sovvertimento da parte di uno di essi, a causa di un'errata concezione del vincolo nuziale, del principio di parità, oppure nell'ipotesi di rifiuto dell'unione duale che contraddistingue il vincolo matrimoniale, in rapporto con la possibile coesistente esclusione della fedeltà e dell'uso della copula adempiuta *humano modo*.

Con le presenti considerazioni, non intendo certamente suggerire alcun facile automatismo tra carenza di fede e invalidità dell'unione matrimoniale, ma piuttosto evidenziare come tale carenza possa, benché non necessariamente, ferire anche i beni del matrimonio, dal momento che il riferimento all'ordine naturale voluto da Dio è inerente al patto coniugale (cfr *Gen* 2,24).

Cari Fratelli, invoco l'aiuto di Dio su di voi e su quanti nella Chiesa si adoperano per la salvaguardia della verità e della giustizia riguardo al vincolo sacro del matrimonio e, per ciò stesso, della famiglia cristiana. Vi affido alla protezione di Maria Santissima, Madre di Cristo, e di san Giuseppe, Custode della Famiglia di Nazaret, silenzioso e obbediente esecutore del piano divino della salvezza, mentre imparto volentieri a voi e ai vostri cari la Benedizione Apostolica.

FEDE E INTENZIONE NEL MATRIMONIO SACRAMENTO

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Rapporto tra fede e sacramento nel matrimonio. 3. Mancanza di fede e intenzione coniugale. 4. Il matrimonio dei non credenti nel CIC. 5. Il ruolo della fede nella piena realizzazione del matrimonio cristiano. 6. Conclusioni.

1. INTRODUZIONE

L'ULTIMO discorso pronunciato da Benedetto XVI – oggi Pontefice emerito – ai Prelati Uditori del Tribunale della Rota Romana, nel contesto dell'Anno della fede, intende commentare “alcuni aspetti del rapporto tra fede e matrimonio, osservando come l'attuale crisi di fede, che interessa varie parti del mondo, porti con sé una crisi della società coniugale, con tutto il carico di sofferenza e di disagio che questo comporta anche per i figli”.¹ Queste riflessioni del Pontefice ci offrono spunti di notevole interesse nel contesto della riflessione sulla rilevanza canonica della fede nel matrimonio cristiano.

La secolarizzazione delle società occidentali costituisce un fatto preoccupante per la Chiesa, più volte messo in rilievo dal suo predecessore, Giovanni Paolo II in simili discorsi.² Questo processo, caratterizzato dalla perdita del senso trascendente della vita conduce da una parte ad una segregazione del matrimonio cristiano secondo la quale esso diventerebbe un matrimonio diverso, speciale, destinato solo ad alcune persone particolarmente preparate, e per accedere al quale si dovrebbero esigere dei requisiti specifici di capacità o di consenso.³ Questo modo di vedere il matrimonio condurrebbe

¹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26 gennaio 2013, n. 1. Il testo integrale del discorso può trovarsi sulla pagina web ufficiale della Santa Sede: www.vatican.va

² Sono da rilevarsi i discorsi alla Rota in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario nel 2001 e 2003: GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 1 febbraio 2001, in «L'Osservatore Romano», 2-II-2001, 7; IDEM, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana* 30 gennaio 2003, «L'Osservatore Romano», 31-I-2003, 5

³ Su questo argomento, cf. M. GAS AIXENDRI, *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della*

“inevitabilmente a voler separare il matrimonio dei cristiani da quello delle altre persone. Ciò si opporrebbe profondamente al vero senso del disegno divino, secondo cui è proprio la realtà creazionale che è un «mistero grande» in riferimento a Cristo e alla Chiesa”.⁴

D'altra parte, come viene a sottolineare il Pontefice emerito nel discorso che commentiamo, la secolarizzazione e la mancanza di un senso cristiano della vita e dei rapporti umani conduce non di rado ad una visione deformata del matrimonio e della famiglia così come sono disegnati *ab origine* nel progetto divino. Come avremo occasione di approfondire più avanti, il Pontefice, benché rivolga alla comunità scientifica un invito a “promuovere ulteriori riflessioni”, non intende cambiare indirizzo rispetto al magistero precedente sulla questione, ma piuttosto illustrare alcune possibili manifestazioni della mancanza di fede sulla retta intenzione matrimoniale.⁵

Occorre pertanto ribadire la continuità tra gli insegnamenti di Benedetto XVI ed il magistero di Giovanni Paolo II. Non avrebbe sostegno nella realtà una interpretazione delle parole del Pontefice nel discorso dell'anno 2013 come una “svolta” o un segno di discontinuità rispetto al magistero anteriore. Una tale interpretazione infatti si porrebbe in aperta contraddizione con l'“ermeneutica della continuità” auspicata dallo stesso Benedetto XVI.⁶ La continuità con il magistero di Giovanni Paolo II è chiara dal fatto della citazione di uno dei passi chiave del discorso alla Rota del 2003. Dobbiamo inoltre aggiungere che il discorso si pone anche in perfetta continuità con gli stessi insegnamenti di Benedetto XVI, concretamente nei discorsi alla Rota degli anni 2007, 2009 e 2011: nel primo accenna alla ricerca della verità sul matrimonio, la quale è essenzialmente quella “naturale”.⁷ Nel secondo, parlan-

dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota, «Ius Ecclesiae» 13 (2001), 122-145.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 1 febbraio 2001, n. 8.

