

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

IL BATTESIMO DEGLI ADULTI
COME DIRITTO E COME CAUSA
DI EFFETTI GIURIDICO-CANONICI

1. Il battesimo come diritto degli adulti. — 1.1. I doveri e i diritti dei non battezzati nei riguardi del battesimo. — 1.2. Sul rapporto tra battesimo e libertà. — 1.3. La situazione degli adulti minorenni. — 1.4. Il dovere della Chiesa corrispettivo al diritto al battesimo. — 1.5. Battesimo degli adulti e battesimo dei bambini. — 2. Gli effetti giuridico-canonici del battesimo degli adulti. — 2.1. Premessa. — 2.2. Il battesimo come causa della sacramentalità del matrimonio; l'indole peculiare di questa sacramentalità.

Avendomi occupato recentemente dell'attuale regolamentazione canonica del battesimo degli adulti ⁽¹⁾, penso che allo scopo di presentare una più completa visione della rilevanza giuridica di questo sacramento nella Chiesa qualora esso sia ricevuto dagli adulti, convenga integrare l'antecedente trattazione con due altre prospettive complementari: quella che lo contempla come diritto di ogni persona umana (e specificamente, in questo contesto, come diritto di ogni adulto), e quella concernente i suoi effetti giuridici nella Chiesa. Ecco dunque le due sezioni in cui si articolerà il presente lavoro: il battesimo come diritto degli adulti, e gli effetti giuridico-canonici del battesimo degli adulti. Esaminerò soltanto le questioni specificamente collegate con la ricezione del battesimo in età adulta; sarà però inevitabile far riferimento ad alcuni problemi più generali che riguardano qualunque battesimo indipendentemente dall'età in cui lo si riceva.

(1) Cfr. la mia comunicazione al XXI Congresso dell'Associazione Canonistica Italiana (Otranto, 11-14 novembre 1989, sul tema *I sacramenti dell'iniziazione cristiana: testimonianza e disciplina*): *Il battesimo degli adulti nell'attuale diritto canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus* (in corso di stampa).

1. IL BATTESIMO COME DIRITTO DEGLI ADULTI.

1.1. *I doveri e i diritti dei non battezzati nei riguardi del battesimo.*

Data la funzione salvifica ed ecclesiale del battesimo, la posizione giuridica dell'uomo nei suoi confronti coincide, per la verità, con la sua fondamentale situazione giuridica di fronte al Vangelo e alla Chiesa. Di conseguenza, pur non essendoci un passaggio codiciale in cui si dichiara espressamente il diritto di ogni persona a ricevere il battesimo, ci si può richiamare al disposto del can. 748 § 1, secondo cui: « Tutti gli uomini sono tenuti a ricercare la verità nelle cose che riguardano Dio e la sua Chiesa, e conoscitola, sono vincolati in forza della legge divina e godono del diritto di abbracciarla e di osservarla ». Il Codice, sulla scia della Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa ⁽²⁾, ribadisce anzitutto « la dottrina cattolica tradizionale sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo » ⁽³⁾. Pur essendo un dovere d'indole morale, e non di natura giuridica, poiché non è suscettibile di essere oggetto di esigibilità sociale, è bene che sia esplicitamente asserito dalla norma canonica, in quanto tale obbligo fonda il rispettivo diritto di ogni uomo, anch'esso espressamente dichiarato dal Codice. La massima *iura propter officia* non vuol dire che ogniqualvolta vi sia un diritto, vi debba essere pure il dovere giuridico di esercitarlo: in alcuni casi, tra cui quello presente, l'*officium* è d'indole morale e dunque il rispettivo diritto è da concepire giuridicamente come un diritto di libertà, il cui esercizio spetta autonomamente al suo titolare, che gode della c.d. immunità da coazione. Conformemente agli insegnamenti della Chiesa, anch'essi molto tradizionali ⁽⁴⁾, lo stesso can. 788 § 2 indica questo tanto rilevante aspetto del diritto di libertà religiosa di ogni persona umana: « Non è mai lecito ad alcuno indurre gli uomini con la costrizione ad abbracciare la fede cattolica contro la loro coscienza ». Data la sua destinazione intraecclesiale, il Codice non allude all'altro aspetto di quella libertà (quello che oggi giorno

⁽²⁾ Cfr. Dichiarazione *Dignitatis humanae*, n. 1.

⁽³⁾ Cfr. *Ibidem*.

⁽⁴⁾ Cfr. il can. 1351 del CIC del 1917, tra le cui fonti si trova la Decretale *Maiores* di INNOCENZO III dell'anno 1201 (nelle Decretali di Gregorio IX, lib. 3, tit. 42 *De Baptismo*, c. 3): « Id est religioni christianae contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad recipiendum et servandum christianitatem aliquis compellatur ».

continua ad essere purtroppo di non poca attualità), in virtù del quale nessuno può essere impedito di agire in materia religiosa, entro debiti limiti, in conformità alla sua coscienza ⁽⁵⁾ e dunque è assolutamente illegittima qualsiasi coercizione che si opponga od ostacoli la ricezione del battesimo.

Come si deduce dallo stesso can., l'esercizio del diritto a ricevere i sacramenti esiste entro limiti ben precisi, che rappresentano altrettanti requisiti per il suo legittimo esercizio. La dottrina è solita riscontrare qui una doppia esigenza concorrente ⁽⁶⁾. Da un lato, da parte dei soggetti non battezzati vi è il diritto di libertà di ogni persona umana riguardo al battesimo, derivante dall'universale disegno salvifico in Cristo ⁽⁷⁾, che ha lasciato questo mezzo necessario di salvezza nelle mani della Chiesa affinché venga amministrato agli uomini ai quali è universalmente attribuito come uno *ius*, ossia come una propria realtà giusta loro dovuta ⁽⁸⁾. Muovendo da questo dato, la dottrina ha fatto notare la dinamicità e l'universalità tendenziale del diritto canonico ⁽⁹⁾. Il diritto al battesimo, inseparabilmente unito al dovere della relativa preparazione, caratterizza poi, essenzialmente e in maniera più concreta, la situazione giuridica del catecumeno nella Chiesa, in quanto, in forza del suo desiderio di essere incorporato alla Chiesa, come pure per la vita cristiana che già comincia a condurre (cfr. can. 206), ha iniziato ad attuarsi in lui, mediante la sua libera risposta ai doni di Dio, l'universale disegno di salvezza di Cristo, che convoca tutti a far parte del nuovo Popolo di Dio. Il catecumeno è quell'uomo che in certo qual modo ha cominciato ad esercitare il suo diritto al battesimo, percorrendo il suo cammino personale verso l'iniziazione sacramentale.

⁽⁵⁾ Cfr. Dichiarazione *Dignitatis humanae*, n. 2.

⁽⁶⁾ Cfr., ad es., A.E. HIEROLD, *Taufe und Firmung*, in AA.VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL - H. MÜLLER - H. SCHMITZ, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1983, § 74, p. 665.

⁽⁷⁾ Cfr. Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 13.

⁽⁸⁾ Per l'applicazione della classica dottrina del diritto quale *res iusta* ai sacramenti, mi sia consentito rimandare alla voce *Sacramenti e sacramenti (diritto canonico)*, n. 5, che ho preparato per l'*Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè (in corso di stampa), nella quale riprendo le idee di J. HERVADA, esposte nel suo scritto *Las raíces sacramentales del Derecho Canónico*, in AA.VV., *Estudios de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico en homenaje al profesor Maldonado*, Madrid, Ed. Tecnos, 1983, p. 245-269.

⁽⁹⁾ Cfr. P. LOMBARDÍA, *Sobre las características peculiares del ordenamiento canónico*, in *Escritos de Derecho Canónico*, I, Pamplona, EUNSA, 1973, p. 199-204.

D'altro canto, vi è un'esigenza complementare promanante dallo stesso sacramento del battesimo, che deve esser amministrato d'accordo con la sua integra verità salvifica, e dunque rispettando i requisiti necessari per una sua valida, lecita e fruttuosa celebrazione. Tuttavia, va subito sottolineato che queste esigenze non si contrappongono, poiché l'oggetto del diritto al battesimo non è il battesimo soltanto valido, bensì quello veramente salvifico. Ciò vale perfino nei casi di pericolo di morte, poiché allora non si può fare a meno di tutto quello che in tali circostanze si possa ragionevolmente fare per la preparazione minima del battezzando ⁽¹⁰⁾. Sarebbe dunque privo di senso concepire dialetticamente queste esigenze, come se si potesse dare un diritto al battesimo che venisse negato dalla Chiesa: nelle ipotesi di denegazione è piuttosto lo stesso soggetto colui che, per le sue disposizioni non adeguate, si autoesclude dall'esercizio del suo diritto, in quanto non vuole una ricezione del battesimo nella sua pienezza di senso. E ciò in fin dei conti dipende sempre dalla sua libertà. Si può affermare dunque che esiste una perfetta coincidenza fra il bene del catecumeno e la verità del sacramento del battesimo.

L'esercizio del diritto al battesimo presuppone da parte dell'adulto un'adeguata preparazione catecumenale ⁽¹¹⁾, la quale non può essere intesa quale esigenza contrapposta al diritto al battesimo, ma proprio come facilitazione del suo adeguato esercizio. S. Tommaso d'Aquino, con la sua consueta capacità sintetica, ha ricondotto a tre le ragioni per cui il battesimo degli adulti, a differenza di quello dei bambini, deve essere normalmente differito nel tempo. Premettendo che gli adulti possono valersi del battesimo di desiderio o *in voto* ⁽¹²⁾, e che di conseguenza la necessità del battesimo non dà luogo in loro ad un'amministrazione immediata *in re*, l'Aquinate si riferisce, in primo luogo, alla tutela della Chiesa contro possibili inganni, mediante la prova della fede e dei costumi dei catecumeni durante un certo periodo; poi menziona il bene dello stesso battezzando, che abbisogna di tempo per istruirsi e per esercitarsi nella vita cristiana; e

⁽¹⁰⁾ Cfr. il mio art. *Il battesimo degli adulti nell'attuale diritto canonico*, cit., n. 2.4.

⁽¹¹⁾ Cfr. *Ibidem*, n. 2.5.

⁽¹²⁾ Nel can. 849 se ne parla espressamente. Non fu accettata la proposta di toglierlo, in quanto privo di rilevanza giuridica (cfr. la *Relatio* del 1981, in *Communicationes*, 15, 1983, p. 177). Ritengo che la sua rilevanza giuridica indiretta si mostri proprio nel suo fondare la possibilità, anzi convenienza, di non amministrare immediatamente il battesimo agli adulti che lo chiedano.

da ultimo giustifica la dilazione per il decoro del sacramento, accresciuto dalla sua celebrazione più solenne e devota nel tempo pasquale. In seguito indica due eccezioni a questa prassi: quella dei battezzandi già perfettamente preparati e quella del pericolo di morte⁽¹³⁾.

L'equilibrio di queste soluzioni, che continuano ad essere pienamente in vigore nell'attuale disciplina della Chiesa, va difeso contro ogni possibile esagerazione, sia nel senso di irrigidire o assolutizzare, per falsi motivi pastorali o liturgici, l'itinerario catecumenale, come se fosse un fine a sé stante⁽¹⁴⁾, sia nel senso di non averne la dovuta cura, ammettendo al battesimo delle persone non adeguatamente disposte, anche qui per ragioni apparentemente pastorali. Di fronte a questi rischi, va ricordato che il diritto al battesimo degli adulti deve essere esercitato non appena possibile⁽¹⁵⁾, rimanendo però questa possibilità condizionata dalle esigenze della preparazione, che vanno tuttavia applicate prudenzialmente ai casi singoli. Va evitato un massimalismo dimentico della necessità di proseguire dopo il battesimo la propria e continua formazione nella Chiesa oppure eccessivamente esigente nella linea di assicurarsi che non esisteranno possibili difficoltà future nel neofito, le quali costituiscono peraltro un fatto assolutamente normale. Ma deve essere altresì ribadita la prassi costante di non ammettere al sacramento coloro che non siano adeguatamente disposti, ad es. a motivo della loro situazione matrimoniale irregolare, poiché allora la celebrazione sarebbe priva dei suoi effetti di grazia⁽¹⁶⁾.

(13) Cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 3.

(14) A.-G. MARTIMORT (cfr. *L'intention requise chez le sujet des sacraments*, in *L'Année Canonique*, 24, 1980, p. 88) teme le esagerazioni in questa direzione nella situazione odierna.

(15) Dichiaro questa espressione inapplicabile al battesimo degli adulti, perché l'intende in modo assoluto, F. McMANUS, in AA.VV., *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, a cura di J. CORIDEN-T. GREEN-D. HEINTSCHEL, New York-Mahwah, Paulist Press, 1983, p. 620.

(16) Dinanzi a talune proposte di modificare questa prassi (cfr. ad es. G. RÉNIERS, *Urgence catéchuménale et droit*, in *L'Année Canonique*, 27, 1983, p. 189 s.), bisogna ribadire che non può essere separata la celebrazione del battesimo dalla verità della piena iniziazione cristiana. Il desiderio del battesimo può allora fungere proprio da motivo impellente verso un'adeguata soluzione delle situazioni di oggettivo contrasto con le esigenze morali cristiane. In tema di non ammissione al battesimo dei peccatori, cfr. la trattazione di S. AGOSTINO, *De Fide et operibus*, in PL, XL, 197-230. Sulla questione specifica della poligamia, frequente in certi paesi di missione, cfr. F.J. URRUTIA, *Praxis non admittendi polygamos ad baptismum: cur non mutatur?*, in *Periodica*, 70 (1981), p. 499-522.