⁵ Già in un Incontro con il clero della Diocesi di Aosta il 25 luglio 2005, poco dopo l'inizio del pontificato, Benedetto XVI ebbe occasione di parlare sulla necessità di queste riflessioni: “quando sono stato Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ho invitato diverse Conferenze episcopali e specialisti a studiare questo problema: un sacramento celebrato senza fede. Se realmente si possa trovare qui un momento di invalidità perché al sacramento mancava una dimensione fondamentale non oso dire. Io personalmente lo pensavo, ma dalle discussioni che abbiamo avuto ho capito che il problema è molto difficile e deve essere ancora approfondito. Ma data la situazione di sofferenza di queste persone, è da approfondire”. Il testo originale può essere consultato sul sito web della Santa Sede: www.vatican.va.

⁶ Benedetto XVI ha parlato più volte di “ermeneutica della rottura e di “ermeneutica della riforma” nel senso che il magistero della Chiesa rappresenta sempre la continuità dell'unico soggetto-Chiesa, un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso. Cf. Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005. Ha utilizzato questa terminologia in altre occasioni, come ad esempio nel *Discorso all'Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana*, 24 maggio 2012.

⁷ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 27 gennaio 2007: “Questo

do della capacità matrimoniale, mette in rilievo come questa vada misurata dagli elementi del matrimonio sul piano naturale.⁸ Nell'ultimo, a proposito della preparazione al matrimonio, ribadisce che le condizioni indispensabili per l'ammissione alla celebrazione del matrimonio canonico sono quelle della dimensione naturale del matrimonio.⁹

2. RAPPORTO TRA LA FEDE E SACRAMENTO NEL MATRIMONIO

“Sul piano teologico” afferma Benedetto XVI “la relazione tra fede e matrimonio assume un significato ancora più profondo. Il vincolo sponsale, infatti, benché realtà naturale, tra i battezzati è stato elevato da Cristo alla dignità di sacramento”.¹⁰ Questa “elevazione” non è stata mai interpretata dalla tradizione della Chiesa come “trasformazione” del vincolo coniugale in qualcosa di diverso, in una realtà che sarebbe solo percettibile da chi avesse la fede e rimarrebbe invece incomprensibile e addirittura irraggiungibile per chi non fosse credente. Riprendendo la distinzione tra fede e ragione, più volte illustrata e approfondita da Benedetto XVI, si potrebbe dire che il matrimonio – anche quello sacramentale – non è oggetto della fede ma della ragione e della volontà naturale dell'uomo e della donna.

sforzo si è sviluppato poggiando sull'indiscusso presupposto che il matrimonio abbia una sua verità, alla cui scoperta e al cui approfondimento concorrono armonicamente ragione e fede, cioè la conoscenza umana, illuminata dalla Parola di Dio, sulla realtà sessualmente differenziata dell'uomo e della donna, con le loro profonde esigenze di complementarietà, di donazione definitiva e di esclusività”.

⁸ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2009: “Occorre anzitutto riscoprire in positivo la capacità che in principio ogni persona umana ha di sposarsi in virtù della sua stessa natura di uomo o di donna. (...) Anzi, la riaffermazione della innata capacità umana al matrimonio è proprio il punto di partenza per aiutare le coppie a scoprire la realtà naturale del matrimonio e il rilievo che ha sul piano della salvezza. Ciò che in definitiva è in gioco è la stessa verità sul matrimonio e sulla sua intrinseca natura giuridica”.

⁹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2011: “Non bisogna mai dimenticare, tuttavia, che l'obiettivo immediato di tale preparazione è quello di promuovere la libera celebrazione di un vero matrimonio, la costituzione cioè di un vincolo di giustizia ed amore tra i coniugi, con le caratteristiche dell'unità ed indissolubilità, ordinato al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione della prole, e che tra battezzati costituisce uno dei sacramenti della Nuova Alleanza. (...) I fidanzati vengono posti in grado di scoprire la verità di un'inclinazione naturale e di una capacità di impegnarsi che essi portano inscritte nel loro essere relazionale uomo-donna. È da lì che scaturisce il diritto quale componente essenziale della relazione matrimoniale, radicato in una potenzialità naturale dei coniugi che la donazione consensuale attualizza. Ragione e fede concorrono a illuminare questa verità di vita, dovendo comunque rimanere chiaro che, come ha insegnato ancora il Venerabile Giovanni Paolo II, «la Chiesa non rifiuta la celebrazione delle nozze a chi è *bene dispositus*, anche se imperfettamente preparato dal punto di vista soprannaturale, purché abbia la retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità» (*Allocuzione alla Rota Romana*, 30 gennaio 2003, n. 8: AAS 95 [2003], p. 397)”.

¹⁰ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26 gennaio 2013, n. 1.

Ciononostante, Giovanni Paolo II mise in rilievo come “a partire dal Vaticano II, è stato frequente il tentativo di rivitalizzare l’aspetto soprannaturale del matrimonio anche mediante proposte teologiche, pastorali e canonistiche estranee alla tradizione, come quella di richiedere la fede quale requisito per sposarsi”.¹¹ In effetti, ribadisce Benedetto XVI, “Il patto indissolubile tra uomo e donna, non richiede, ai fini della sacramentalità, la fede personale dei nubendi; ciò che si richiede, come condizione minima necessaria, è l’intenzione di fare ciò che fa la Chiesa”.¹²

Nel sacramento del matrimonio gli stessi coniugi battezzati sono i ministri, i quali, esprimendo il consenso, se lo conferiscono l’un l’altro e al tempo stesso reciprocamente lo ricevono. Per l’esistenza del segno sacramentale, la Chiesa ha richiesto tradizionalmente nei ministri dei sacramenti l’intenzione di *fare ciò che fa la Chiesa*. Ma quale contenuto deve avere questa intenzione minima nel matrimonio, visto che i nubenti sono allo stesso tempo ministri e soggetti del sacramento? La Chiesa in ogni sacramento *fa* qualcosa di diverso, nel senso che prende elementi umani per esprimere realtà soprannaturali, per significare e realizzare la salvezza che Dio vi offre in essi. Nel matrimonio Dio ha preso una realtà già esistente nell’ordine della creazione, senza alterarne la sostanza né trasformarla in altra realtà: il vincolo matrimoniale è in sé atto a significare l’amore di Dio per l’umanità e perciò Cristo l’ha elevato *così com’è* all’ordine soprannaturale.¹³