1.2. *Sul rapporto tra battesimo e libertà.*

Nel battesimo degli adulti si evidenzia in modo particolare la necessità di una libera risposta dell'uomo all'azione salvifica di Dio. La stessa ricezione valida del battesimo presuppone l'esercizio della libertà del battezzando, e inoltre la sua fruttuosità richiede una sua corrispondenza di fede e di cambiamento di vita. Ciò non significa però che il battesimo possa concepirsi in sé come atto dell'uomo — né di colui che l'amministra né di colui che lo riceve —, bensì come atto di Dio, attraverso la Chiesa, costituente un dono, la cui ricezione è condizionata (non causata) dalla libertà umana.

Da questa constatazione sul ruolo della libera corrispondenza dell'adulto nel suo battesimo, non può affatto dedursi che il battesimo dei bambini rappresenti un'attentato contro la loro libertà ancora non esercitabile. Come insegna e pratica la Chiesa da sempre, i bambini possono essere battezzati nella fede della Chiesa, e quindi possono ricevere il dono del battesimo prima che siano in grado di conoscerlo e chiederlo. Tale ricezione, vista nella prospettiva della fede, non solo non limita o diminuisce in nulla la loro libertà, ma la potenzia, grazie all'infusione della grazia della filiazione divina con tutti gli effetti soprannaturali conseguenti. L'arricchimento ontologico dell'essere umano divenuto cristiano, anticipazione di quella vita eterna apertasi con il battesimo, e la sua oggettiva liberazione dal peccato, vanno visti come un reale potenziamento della libertà dell'uomo, la quale diventa libertà del figlio di Dio in Cristo. La sollecitudine dei genitori o, entro i limiti dovuti, di altre persone, per il battesimo dei bambini, rappresenta la fondamentale manifestazione della loro preoccupazione per il bene soprannaturale degli stessi bambini, e non va giudicata diversamente dalle tantissime manifestazioni doverose dell'attenzione per i bambini sul piano naturale. Per capirlo appieno occorre naturalmente contemplare il battesimo quale bene universale per tutti, e tener presente che l'obbligo morale di cercare tale bene spetta a tutti ⁽¹⁷⁾.

Neanche va dimenticato che, una volta acquisito l'uso di ragione, i minori battezzati trovano il loro battesimo quale realtà che, pur avendo già avuto la sua piena efficacia giustificante, esige un'ulteriore libera corrispondenza, indispensabile condizione perché si mantenga

(17) Cfr. l'illuminante trattazione dell'argomento nell'*Instructio « Pastoralis actio » de baptismo parvulorum* della S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, 20 ottobre 1980, n. 21-22, in AAS, 72 (1980), p. 1146 s.

ga e possa crescere quell'efficacia e perché si abbia una perseveranza attiva responsabile nella Chiesa. Sarebbe perciò interessante approfondire lo studio della rilevanza giuridico-canonica di questa libera risposta e delle sue molteplici ulteriori determinazioni all'interno della Chiesa. Indubbiamente si tratta di un fattore che influisce notevolmente sulla vita e anche sulla varietà dei membri del Popolo di Dio, donde la sua importanza nel diritto della Chiesa. Com'è stato di recente autorevolmente rilevato: « In realtà l'opzione religiosa e la conseguente appartenenza alle strutture ecclesiali non presentano mai aspetti di "necessità", come si danno nelle società naturali (Stato e suoi enti territoriali), ma solo di doverosità (etica, religiosa, giuridica): intendere l'atto religioso, che sta a base d'ogni appartenenza ecclesiale, come atto necessitato o pensare che di esso si possa fare a meno o che esso rappresenti un presupposto remoto da accantonare fra i ricordi una volta che il soggetto sia introdotto nelle strutture della Chiesa, è contraddittorio con le finalità della stessa, la quale, come comunità volontaria, non può che riguardare uomini liberi e responsabili del loro essere e delle loro azioni. Il popolo di Dio è un popolo di uomini liberi coscienti della loro opzione religiosa, fondata sulla libertà e non sull'automaticità dell'appartenenza; e la stessa azione pastorale non può che muoversi nella direzione di risvegliare, se si fossero attutate, le ragioni dell'appartenenza libera » (18).

Tali considerazioni non possono però indurre a negare la vera esistenza di obblighi morali e giuridici in qualunque battezzato per il solo fatto di esserlo. Il dovere fondamentale di ogni persona nei riguardi di Dio e della Chiesa è oggettivamente ratificato ed elevato dal battesimo (19), che produce una definitiva e non cancellabile appartenenza alla Chiesa, fondata sull'irrevocabilità del dono divino. D'altra parte, le sanzioni ecclesiali in caso di mancato adempimento degli obblighi canonici, procedono da un uso della libertà che si met-

(18) G. LO CASTRO, *Le prelatore personali. Profili giuridici*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 268. E aggiunge ancora: « (...) ridurre il battesimo a fatto meramente ascrittivo (burocratico) ad una comunità, è un errore le cui conseguenze negative non possono essere sottovalutate; in primo luogo, perché nasconde ciò che sta alle radici dell'appartenenza religiosa, e cioè, come ho detto, un atto di libertà; in secondo luogo, perché ingenera la persuasione di una mancanza di corresponsabilità ecclesiale dei fedeli della Chiesa; perché lascia pensare che questa è per i fedeli e non è dei fedeli (...) » (p. 268 s.).

(19) Cfr. S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instructio « Pastoralis actio »*, cit., n. 22, in AAS, 72 (1980), p. 1147.

te in contrasto con le esigenze giuridiche della vita del Popolo di Dio. In tal senso, esse presuppongono la libertà del battezzato e, determinando sul piano sociale alcune conseguenze in materia di esercizio di diritti nei riguardi di colui che non ha rispettato i suoi doveri giuridici, contribuiscono a reinstaurare quel minimo ordine di giustizia che è imprescindibile in qualunque società, per quanto essa poggi sulla libertà dei suoi membri.

1.3. *La situazione degli adulti minorenni.*

Anche se, agli effetti battesimali, i minori usciti dall'infanzia e aventi uso di ragione sono da considerare adulti (can. 852 § 1), la loro situazione canonica per ciò che attiene all'esercizio del diritto al battesimo presenta delle peculiarità, derivate dalla loro situazione di dipendenza dai genitori o da chi ne fa le veci. L'*Ordo initiationis christianae adultorum* ⁽²⁰⁾, nel capitolo dedicato ai « fanciulli in età del catechismo » (cap. V), prevede che si presentino per l'iniziazione cristiana « per iniziativa dei loro genitori o tutori oppure spontaneamente, col consenso degli stessi genitori o tutori » ⁽²¹⁾. Questo consenso, che va visto in relazione con il diritto di libertà religiosa nell'ambito delle famiglie, dichiarato dal Concilio Vaticano II ⁽²²⁾ e di cui si occupano anche gli ordinamenti giuridici civili ⁽²³⁾, va però, a mio avviso, armonizzato con il rispetto tradizionale nella Chiesa verso l'autonomia dei minori nelle questioni più direttamente spirituali ⁽²⁴⁾. Di conseguenza, lasciando da parte le situazioni estreme di pericolo di morte, in cui si può senz'altro prescindere dal consenso dei genitori (tentando però che ciò provochi i minori attriti possibili nelle famiglia), penso che l'età di quattordici anni, fissata dalla norma canonica per situazioni analoghe ⁽²⁵⁾ possa costi-

⁽²⁰⁾ 6 gennaio 1972, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972 (in seguito si citerà come « OICA »; trad. ital. dei *Praenotanda*, in *Enchiridion Vaticanum* — d'ora in avanti « EV » —, 4, 1345-1515).