Quando due battezzati si uniscono in matrimonio, il loro consenso – se è autentico – costituisce la donazione coniugale realizzata da due cristiani, la quale per volontà divina esprime visibilmente il mistero dell’unione sponsale di Cristo e la Chiesa. Il contenuto di “ciò che fa la Chiesa” nel sacramento del matrimonio, è ciò che fanno gli sposi cristiani in tale sacramento, vale a dire, donarsi e accettarsi reciprocamente nella loro dimensione coniugale per costituire il matrimonio. La *intentio faciendi quod facit Ecclesia* non implica dunque una *intentio sacramentalis* ma soprattutto una *intentio matrimonialis*,¹⁴ fermo restando che l’intenzione matrimoniale implica volere il matrimonio

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 1 febbraio 2001, n. 8.

¹² BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26 gennaio 2013, n. 1.

¹³ Cf. M. GAS AIXENDRI, *Ammissione al matrimonio sacramentale e fede dei nubenti*, in *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*, a cura di M. A. Ortiz, Roma 2005, 266-267.

¹⁴ È irrilevante che i nubenti intendano esplicitamente *facere quod facit Ecclesia* o *facere quod facit Status*, perché – oltre il fatto che il matrimonio non lo fa né la Chiesa (istituzione) né lo Stato, ma loro stessi – ciò che *vuole la Chiesa* è il matrimonio così come è stato istituito da Dio, e ciò è per l’appunto quello che vuole qualsiasi persona che celebri un matrimonio valido, che sia credente o meno, che creda nell’istituzione divina – nel sacramento – o meno. Cf. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico*, vol. III/1, Pamplona 1973, 270-271.

com'è nel *progetto divino* e cioè con un'inequivocabile dimensione trascendente, sacramentale tra battezzati.¹⁵

Il contenuto dell'intenzione minima necessaria per costituire il segno sacramentale diventa il criterio fondamentale d'ammissione alla celebrazione del matrimonio tra battezzati attraverso il concetto della *retta intenzione*. Giovanni Paolo II ha affrontato tale questione in un noto brano dell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*. Lì viene appunto definito il contenuto della retta intenzione, la quale è intesa come "la decisione dell'uomo e della donna di sposarsi secondo il progetto divino, cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile ed in una fedeltà incondizionata".¹⁶ Quali soggetti possono essere ammessi alla celebrazione del matrimonio sacramentale? Coloro che dimostrino di avere almeno la retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità,¹⁷ la quale va misurata d'accordo con l'oggetto del consenso matrimoniale.

La dimensione sacramentale è intrinseca alla donazione coniugale, ma va collocata su un piano diverso, di modo che nel costituirsi il matrimonio attraverso la donazione coniugale, si realizzi il sacramento. Da questa prospettiva si può affermare che non faccia parte necessaria dell'oggetto del consenso volere in modo diretto ed espresso, oltre al coniugio, la sacramentalità, perché quest'ultima non sorge dal potere dei coniugi, ma di Cristo.¹⁸ È necessario dunque distinguere adeguatamente la *causa del segno* sacramentale – che è la volontà veramente matrimoniale – e la causa degli *effetti sacramentali*, che è la volontà salvifica di Cristo.¹⁹

Per non accogliere il progetto divino sul matrimonio facendo venir meno la rettitudine dell'intenzione occorrerebbe un atteggiamento attivo nei nubenti, di positivo rifiuto di ciò che la Chiesa celebra nel matrimonio, in modo che rigettassero di fatto lo stesso matrimonio cristiano.²⁰ Si giungerebbe così ad una negazione esplicita e formale di *ciò che la Chiesa intende compiere*

¹⁵ Cf. M. A. ORTIZ, *Sulla rilevanza della volontà contraria alla dignità sacramentale del matrimonio*, «Il Diritto Ecclesiastico», 110/II (1999), 367.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Familiaris consortio* n. 68.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 30-1-2003, n. 8, 5.

¹⁸ Cf. P.-J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale. Tecniche di qualificazione e di esegesi delle cause canoniche di nullità (cc. 1095 a 1107)*, Milano 2001, pp. 279-280. Si tratta dell'argomento sul quale la tradizione canonica ha appoggiato la dottrina sull'irrelevanza dell'errore e sulla *intentione contraria* al sacramento quando esiste una vera volontà matrimoniale.

¹⁹ Cf. G. LO CASTRO, *Il «foedus matrimoniale» come «consortium totius vitae»*, in *Tre studi sul matrimonio*, Milano 1992, p. 19.

²⁰ «Quando, al contrario, nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati, il pastore d'anime non può ammetterli alla celebrazione». Esort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 68.

quando si celebra il matrimonio dei battezzati:²¹ vale a dire, lo stesso matrimonio sacramentale, e non solo il suo essere sacramento.

3. MANCANZA DI FEDE E INTENZIONE CONIUGALE

Il punto nodale del discorso del Pontefice è prevalentemente volto a evidenziare come la carenza della fede “possa, benché non necessariamente, ferire anche i bene del matrimonio”. Vale a dire, quali possano essere le eventuali (non necessarie) conseguenze della mancanza (o addirittura assenza totale) della fede personale sul piano dell’intenzione coniugale e come possa la mancanza di fede proiettarsi sull’oggetto del consenso, il quale altro non è che il matrimonio sul piano naturale.