⁽²¹⁾ OICA, n. 306 (trad. it. in EV, 4, 1485). Cfr. anche OICA, n. 308: « È opportuno poi che gli stessi fanciulli, per quanto sarà possibile, trovino l'aiuto e l'esempio anche nei loro genitori, il cui consenso è richiesto per l'iniziazione e per vivere la loro futura vita cristiana » (trad. it. in EV, 4, 1487).

⁽²²⁾ Cfr. Dichiarazione *Dignitatis humanae*, n. 5.

⁽²³⁾ Lo ricorda bene A.E. HIEROLD, *op. cit.*, p. 667, nt. 37.

⁽²⁴⁾ Cfr. can. 98 § 2 e 1478 § 3.

⁽²⁵⁾ Cfr. la norma del can. 111 § 2, secondo cui: « Qualsiasi battezzando che abbia compiuto quattordici anni di età, può liberamente scegliere di essere battezza-

tuire un limite ragionevole per l'esigenza del consenso dei genitori. Tale interpretazione sembra anche in consonanza con l'espressione « fanciulli (*pueri*) in età del catechismo », adoperata dal Rituale senza precisarne ulteriormente il significato ⁽²⁶⁾.

1.4. *Il dovere della Chiesa corrispettivo al diritto al battesimo.*

L'esistenza di un vero e proprio diritto al battesimo di cui è titolare ogni persona umana implica che vi sia un corrispondente dovere giuridico che obblighi ad attuarlo. Siffatto dovere non può esser restrittivamente concepito, come se si riferisse unicamente al-

to nella Chiesa latina o in un'altra Chiesa rituale di diritto proprio; nel qual caso, egli appartiene a quella Chiesa che avrà scelto ». Per i minori di tale età il § 1 dà delle regole, che implicano sempre l'iscrizione alla Chiesa rituale di uno dei genitori. Fino allo *Schema* del 1980 (can. 806) la norma sull'argomento figurava nel titolo sul battesimo; essa segnalava che qualunque adulto — nel senso battesimale — avrebbe avuto la libertà di scegliersi il proprio rito al momento del battesimo. Il limite dei quattordici anni si mise in seguito (cfr. *Relatio* del 1981, in *Communicationes*, 15, 1984, p. 178), essendo poi la norma portata al titolo VI del libro I (cfr. *Schema* del 1982, can. 111).

Alla medesima età fa pure riferimento il can. 863.

⁽²⁶⁾ Esistono altre peculiarità, significative dal profilo giuridico, dell'iniziazione cristiana dei fanciulli in età catechistica. In considerazione del fatto che essi abitualmente si preparano al battesimo insieme con altri compagni già battezzati che stanno ricevendo la catechesi previa all'Eucaristia e alla confermazione (cfr. OICA, n. 308, *a*), si presenta la questione sull'opportunità o meno di applicare la disposizione del can. 866, secondo cui i fanciulli non battezzati, essendo già adulti, dovrebbero ricevere subito tutti e tre i sacramenti dell'iniziazione cristiana. L'OICA, n. 310, invita ad evitare in radice il problema: « (...) per quanto possibile, si deve attendere che i candidati si accostino ai sacramenti dell'iniziazione quando i loro compagni già battezzati sono ammessi alla confermazione e all'eucaristia ». Siccome però non di rado la prima Comunione precede di alcuni anni la confermazione, la suddetta raccomandazione perde buona parte della sua efficacia per quanto riguarda quest'ultimo sacramento.

Alcune Conferenze Episcopali hanno affrontato il punto: quella degli Stati Uniti, ribadendo la specificità della situazione ecclesiale di questi fanciulli, catecumeni veri e propri, prescrive per loro l'osservanza in ogni caso della sequenza abituale dei sacramenti dell'iniziazione, per cui dovrebbero sempre ricevere la confermazione prima dell'Eucaristia (cfr. *National Statutes for the Catechumenate*, 11 novembre 1988, confermati dalla Santa Sede il 26 giugno 1988, n. 19, p. 365). Di diverso avviso è stata la Conferenza del Cile, la quale considera il fatto che in quel paese l'età abituale della confermazione siano i quindici anni, quale causa sufficiente per ritardarla nei riguardi dei fanciulli che siano battezzati prima di raggiungere tale età (cfr. il decreto in J.T. MARTÍN de AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al CIC*, Milano, Giuffrè, 1990, p. 165).

l'imperativo di non denegare arbitrariamente il battesimo a chi se ne accosta con le disposizioni necessarie. L'estensione del dovere giuridico della Chiesa istituzionale, e dunque in primo luogo della Gerarchia, è assai più vasta in questo settore: il mandato di Cristo di evangelizzare tutti, battezzandoli nel nome della Santissima Trinità (cfr. *Mt* 28, 19-20) crea un vincolo generico di giustizia della Chiesa e dei Pastori con gli uomini senza distinzione, in virtù del quale si è tenuto a fare tutto il possibile affinché la verità e la vita di Cristo arrivino agli uomini di qualsiasi tempo e luogo. Evidentemente questa vincolazione si concretizza poi a seconda delle circostanze storiche (contatto con i non battezzati, mezzi dell'evangelizzazione, autoorganizzazione della Chiesa, e via dicendo), dando luogo a più determinati doveri giuridici che investono le singole persone, comunità e situazioni ⁽²⁷⁾. Tuttavia, il dovere di evangelizzazione e sacramentalizzazione dei non credenti, nelle sue svariate espressioni concrete, comporta sempre la positiva esigenza di cercare attivamente le possibilità di attuazione del diritto universale al battesimo, che è parte integrante del diritto a partecipare in modo personale alla redenzione universale operata da Cristo.

Il dovere missionario della Chiesa non può essere in nessun modo ridotto ad alcune aree geografiche in cui è ancora necessaria la *plantatio Ecclesiae* (le c.d. terre di missione), ma si estende all'intero nostro modo. Anzi, l'iniziazione cristiana degli adulti (in senso proprio e completo o, più spesso, nel senso della sola iniziazione catecumenale degli adulti già battezzati) diventa sempre più urgente nella pastorale nei paesi di lunga e radicata tradizione cristiana. La cristianizzazione dell'Europa e di altri paesi del c.d. Primo Mondo

(27) Parecchi can. si riferiscono ai compiti missionari, in senso largo o più stretto, dei Pastori della Chiesa e di coloro che collaborano immediatamente nella loro missione: cfr. can. 383 § 4 (del Vescovo diocesano nei confronti dei non battezzati); can. 528 § 1, *in fine* (del parroco); can. 771 § 2 (di tutti i Pastori delle anime, i quali: « Provvedano pure che l'annuncio del Vangelo giunga ai non credenti che vivono nel territorio, dal momento che la cura delle anime deve comprendere anche loro, non altrimenti che i fedeli »); can. 782-785 (del Romano Pontefice, del Collegio dei Vescovi, dei singoli Vescovi e dei missionari rispetto all'azione propriamente missionaria). Espressioni concrete della sollecitudine della Chiesa universale per i non credenti sono, a livello della Santa Sede, l'esistenza ormai più volte secolare della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli e il recentemente creato Pontificio Consiglio per il dialogo con i non credenti. In prospettiva analoga si situano anche il Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani e quello per il dialogo tra le religioni.

è, in effetti, tema molto ricorrente nel Magistero dell'attuale Romano Pontefice (28).

L'attuazione del diritto al battesimo richiede uno sforzo apostolico dell'intero Popolo di Dio. È dunque compito di tutti i fedeli cooperare affinché siano avvicinati alla fede coloro che ne sono lontani (29). A mio giudizio, di per sé questa cooperazione dei fedeli in quanto tali costituisce un dovere non giuridico bensì morale (30); ciononostante, la sua efficacia apostolica rispetto ai non credenti è preminente, nella misura in cui il loro contatto con la fede si verifica normalmente attraverso la convivenza diretta con coloro che, vivendo e lavorando nelle medesime circostanze, vi testimoniano e professano la fede con naturalezza e coraggio apostolico. Perciò, il Codice, d'accordo con il Concilio (31), ricorda che l'obbligo dei fedeli laici d'impegnarsi « perché l'annuncio della salvezza venga conosciuto e accolto da ogni uomo in ogni luogo », « li vincola ancora maggiormente in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare il vangelo e conoscere Cristo se non per mezzo loro » (can. 225 § 2). Al riguardo sono particolarmente significative le espressioni della recente Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II sui laici (32).

(28) Cfr. ad es. Esort. apost. postsinodale *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 34, in AAS, 81 (1989), p. 454-457.

(29) Cfr. can. 781: benché questo precetto faccia diretto riferimento all'opera missionaria, nella quale tutti i fedeli devono assumere la loro propria parte, adduce a sostegno di tale partecipazione delle ragioni che trascendono l'ambito delle missioni strettamente considerate: « tutta quanta la Chiesa è per sua natura missionaria » e « l'opera di evangelizzazione è da ritenere dovere fondamentale del popolo di Dio ». La formulazione conciliare del dovere di « cooperare all'espansione e alla dilatazione del suo corpo [di Cristo], per portarlo il più presto possibile alla pienezza » (Decreto *Ad gentes*, n. 36; cfr. pure questo intero n. 36) è in sé molto ampia, e alla sua luce il dovere di cooperare con le missioni appare solo quale una delle sue conseguenze, senz'altro particolarmente rilevante.

(30) Potrebbe acquistare forza obbligatoria in giustizia in casi appositamente previsti dalle leggi della Chiesa (riguardanti, ad es., eventuali prestazioni economiche in favore delle missioni), oppure quando un fedele s'impegni personalmente a collaborare, ad es. come missionario (cfr. can. 784), o mediante un contratto che lo comprometta a servire in certi modi nelle strutture comuni o specializzate della Chiesa, anche in funzioni di apostolato non gerarchico (cfr. can. 231).

(31) Cfr. Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 33.

(32) Cfr. *Christifideles laici*, cit., n. 32-35, in AAS, 81 (1989), p. 451-459.

1.5 *Battesimo degli adulti e battesimo dei bambini.*

La necessità di promuovere il battesimo degli adulti non può però essere colta in chiave di contrapposizione rispetto al battesimo dei bambini. Si tratta di due modalità, sostanzialmente identiche ma diversificate sotto molti profili ⁽³³⁾, che si attuano normalmente in due circostanze di fatto ben distinte: la nascita entro una famiglia cristiana o il posteriore avvicinamento personale alla fede. Sono due forme che devono condurre, attraverso itinerari diversi, ad un'uguale iniziazione cristiana, completa e profonda. Sembra inutile e fuorviante paragonarle, come se quella degli adulti costituisse il modello ideale, in quanto ha avuto la priorità cronologica nella storia universale della Chiesa, continua ad averla nell'impiantare la Chiesa in ogni popolo o gruppo e, come abbiamo rilevato, evidenzia in particolar modo la libera risposta dell'uomo al dono della grazia, e come se il battesimo dei bambini fosse da ritenere una sorte di male minore. Si potrebbe insistere sulle opposte ragioni a favore del battesimo dei bambini, tra cui anzitutto quella derivante dal fatto che in tal modo l'uomo dalla nascita riceve i frutti della salvezza e viene educato nella fede dei propri genitori che, in virtù dell'elevazione soprannaturale della loro funzione naturale, sono i più efficaci strumenti dell'iniziazione.

⁽³³⁾ L'identità e diversità è ben sottolineata nel diritto liturgico attuale dall'esistenza dei comuni *Praenotanda generalia de initiatione christiana* (verranno citati mediante la sigla « PGIC »; sono inseriti nell'*Ordo Baptismi parvulorum*, 15 maggio 1969, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973², p. 7-13; trad. it. in EV, 3, 1092-1126) e di disposizioni specifiche per gli adulti e per i bambini, contenute rispettivamente nei *Praenotanda* dell'OICA e in quelli specifici dell'*Ordo Baptismi parvulorum*. La diversità non era tanto evidenziata nel *Rituale Romanum* del 1614, nel quale il rito per gli adulti e quello per i bambini erano simili nella sostanza, essendo quello per i bambini un'abbreviazione di quello più lungo per gli adulti (perciò, l'Ordinario del luogo poteva per causa grave e ragionevole permettere che si adoperasse quello dei bambini anche per gli adulti — cfr. can. 755 § 2 del CIC del 1917 —, facoltà cui si ricorreva sovente in alcuni paesi).

Durante la riforma del CIC si registrò una progressiva distinzione nei canoni tra i prescritti relativi agli adulti e quelli concernenti i bambini (cfr. l'osservazione n. 4 allo *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur* (1975), in *Communicationes*, 13, 1981, p. 212; e i suoi riflessi nei lavori della Commissione, in *Ibidem*, p. 228, 271 ecc.). A proposito dell'attuale can. 851, ci fu discussione sull'ordine della trattazione: qualche Consultore suggeriva di menzionare i bambini prima degli adulti, contro coloro che intendono procrastinare il battesimo dei bambini. La proposta non venne accolta (cfr. *Ibidem*, p. 215): pur condividendo la motivazione, essa non mi pare pertinente per questa questione sistematica, peraltro indifferente.

zione cristiana dei propri figli. Ma più adeguato sarebbe, a mio giudizio, evitare infruttuosi dibattiti e concentrare le forze nell'attuazione sempre migliore di entrambe le possibilità nelle circostanze che le richiedono ⁽³⁴⁾.