Il Papa prende come punto di partenza la necessità di “non confondere il problema dell’intenzione con quello della fede personale dei contraenti”, per poi affermare che “non è tuttavia possibile separarli totalmente”, ed illustra questa affermazione citando un celebre brano della Commissione Teologica Internazionale: “nel caso in cui non si avverta alcuna traccia della fede in quanto tale (nel senso del termine «credenza», disposizione a credere), né alcun desiderio della grazia e della salvezza, si pone il problema di sapere, in realtà, se l’intenzione generale e veramente sacramentale di cui abbiamo parlato, è presente o no, e se il matrimonio è contratto validamente o no”.²² Questo testo viene però immediatamente precisato e completato con un pronunciamento chiave del discorso del Beato Giovanni Paolo II alla Rota nel 2003, nel senso che “un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale”.²³ In questo modo rimane chiaro che l’esame della validità o meno del consenso matrimoniale dei non credenti non debba essere incentrato sul grado di fede dei contraenti, ma sull’oggetto reale del loro consenso. Tale oggetto, infatti, e proprio a causa della mancanza di fede, potrebbe in alcuni casi essere radicalmente viziato. Il discorso vuole sottolineare il pericolo che, là dove non vi sia una salda adesione alle verità della fede, si potrebbe verificare una deviazione dalla retta comprensione di ciò che il matrimonio è.

In quest’ottica Benedetto XVI individua nell’allocuzione alcune ipotesi meritevoli di considerazione, senza peraltro suggerire “alcun facile automa-

²¹ Cf. *ibidem*.

²² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio* (1977), 2.3: *Documenti 1969-2004*, vol. 13, Bologna 2006, p. 145. Un commento alle *Propositiones* de la Commissione può trovarsi in G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio*, Padova 2008, 13-21.

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 30-1-2003, cit., n. 8, p. 5.

tismo tra carenza di fede e invalidità dell'unione matrimoniale". La validità o meno di ogni matrimonio dovrà essere valutata caso per caso, senza che si possano fare generalizzazioni o "equazioni matematiche" applicabili a tutte le situazioni soggettive di mancanza di fede.

Il Pontefice sottolinea come la carenza della fede possa condurre ad un rifiuto degli elementi essenziali del matrimonio. La cultura contemporanea è "contrassegnata da un accentuato soggettivismo e relativismo etico e religioso" e questo fatto "pone la persona e la famiglia di fronte a pressanti sfide". Infatti, "la chiusura a Dio o il rifiuto della dimensione sacra dell'unione coniugale e del suo valore nell'ordine della grazia" potrebbero "giungere a minare la validità stessa del patto qualora, (...) si traduca in un rifiuto di principio dello stesso obbligo coniugale di fedeltà ovvero degli altri elementi o proprietà essenziali del matrimonio". Per elementi o proprietà si intendono l'apertura della vita coniugale all'accoglienza della prole, la fedeltà, l'indissolubilità del vincolo, e per finire quell'altro elemento essenziale che si indica con l'espressione *bonum coniugum*. Su questo ultimo aspetto il Papa sottolinea il fatto che "la fede è importante nella realizzazione dell'autentico bene coniugale, che consiste semplicemente nel volere sempre e comunque il bene dell'altro, in funzione di un vero e indissolubile *consortium vitae*".²⁴

A proposito del *bonum coniugum* il Pontefice afferma che questo "assume rilevanza anche nell'ambito della simulazione del consenso", aggiungendo allo stesso tempo che "sarà l'indagine *in facto* ad accertare l'eventuale fondatezza di questo capo di nullità, prevalente o coesistente con un altro capo dei tre «beni» agostiniani, la procreatività, l'esclusività e la perpetuità. Non si deve quindi prescindere dalla considerazione che possano darsi dei casi nei quali, proprio per l'assenza di fede, il bene dei coniugi risulti compromesso e cioè escluso dal consenso stesso; ad esempio, nell'ipotesi di sovvertimento da parte di uno di essi, a causa di un'errata concezione del vincolo nuziale, del principio di parità, oppure nell'ipotesi di rifiuto dell'unione duale che contraddistingue il vincolo matrimoniale, in rapporto con la possibile coesistente esclusione della fedeltà e dell'uso della copula adempiuta *humano modo*".²⁵

Il rifiuto della proposta divina, in effetti, conduce ad uno squilibrio profondo in tutte le relazioni umane inclusa quella matrimoniale.

4. IL MATRIMONIO DEI NON CREDENTI NEL CIC

L'insieme della vigente disciplina canonica tratta il matrimonio prevalentemente nella sua dimensione coniugale naturale, proprio perché gli aspetti sostanziali del matrimonio cristiano sono gli stessi *dal principio*.²⁶ È vero che

²⁴ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26 gennaio 2013, n. 2.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Non manca però chi considera questo fatto una carenza e propone una rivalutazione del

la sacramentalità è presente in alcuni canoni del codice: da una parte, il matrimonio è collocato nel contesto della funzione di santificare della Chiesa, nel Libro IV del Codice latino, e proprio i due primi canoni – il 1055, chiave di volta di tutta la disciplina canonica sul matrimonio, ed il 1056 – fanno riferimento all'inseparabilità tra realtà naturale e sacramentale.²⁷ L'affermazione contenuta nel c. 1055 § 2 del CIC (tra battezzati non esiste vero matrimonio che non sia sacramento), costituisce una dichiarazione teologica che in qualche modo *condiziona* il soggetto battezzato: quando si vuole un *vero matrimonio* tra battezzati, si riceve il sacramento.²⁸ D'altra parte, dalla prospettiva dei capi di nullità del matrimonio, sono due i canoni che – esplicita o implicitamente – fanno riferimento alla dignità sacramentale del matrimonio: quello sul c.d. *errore determinante*²⁹ (c. 1099 CIC) e quello riguardante la simulazione (c. 1101 CIC), poiché è opinione comune tra gli autori che l'esclusione della dignità sacramentale possa giungere a intaccare la validità del matrimonio tra battezzati.³⁰