2. GLI EFFETTI GIURIDICO-CANONICI DEL BATTESIMO DEGLI ADULTI.

2.1. *Premessa.*

La rilevanza ecclesiologicala, spirituale ed apostolica degli effetti del battesimo, così fortemente sottolineata dal Magistero della Chiesa nel nostro tempo ⁽³⁵⁾, si riscontra puntualmente nella dimensione giuridica della vita del Popolo di Dio. Vi è unanimità nel mettere in risalto il protagonismo assunto dal fedele nel nuovo Codice, manifestatosi soprattutto nella dichiarazione dei suoi doveri e diritti derivanti proprio dall'essere stato battezzato (can. 208-223). Su questa

⁽³⁴⁾ Ogni anno, nell'*Annuario Statisticum Ecclesiae* (Secretaria Status - Rationarium Generale Ecclesiae, Typis Polyglottis Vaticanis), nel cap. IV sulla pratica della religione, s'includono dati sui battesimi amministrati sia di bambini sia di adulti. Particolare interesse ha il tasso dei battesimi conferiti dopo i sette anni (cioè ad adulti) in relazione al totale dei battesimi. Nell'ultimo Annuario pubblicato si offrono le informazioni sul 1987: mentre in Africa il tasso è abbastanza alto (31, 9), in America e soprattutto in Europa è particolarmente basso (4,4 e 1,2, rispettivamente), e raggiunge livelli medi negli altri continenti (Asia con il 15,2; ed Oceania, con l'11,2). Il tasso globale è del 9,1.

In Europa, negli ultimi dieci anni, l'indice è salito dello 0,3. Tale cambio corrisponde ad un leggero aumento dei battesimi di adulti (circa 10.000 in più, riportando la cifra al livello del 1970), e soprattutto ad un calo nel battesimo dei bambini (diminuiti di circa mezzo milione, e di quasi un milione dall'anno 1970), dovuto in gran parte alla diminuzione delle nascite, e forse anche dal venir meno della pratica del battesimo da bambini in famiglie provenienti da ambiti tradizionalmente cattolici. Si tratta di due manifestazioni del processo di secolarizzazione in cui purtroppo s'imbatte tanta parte dell'Europa. Non è da escludere comunque che l'aumento dei battesimi di adulti possa in parte provenire anche da un rinnovato slancio missionario che dia risposta a tale processo: di questo slancio non mancano segni confortanti.

Quale dato specialmente incoraggiante va notato il numero dei battesimi di adulti nella Corea, paese che ostenta il primato nel mondo con più di 130.000 all'anno.

⁽³⁵⁾ Oltre ai molteplici passaggi del Concilio Vaticano II — e soprattutto alla trattazione della *Lumen gentium* sulla Chiesa come Popolo di Dio (cap. II) —, cfr. PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, parte I, in AAS, 56 (1964), p. 625 s.; e GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. postsinodale *Christifideles laici*, cit., n. 10-14, in AAS, 81 (1989), p. 407-413.

tematica ci sarebbe molto da dire, così come sui problemi collegati col costituirsi *persona in Ecclesia* mediante il battesimo, espressione con cui il legislatore di entrambe le codificazioni ha designato la situazione giuridica fondamentale del battezzato nella Chiesa ⁽³⁶⁾. Ma si tratta di questioni che interessano qualunque battesimo, indipendentemente dall'età in cui sia stato ricevuto, e che non si pongono in modo diverso per il battesimo ricevuto in età adulta. Tuttavia, esse offrono un peculiare rilievo per gli adulti nella misura in cui sono loro a poter partecipare attivamente alla vita della Chiesa, mediante l'adempimento dei propri doveri e l'esercizio dei propri diritti. In questo senso, per risaltare la condizione battesimale e il conseguente statuto giuridico, sarebbe opportuno tener maggiormente presente la realtà del battesimo come *sacramentum permanens* in virtù del carattere indelebile ricevuto mediante la corrispondente azione sacramentale.

2.2. *Il battesimo come causa della sacramentalità del matrimonio; l'indole peculiare di questa sacramentalità.*

Tuttavia, ci sono alcuni effetti del battesimo che si producono solo nei casi in cui il battezzando sia un adulto, poiché implicano delle situazioni previe la cui costituzione ha richiesto l'essere ormai adulto. Penso, ad es., all'uso del privilegio paolino, il quale presuppone un anteriore matrimonio contratto fra non battezzati nonché, tra l'altro, il susseguente valido battesimo di una delle parti ⁽³⁷⁾. Ma ritengo che sia particolarmente illuminante soffermarsi sulla situazione di un valido matrimonio preesistente al battesimo di almeno una delle parti, il quale, una volta battezzati entrambi i coniugi, diventa *eo ipso* sacramentale, secondo la dottrina più comune ⁽³⁸⁾. Per la sacramentalità

⁽³⁶⁾ Cfr. can. 96, e can. 87 del CIC del 1917. Tale espressione, per la verità, non ci pare molto soddisfacente, data la progressiva coscienza sul riconoscimento in diritto della personalità quale realtà prioritaria alla norma giuridica positiva e riferita alla condizione ontologica naturale di qualunque uomo dall'inizio della sua esistenza. Cfr. l'ampia monografia di I.M. HOYOS, *El concepto jurídico de persona*, Pamplona, EUNSA, 1989. Sui diritti dei fedeli, cfr. la sintesi realizzata di recente da J.I. ARRIETA, *Diritto soggettivo. II Diritto Canonico*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. XI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1989.

⁽³⁷⁾ In una *c.* STANKIEWICZ, 22 novembre 1984, n. 5 (inedita), si fa presente che l'invalidità del battesimo impedisce che operi il privilegio, rimanendo dunque in esistenza il matrimonio anteriore all'apparente uso del privilegio.

⁽³⁸⁾ I teologi, tra i secoli XIV e XVIII, si mostravano assai divisi su questa tesi: cfr. il riassunto delle loro posizioni nei ben documentati volumi di E. TEJERO,

della loro unione matrimoniale non occorre né è previsto nessun ulteriore rito o cerimonia, né nessuna susseguente manifestazione di volontà. È sufficiente che si tratti di un matrimonio valido e che tutti e due i coniugi abbiano ricevuto validamente il battesimo ⁽³⁹⁾.

Questa tesi può gettar luce sulla questione della fede nel sacramento del matrimonio, peraltro legata non di rado a quella della fede nel battesimo, su cui mi sono soffermato altrove ⁽⁴⁰⁾.

El Matrimonio Misterio y Signo. Siglos XIV al XVI, Pamplona, EUNSA, 1971, e di J.F. MUÑOZ GARCÍA, *El Matrimonio Misterio y Signo. Siglos XVII y XVIII*, Pamplona, EUNSA, 1982. In seguito, e dopo le chiare prese di posizioni magisteriali sull'inseparabilità fra contratto e sacramento del matrimonio, questa tesi è quella largamente più comune: cfr. D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, III, Barcinone — Friburgi Brig. — Romae, Herder, 1961, n. 650. La dà per scontata di recente J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Friburg Suisse — Paris, Ed. Universitaires — Ed. Beauchesne, 1986², p. 1146.

⁽³⁹⁾ Non entro adesso nella questione riguardante la sacramentalità dei matrimoni fra battezzato e non battezzato. L'opinione più diffusa sostiene che non sono sacramenti, poiché l'elevazione sacramentale di una realtà relazionale (qual'è il vincolo coniugale) presuppone l'elevazione delle due persone tra cui si istaura il rapporto.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. *Il battesimo degli adulti nell'attuale diritto canonico*, cit., n. 2.3. Il legame tra le due questioni si evidenzia dal fatto che nella trattazione di una si suol ricorrere all'altra per trarre delle argomentazioni. Così, in una sentenza francese riprodotta in un articolo di A. CANTAN (cfr. *Une sentence de l'officialité régionale d'aquitaine portant sur le caractère fictif du baptême reçu par un adulte*, in *L'Année Canonique*, 24, 1980, p. 392), per fondare la tesi della necessità della fede perché vi sia intenzione battesimale si ricorre al analogo rapporto tra fede ed intenzione matrimoniale, così com'è lumeggiato nel documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documentum « Foedus matrimoniale »*. *Propositiones de quibusdam questionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*, 1-6 dicembre 1977, n. 2.3, in EV, 6, 492, nel quale si afferma che: « Fides personalis contrahentium per se, ut ostensum est, non constituit sacramentalitatem matrimonii, sed sine ulla fide personali validatas matrimonii infirmaretur ».

Per contro, in una sentenza rotale c. SERRANO, 18 aprile 1986 (pubblicata in *Il Diritto di Famiglia e delle persone*, 17, 1988, n. 5, p. 739 ss., con commento di C. GULLO favorevole alla dottrina del ponente), proprio in tema di fede nel matrimonio-sacramento, e seguendo la tesi della Commissione Teologica Internazionale, si ricorda, come argomento (cfr. n. 5, p. 739 ss.) da cui trarre *a fortiori* appoggio per la propria posizione, una sentenza c. PINTO, 28 giugno 1971, n. 14 (in S.R.R.D., vol. 63, p. 595 s.), che afferma la necessità della fede come motivo indispensabile per l'intenzione di ricevere il battesimo.

Perciò non è strano che gli artt. di A.-G. MARTIMORT (*L'intention*, cit.), e di E. BOUCHET (*Foi et Sacraments dans la Jurisprudence rotale*, in *L'Année Canonique*, 24, 1980, p. 109-117) trattino contemporaneamente entrambe queste questioni, mostrando, rispettivamente, le tesi tradizionali della dottrina e della giurisprudenza

In effetti, dietro una simile tesi vi sono due presupposti, entrambi di grande rilevanza per il diritto matrimoniale della Chiesa: in primo luogo, essa presuppone la sacramentalità del matrimonio *in facto esse* (e cioè l'indole sacramentale del vincolo matrimoniale tra battezzati, che è la *res et sacramentum* del matrimonio-sacramento)⁽⁴¹⁾; inoltre, implica che il segno sacramentale (sia nell'*in fieri* che nell'*in facto esse*) sia costituito dalla medesima celebrazione ed unione matrimoniale così come si dà nell'ordine naturale.

Giovani Paolo II, nell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* ha posto in risalto questa peculiarità: « Il sacramento del matrimonio ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore "al principio" »⁽⁴²⁾. E più avanti aggiunge, deducendone una conseguenza sotto il profilo dell'*intentio* necessaria per la valida celebrazione del matrimonio, ed esplicitando la funzione del battesimo nella sacramentalità del matrimonio: « (...) non si deve dimenticare che questi fidanzati [si riferisce a coloro sul cui desiderio di sposarsi in Chiesa influiscono motivi d'indole sociale], in forza del loro battesimo, sono già realmente 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 ».

Oltre ad essere molto rilevanti per comprendere il ruolo determinante che spetta al battesimo nella sacramentalizzazione della realtà matrimoniale, questi insegnamenti pontifici mostrano come sia possibile che un valido matrimonio tra battezzati non credenti sia inseparabilmente anche valido sacramento, pur non essendo fruttuoso, proprio per la mancanza delle disposizioni di fede necessarie per

rotale, contrarie alla necessità della fede per l'esistenza dell'*intentio* sia nel battesimo che nel matrimonio sacramentale.

⁽⁴¹⁾ Forse ancora molti dei problemi di comprensione che suscita la sacramentalità del matrimonio sono collegati con la ricorrente tendenza a centrare la propria attenzione sulla celebrazione del connubio, ossia sul *sacramentum tantum*. In quanto supera questa visione, mi sembra molto riuscita la trattazione complessiva del diritto matrimoniale canonico, e in particolare della sacramentalità, fatta da J. HERVADA, in J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, III-1 *Derecho Matrimonial*, Pamplona, EUNSA, 1973.

⁽⁴²⁾ 22 novembre 1981, n. 68, in AAS, 74 (1982), p. 163-165 (trad. it. in EV, 7, 1735). Le seguenti citazioni procedono tutte da questo numero dell'Esortazione.

causare strumentalmente la grazia. La *Familiaris consortio*, muovendo dalle premesse indicate, indica che: « Voler stabilire ulteriori criteri di ammissione alla celebrazione ecclesiale del matrimonio, che dovrebbero riguardare il grado di fede dei nubendi, comporta oltre tutto gravi rischi », tra cui menziona i possibili dubbi sulla validità di quei matrimoni (dubbi che considera gravemente dannosi per la comunità cristiana e per la coscienza degli sposi), e l'eventuale contestazione o messa in dubbio della sacramentalità di molti matrimoni di fratelli separati, contraddicendo la tradizione ecclesiale. E alla fine riprende la distinzione fra validità e fruttuosità del sacramento del matrimonio, sottolineando l'urgenza di un impegno dell'intera comunità cristiana affinché « ogni uomo e ogni donna che si sposano, celebrino il sacramento del matrimonio non solo validamente ma anche fruttuosamente ».

Le indicazioni del Pontefice sono anche da vedere nel loro contesto, in quanto intendono dar risposta alle inquietudini emerse nell'antecedente Sinodo dei Vescovi sulla Famiglia del 1980, ove si propose di esaminare più seriamente se l'affermazione secondo cui il matrimonio valido tra battezzati sia sempre sacramento si applicasse anche a coloro che hanno perso la fede ⁽⁴³⁾. Trattasi quindi di una dottri-

⁽⁴³⁾ Si trattava della proposizione sinodale n. 12. Sulla questione, cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *El requisito de la fe personal para la conclusión del pacto conyugal entre bautizados según la Exhortación Apostólica « Familiaris consortio »*, in *Ius Canonicum*, 23 (1983), p. 201-236. Sembra che la proposizione si metteva nella linea di prospettare un'eccezione al principio di inseparabilità tra contratto e sacramento, riconoscendo dunque lo *ius connubii* (anche se non sacramentale) dei battezzati senza fede. Il cit. documento della Commissione Teologica Internazionale nel 1977, pur appoggiando anch'esso la tesi secondo cui la fede si richiederebbe per l'*intentio sacramentalis*, adottava invece la posizione di mantenere inalterata l'inseparabilità, con l'esito di negare che i battezzati non credenti potessero contrarre un vero matrimonio, restando in un'unione che si qualificava come « rapporto psicologico » di carattere non meramente transitorio (cfr. n. 3.5, in EV, 6, 498).