Ma nella definizione del consenso matrimoniale dei battezzati e del suo oggetto il c. 1057 CIC non accenna ad alcun elemento sacro e non considera per la validità altra intenzione che la donazione coniugale. Si potrebbe dire che per il Legislatore canonico “*solus consensus facit nuptias*” e per i battezzati “*solus consensus facit sacramentum*”.³¹ Né la sacramentalità né le disposizioni soprannaturali dei nubenti vengono considerate come elementi

sacramento anche sul piano giuridico canonico: cfr. E. CORECCO, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, in *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO E A. CATTANEO, Casale Monferrato 1997, pp. 564-591; J.M. SERRANO RUIZ, *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*, Bologna 1991, pp. 50-55.

²⁷ A nostro avviso, e seguendo la stregua segnata dal Santo Padre nel presente discorso, come in quello del 1 febbraio 2001 citato, più che d'inseparabilità, bisogna parlare d'identità sostanziale, poiché come abbiamo visto in precedenza, il segno sacramentale altro non è che la stessa donazione coniugale.

²⁸ Cf. C. BURKE, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, in *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Città del Vaticano 1995, p. 156.

²⁹ Il testo del c. 1099 CIC 1983 (come il c. 822 del CCEO) afferma: «*Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, dummodo non determinet voluntatem, non vitiat consensum matrimonialem*».

Sulla genesi del canone e la stesura finale proposta per il 1099, ed indirettamente per il 1101 § 2, cf. M. GAS AIXENDRI, *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*, Roma 2001, pp. 33-39.

³⁰ Risparmiamo i riferimenti specifici alle diverse interpretazioni sulla considerazione di tale esclusione come totale (cioè dello stesso matrimonio) o parziale (di un elemento essenziale di esso): una sintesi riassuntiva si può trovare nella monografia citata *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*, pp. 333 ss.

³¹ J. MIRAS, *Consentimiento y sacramentalidad. Reflejos de la sacramentalidad del matrimonio en la regulación jurídica del consentimiento en el CIC y en el CCEO*, «*Fidelium Iura*», 14 (2004), 145.

della capacità matrimoniale, né la loro mancanza rientra quale impedimento o circostanza limitante l'abilità per sposarsi.

Il Codice non prende in considerazione la fede personale dei nubenti tra i requisiti per accedere alla celebrazione canonica delle nozze né come requisito di capacità o come causa diretta di nullità. Il fatto che per sposarsi coloro che hanno rigettato notoriamente la fede abbiano bisogno di una licenza (c. 1071, 4 CIC) e che per alcuni anni (tra l'entrata in vigore del CIC 1983 ed il Motu Proprio *Omnium in mentem* del 2009) coloro che avessero abbandonato la Chiesa con un "atto formale" non siano stati soggetti alla forma canonica *ad valorem* non significa affatto che l'ordinamento canonico consideri la fede come requisito necessario per contrarre. A suo tempo il *Coetus* ritenne che non si poteva impedire di contrarre validamente anche a coloro che avendo rigettato la fede erano stati battezzati nella Chiesa e che doveva essere salvaguardato lo *ius connubii* di questi fedeli. Lo stesso criterio segue il Codice per quanto riguarda la disciplina dei *matrimonia mixta* i quali sono da considerarsi sacramentali, anche se alcune confessioni acattoliche notoriamente negano o non riconoscono la dignità sacramentale del vincolo coniugale.³²

La Chiesa non solo ammette al matrimonio gli apostati,³³ cioè coloro che rifiutano in modo esplicito e formale l'insieme della fede cattolica, ma –dall'anno 2009– di nuovo li obbliga a contrarre secondo la forma canonica.³⁴ Questo fatto è coerente con l'impostazione dell'ordinamento canonico nei confronti dell'intenzione richiesta per la validità, la quale non presuppone la fede né alcuna traccia di fede, ma la retta volontà di sposarsi. E proprio perché la fede personale non è un requisito per l'ammissione al matrimonio sacramentale, il diritto della Chiesa riconosce la validità (salva ovviamente la prova del contrario) del matrimonio contratto dai battezzati non cattolici.

Se l'insieme della sistemazione giuridica del matrimonio nei Codici canonici non è impostata sulla dimensione soprannaturale ma sulla volontà di donarsi e accettarsi come coniugi è perché la validità del consenso dipende dall'intenzione veramente coniugale dei contraenti e non dalle loro disposizioni nei confronti della sacramentalità. Non ammettere alla celebrazione canonica chi –a causa della mancanza di fede– è imperfettamente preparato sul piano soprannaturale dimostrerebbe scarso rispetto per i diritti dei fedeli.

³² Cf. G. BERTOLINI, *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio*, cit., 32-35.

³³ Sulle conseguenze dell'abbandono formale della fede riguardo il matrimonio canonico, cf. M. GAS AIXENDRI, *Apostasía y libertad religiosa. Conceptualización jurídica del abandono confesional*, Granada 2012, 26-28.

³⁴ Con il Motu proprio *Omnium in mentem* del 26 ottobre 2009, Benedetto XVI ha deciso la soppressione della clausola *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* dai canoni 1086 § 1, 1117 e 1124, per cui, anche chi avesse operato –ed è vero che spesso ciò avviene per concrete contingenze che poco hanno a che fare con autentici problemi di fede– siffatta defezione, è tenuto, *ad validitatem*, alla forma canonica.