Ciò mostra che, una volta ammesso il requisito della fede come presupposto *ad validitatem* della celebrazione sacramentale del matrimonio, si crea un ferreo dilemma: tra contestare l'inseparabilità o contestare lo *ius connubii* dei battezzati allontanatisi dalla fede (per via di negare loro la stessa capacità di celebrare il sacramento inseparabilmente unito alla realtà naturale del matrimonio), essendo entrambe queste possibilità certamente aliene dalla tradizione della Chiesa. Va notato che, siccome il matrimonio è una realtà che, nell'ordine della creazione e della redenzione, si attualizza causalmente mediante la libera volontà iniziale delle parti, non ha senso né spezzare la sua unica realtà (introducendo un doppio matrimonio — civile ed ecclesiale — per i battezzati) né negare il diritto a contrarre vero ma-

na chiamata ad incidere direttamente sul dibattito ancora in corso circa la questione della fede nel matrimonio-sacramento ⁽⁴⁴⁾.

Questa dottrina, mentre da una parte risalta adeguatamente la sacramentalità del matrimonio quale effetto immediato del battesimo dei coniugi, e più specificatamente del loro comune carattere battesimale, ha il merito di evidenziare la peculiarità del segno sacramentale matrimoniale ⁽⁴⁵⁾. Non essendo tale segno diverso dalla realtà naturale del matrimonio, esso non abbisogna di requisiti soggettivi da parte dei contraenti che oltrepassino quelli del vero consenso matrimoniale naturale, pur restando chiaro che l'attuale efficacia salvifica del sacramento richiede le dovute disposizioni dei nubendi e dei già costituiti coniugi ⁽⁴⁶⁾. A questa luce si comprende meglio perché la dottrina tradizionale affermi che solo l'esclusione della sacramentalità che abbia un carattere prevalente sulla volontà matrimoniale, determini un consenso invalido ⁽⁴⁷⁾.

Del resto, sostenere la sacramentalità del matrimonio dei battezzati non credenti non costituisce in nessun modo qualcosa che attenti contro la loro libertà: non solo perché, rispetto alla celebrazione

trrimonio (di diritto anzitutto naturale) ai coniugi cristiani che non abbiano più la fede.

⁽⁴⁴⁾ A volte sembra che non la si tenga troppo presente, continuandosi a dare grande ascolto alle proposte della Commissione Teologica nel 1977, il cui contrasto con le indicazioni posteriori di Giovanni Paolo II è ben manifesto. Su questo dibattito (che continua a dar luogo ad una sterminata bibliografia), adottando una posizione concorde con *Familiaris consortio*, cfr. D. BAUDOT, *L'inseparabilité entre le contrat et le sacrement du mariage. La discussion après le Concile Vatican II*, Roma, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, 1987.

⁽⁴⁵⁾ Mi pare che tale peculiarità possa essere utilissima nell'approfondire altre questioni teologiche e giuridiche sul matrimonio, tra cui la non applicabilità al matrimonio della distinzione tra materia e forma se presa univocamente rispetto agli altri sacramenti; la possibilità di introdurre una forma giuridica *ad validitatem* che, riguardando immediatamente il patto coniugale in quanto realtà naturale, non costituisce una forma del sacramento; e l'irrelevanza, agli effetti della validità del consenso, dell'esclusione dell'educazione religiosa della prole.

⁽⁴⁶⁾ Nel matrimonio è anche possibile la reviviscenza del sacramento.

⁽⁴⁷⁾ Perciò, la considerazione della sacramentalità quale « elemento essenziale », ai sensi del can. 1101 § 2, non può essere univoca rispetto agli elementi essenziali della realtà naturale costitutiva del rapporto matrimoniale (i doveri e diritti essenziali inerenti al vincolo). E la determinazione della volontà dall'errore circa la dignità sacramentale del matrimonio, di cui al can. 1099, va anch'essa interpretata in modo che si tenga conto della differenza tra proprietà essenziali del matrimonio e sacramentalità (ritengo che anche nell'ambito dell'*error determinans* si debba richiedere una determinazione prevalente della volontà).

stessa, la Chiesa ha voluto di recente escludere dall'esigenza della forma canonica coloro che si siano separati dalla Chiesa mediante atto formale (cfr. can. 1117) (situazione che va però distinta dal semplice abbandono notorio della fede, di cui al can. 1071 § 1, n. 4); ma anche e soprattutto perché il dono oggettivo della sacramentalità non condiziona in nessun modo la libertà dei coniugi ma la potenzia con una chiamata ed invito permanente (promanante dal vincolo coniugale valido e oggettivamente *res et sacramentum* del loro matrimonio sul piano sacramentale) ad attualizzare gli effetti di grazia inerenti alla loro vocazione matrimoniale.

Ho voluto richiamare qui brevemente questa importante questione in virtù del suo collegamento con gli effetti del battesimo e in ragione della sua possibile analogia con il problema della fede nella celebrazione del medesimo battesimo. Va osservato tuttavia che, a mio giudizio, il problema si pone in entrambi i sacramenti in maniera abbastanza diversa. Da una parte, giustificare la non necessità della fede nel matrimonio-sacramento e più semplice, in virtù della sua menzionata peculiarità, di cui certo non partecipa il battesimo. D'altra parte, e sulla base di tale differenza, mentre possono e devono essere ammessi alla celebrazione del matrimonio-sacramento persone che siano imperfettamente disposte, purché abbiano vera intenzione matrimoniale ⁽⁴⁸⁾, non si può affermare lo stesso nei riguardi del battesimo, poiché il diritto al battesimo esiste solo sul piano dell'economia salvifica, non dandosi, come già ho rilevato ⁽⁴⁹⁾, un diritto ad un battesimo meramente valido.

Concludo richiamando l'attenzione sul valore pastorale di questi minimalismi difesi ed applicati dalla Chiesa, la quale non vuole né può mettere ulteriori requisiti di validità nei sacramenti al di là di quelli che siano veramente essenziali. Ammettendo la possibilità di abusi dei suoi doni sacramentali, la Chiesa sa bene che, con la grazia di Dio e con il suo sforzo materno, può far sì che ci ne ha abusato si converta dopo e tragga quindi effetti salvifici da quegli stessi sacramenti illecitamente ed infruttuosamente celebrati.

⁽⁴⁸⁾ Cfr. *Familiaris consortio*, loc. cit.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. *supra*, n. 1.1.