Lo *ius connubii* è un diritto fondamentale radicato nella condizione di persona, e, nel contempo, un diritto intraecclesiale fondato sulla condizione di battezzato. Lo status di fedele non modifica nel battezzato i suoi diritti naturali, ma li proietta sul piano soprannaturale.³⁵ Lo *ius connubii* non cambia contenuto né ha un'ampiezza diversa rispetto a quello appartenente al non battezzato. I fedeli hanno diritto a contrarre un *vero* matrimonio; vale a dire, a contrarre il vincolo sacramentale, d'accordo con la loro condizione di battezzati.³⁶ E tale è la condizione storica del matrimonio, siano i nubenti credenti o meno, che abbiano adeguate disposizioni spirituali o meno. Richiedere per la validità del vincolo dei fedeli requisiti o attuazioni non esigibili ai non battezzati, equivarrebbe a stabilire una limitazione ingiustificata allo *ius connubii*, e collocare il fedeli in una posizione di svantaggio rispetto a chi fedele non è, fatto che contraddirebbe apertamente la logica dell'elevazione soprannaturale del matrimonio.³⁷

5. IL RUOLO DELLA FEDE NELLA PIENA REALIZZAZIONE DEL MATRIMONIO CRISTIANO

Se la fede personale non è un elemento essenziale per la costituzione del matrimonio cristiano, quale ruolo ha nella vita matrimoniale e familiare? Nell'Anno della fede Benedetto XVI si chiede giustamente quale rilievo attribuire a questa disposizione soprannaturale nel progetto di vita dei coniugi cristiani. Innanzitutto il Papa considera "la fede in Dio, sostenuta dalla grazia divina" come "un elemento molto importante per vivere la mutua dedizione e la fedeltà coniugale".³⁸

Il sacramento è concepito nella tradizione cristiana come dono per la santificazione degli sposi cristiani. La sacramentalità colloca il rapporto coniugale nel momento della redenzione, e lo restituisce alla sua originale grandezza sanando le ferite del peccato. Il matrimonio è segno e fonte di grazia, dono per realizzare in modo pieno la vocazione personale alla santità degli

³⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 10: «ius divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione». Cf. J.I. BAÑARES, *Comentario al c. 1058*, in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona 1996, pp. 1070-1071.

³⁶ Cf. T. RINCÓN-PÉREZ, *El derecho a contraer matrimonio de los católicos no creyentes*, in *El matrimonio cristiano*, in *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société*, Fribourg 1981, p. 268.

³⁷ La dottrina è unanime nello stabilire tre note essenziali agli impedimenti, quali limitazioni allo *ius connubii*: il loro carattere eccezionale; devono essere stabiliti in modo espresso; devono essere interpretati in senso stretto. Perciò anche la riserva di stabilirne di nuovi alla suprema autorità della Chiesa. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, «Monitor Ecclesiasticus», 121 (1996), p. 329.

³⁸ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26 gennaio 2013, n. 2.

coniugi battezzati.³⁹ Aprendosi alla grazia di Dio per la loro risposta di fede personale, gli sposi cristiani possono “comprendere, e realizzare nella concretezza della vita anche coniugale e familiare, la verità dell’uomo quale suo figlio, rigenerato dal Battesimo”.⁴⁰

La grazia del matrimonio-sacramento potenzia e dispone perché la relazione con il coniuge assomigli al rapporto tra Cristo e la Chiesa e partecipi realmente di esso in tutte le circostanze – felici ed avverse – della loro esistenza. Innanzitutto l’accoglienza della fede rende l’uomo più capace di donarsi al coniuge e di aprirsi agli altri, ai figli, alla famiglia.⁴¹ L’amore degli sposi cristiani diventa “charitas” tramite la loro fede personale. “La fede fa crescere e fruttificare l’amore degli sposi, dando spazio alla presenza di Dio Trinità e rendendo la stessa vita coniugale, così vissuta, “lieta novella” davanti al mondo”.⁴² Perciò “la fede è anche importante nella realizzazione dell’autentico bene coniugale, che consiste semplicemente nel volere sempre e comunque il bene dell’altro, in funzione di un vero e indissolubile *consortium vitae*”. Ed è fuori dubbio che “nel proposito degli sposi cristiani di vivere una vera *communio coniugalis* vi è un dinamismo proprio della fede, per cui la *confessio*, la risposta personale sincera all’annuncio salvifico, coinvolge il credente nel moto d’amore di Dio”.⁴³

La grazia sacramentale agisce tramite la fede degli sposi anche nelle difficoltà dell’esistenza quotidiana di ogni famiglia. “I Santi che hanno vissuto l’unione matrimoniale e familiare nella prospettiva cristiana, sono riusciti a superare anche le situazioni più avverse, conseguendo talora la santificazione del coniuge e dei figli con un amore sempre rafforzato da una solida fiducia in Dio, da una sincera pietà religiosa e da un’intensa vita sacramentale. Proprio queste esperienze, contrassegnate dalla fede, fanno comprendere come, ancor oggi, sia prezioso il sacrificio offerto dal coniuge abbandonato o che abbia subito il divorzio, se – riconoscendo l’indissolubilità del vincolo matrimoniale valido – riesce a non lasciarsi «coinvolgere in una nuova unione ... In tal caso il suo esempio di fedeltà e di coerenza cristiana assume un particolare valore di testimonianza di fronte al mondo e alla Chiesa» (Gio-

³⁹ Il magistero ecclesiastico non ha riconosciuto solennemente questo insegnamento fino al Concilio Vaticano II (Const. Dogm. *Lumen gentium* 11; Const. Past. *Gaudium et spes*, 48). Precursore decisivo di questa dottrina nel xx secolo è stato San Josemaria Escrivá de Balaguer: cf. ad esempio, *Colloqui con Mons. Escrivá di Balaguer*, Milano 1968, n. 91: “Il matrimonio è fatto perché quelli che lo contraggono vi si santifichino e santifichino gli altri per mezzo di esso: perciò i coniugi hanno una grazia speciale, che viene conferita dal sacramento istituito da Gesù Cristo. Chi è chiamato allo stato matrimoniale, trova in esso, con la grazia di Dio, tutti i mezzi necessari per essere santo, per identificarsi ogni giorno di più con Gesù e per condurre verso il Signore le persone con cui vive”.

⁴⁰ BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26 gennaio 2013, n. 2.

⁴¹ Cf. *ibidem*.

⁴² *Ibidem*, n. 4.

⁴³ *Ibidem*, n. 3.

vanni Paolo II, Esort. ap. *Familiaris consortio* [22 novembre 1981], 83: AAS 74 [1982], p. 184)".⁴⁴

Il matrimonio è voluto da Dio come cammino personale della grande maggioranza degli uomini, cristiani e non, e per i battezzati diventa vocazione alla santità. Sotto questa luce, il valore sacramentale del matrimonio dei battezzati acquista pieno senso. L'elevazione alla dignità sacramentale, pievezza del disegno divino sul matrimonio, rappresenta una manifestazione dell'amore redentore di Dio, è essenzialmente un dono, non una carica né un ostacolo. La prospettiva della sacramentalità come dono per la santificazione degli sposi e della famiglia apre nuovi orizzonti nella comprensione del matrimonio cristiano. Esso, in effetti, senza cambiare la sua natura è stato costituito quale «segno sacro che santifica, azione di Gesù che pervade l'anima di coloro che si sposano e li invita a seguirlo, perché in Lui tutta la vita matrimoniale si trasforma in un cammino divino sulla terra».⁴⁵

6. CONCLUSIONI

La mancanza di fede, secondo la prevalente linea giurisprudenziale, è irrilevante ai fini di determinare la validità o meno del matrimonio cristiano, poiché non necessariamente comporta assenza di volontà matrimoniale.⁴⁶ Si deve sostenere che dove esiste autentica donazione tra gli sposi battezzati si realizza il segno sacramentale: tale vera unione coniugale è per ciò stesso sacramento, senza che i contraenti abbiano il potere di decisione sulla significazione soprannaturale del loro atto di donazione matrimoniale. La semplice determinazione di *non volere* la dimensione sacramentale non ha efficacia se non distrugge la stessa donazione atta a significare l'amore di Cristo alla Chiesa, vale a dire, la retta intenzione di sposarsi.

⁴⁴ *Ibidem*, n. 2.

⁴⁵ Il carattere santificante del matrimonio è uno degli insegnamenti più significativi del Concilio Vaticano II (cf. Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 48). Uno dei precursori di questa dottrina è stato San Josemaria Escrivá de Balaguer, giurista e maestro di spiritualità, che dall'inizio del suo lavoro pastorale, negli anni '30 dello scorso secolo, non solo insegnò che il matrimonio è realtà santa e cammino di santificazione per gli sposi, ma spinse migliaia di persone a prendere coscienza di questa profonda verità, cercando la propria santificazione nell'adempimento dei doveri coniugali e familiari.

⁴⁶ Sent. c. Staffa 5-VIII-1949, SRRD 41 (1949); c. Mattioli 27-II-1953, SRRD 45 (1953); c. Doheny 18-II-1959, SRRD 51 (1959); c. Doheny 10-VII-1959, SRRD 51 (1959); c. Rogers 8-XI-1962, SRRD 54 (1962); c. Pompedda 9-V-1970, SRRD 62 (1970); c. Fiore 17-VII-1973, SRRD 65 (1973); c. Serrano 18-IV-1986, RRD 78 (1986); c. Burke 23-VI-1987, RRD 79 (1987); c. Stankiewicz 19-V-1988, RRD 80 (1988); c. Pompedda 16-I-1995, RRD 87 (1995); c. Burke 18-V-1995, RRD 87 (1995); c. Gianecchini 18-XII-1996, «Monitor Ecclesiasticus» 4 (1998); c. Turnaturi 18-IV-2002, in A. 43/02; c. Caberletti 24-10-2003, in A. 49/04; c. Sciacca 28_XI-2003, in A. 117/03; c. Stankiewicz 27-II-2004, in A. 25/04; c. Boccafolo 6-V-2004, in A. 49/04; c. Uber 6-IV-2005, in A. 37/05; c. Turnaturi 21-VII-2005, in A. 87/05; c. De Angelis 10-III-2006, in A. 28/06; c. Bottone 12-V-2006, in A.56/06.

La retta intenzione implica l'accogliere il progetto divino sul matrimonio, il quale è realtà sacra dal momento della creazione. Così, il solo fatto di prescindere o "fare a meno" della dimensione trascendente del matrimonio non intacca di per sé la retta intenzione di sposarsi. Infatti, non di rado, i pastori riscontrano che la richiesta di celebrazione del matrimonio sacramentale viene fatta per motivi di carattere familiare o di costume sociale; tutto ciò non giustifica a priori un eventuale rifiuto di tali richieste. Meno ancora se si considera che è la Chiesa stessa chi – per motivi fondati – impone ai battezzati cattolici l'obbligo di sposarsi in forma canonica, senza escludere gli apostati e meno ancora coloro che non hanno la fede.⁴⁷ D'altra parte, "non si deve dimenticare che questi fidanzati, in forza del loro battesimo, sono realmente già inseriti nell'Alleanza sponsale di Cristo, con la Chiesa e che, per la loro retta intenzione, hanno accolto il progetto di Dio sul matrimonio e, quindi, almeno implicitamente, acconsentono a ciò che la Chiesa intende fare quando celebra il matrimonio".⁴⁸

È possibile dichiarare la nullità del matrimonio per mancanza di fede? Per quanto riportato finora, sembra chiaro, che se la fede non è un requisito per contrarre un valido matrimonio sacramentale, la sua mancanza non può diventare *di per sé* una causa di nullità del matrimonio. L'assenza – anche radicale – di fede non costituisce *a priori* un ostacolo affinché due battezzati – seguendo la loro *inclinatio naturalis* – possano volere un *vero matrimonio*, che per loro non sarà che sacramentale in virtù del battesimo ricevuto. La mancanza di fede non ha *necessariamente* ripercussioni nella sfera della volizione di un vero matrimonio. D'altronde, appare problematico il tentativo di *tradurre* la mancanza di fede in termini di *intenzione*, poiché si tratterebbe di un passaggio non giustificato dall'ordine intellettuale – la mancanza di fede – a quello volitivo, cioè dell'intenzione.

Questo è conseguenza del carattere *peculiare* del sacramento del matrimonio, per la cui ricezione ed amministrazione non occorre un atto di fede: essendo la medesima realtà naturale *elevata* alla dignità di segno salvifico, l'intenzione veramente matrimoniale è in sé stessa intenzione sacramentale, poiché l'atto di contrarre è l'atto proprio con il quale si costituisce il sacramento. L'elevazione non ha trasformato il matrimonio in un *oggetto soprannaturale* che si raggiungerebbe solo mediante la fede, o almeno presupporrebbe un minimo di fede: la realtà naturale del matrimonio, e la sua sostanza sul piano della donazione coniugale, rimane identica, allo stesso modo in cui è identico l'oggetto dell'atto di volontà che fa nascere il vincolo. La fede non è elemento di mediazione che dà la capacità per volere il matrimonio sacramentale, né la sua mancanza – pure quella più radicale – indica qualcosa di

⁴⁷ Cf. BENEDETTO XVI, Motu proprio *Omnium in mentem*, 26 ottobre 2009.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 68.

preciso sull'esistenza o meno di una vera volontà matrimoniale tra battezzati. Pertanto, la verifica delle conseguenze della miscredenza dei nubenti va accertata caso per caso.⁴⁹ Nella grande maggioranza dei casi, la mancanza di fede condurrà ad una situazione di ignoranza della dignità sacramentale, e pertanto d'indifferenza – e non di rifiuto – nella sfera dell'atto di volontà.⁵⁰

Tuttavia è possibile stabilire un qualche rapporto tra mancanza di fede e nullità del matrimonio? È fuori dubbio, che la mancanza di fede può avere – e avrà spesso – altre conseguenze *indirette* sulla validità del matrimonio, giacché l'allontanamento da Dio comporta una perdita del vigore e della chiarezza sul piano etico.⁵¹ Ed è proprio questo il suggerimento fatto nel discorso, senza cadere in alcun "facile automatismo tra carenza di fede e invalidità dell'unione matrimoniale", ma evidenziando come tale carenza possa, in taluni casi, ferire la valida costituzione del vincolo coniugale.

Il soggetto che si trova in questa situazione – chi ha ricevuto una formazione atea, laicista, ecc. –, non di rado possiede una concezione errata del matrimonio e lo concepisce come un rapporto che si configura secondo i desideri delle parti – solubile, non esclusivo – e che differisce sostanzialmente dal *progetto divino sul matrimonio*, vale a dire, dal *matrimonio quale realtà naturale*. Questo non significa supporre che soltanto colui che ha la fede possa comprendere il progetto divino sul matrimonio, appunto perché la *inclinatio* è *naturalis*, e non proviene da una determinata concezione religiosa del matrimonio.⁵²

Infine, occorre sottolineare la "trascendenza costitutiva di tutto ciò che appartiene all'essere della persona umana, ed in particolare alla sua relazionalità naturale secondo la distinzione e la complementarità tra l'uomo e la donna"⁵³ per rivalutare quanto di buono e di trascendente vi possa essere in un matrimonio meno fruttuoso, cioè nel matrimonio di colui che, malgrado sia *bene dispositus* sul piano della coniugalità, è imperfettamente preparato dal punto di vista soprannaturale.⁵⁴ Non si può infatti negare che "la fedeltà, come le altre proprietà, non siano possibili nel matrimonio naturale".⁵⁵ Ogni unione matrimoniale per il fatto di essere autentica donazione tra un uomo e una donna, esclusiva, fedele e feconda, è di per sé aperta alla comunione con l'altro, e alla trascendenza in quanto riflesso –immagine –

⁴⁹ Cf. M. A. ORTIZ, *Abbandono della Chiesa e forma del matrimonio*, in *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, a cura di J. Carreras, Milano 1998, pp. 183-184.

⁵⁰ Cf. C. BURKE, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, cit., pp. 149-150.

⁵¹ Cf. C. J. ERRÁZURIZ M., *La rilevanza canonica della sacramentalità del matrimonio e della sua dimensione familiare*, «*Ius Ecclesiae*», 7 (1995), p. 568.

⁵² Cf. sent. c. Burke, 18-III-1995, n. 3.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 30-I-2003, n. 5, cit., pp. 4-5.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, n. 8, p. 5.

⁵⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana*, 26 gennaio 2013, n. 2.

del rapporto di comunione che è connaturale a Dio Uno e Trino. E questa stessa unione, in senso inverso, può essere il cammino per riscoprire e aprirsi all'azione di Dio.

MONTSERRAT GAS AIXENDRI