

SANDRO GHERRO

SULLA SACRAMENTALITÀ DEL MATRIMONIO
(IN FIERI E IN FACTO) (*)

1. Premessa. — 2. Il matrimonio dalla « dualità » alla « familiarità ». — 3. Valenza pubblicitica del matrimonio-famiglia. — 4. Matrimonio ed essenzialità dell'impegno all'educazione cristiana dei figli.

1. Negli schemi d'indagine della canonistica, lo studio del *matrimonium in fieri* e del *matrimonium in facto* viene spesso impostato sul presupposto di una forte distinzione logico-essenziale tra il primo ed il secondo.

La riconduzione del consenso coniugale nell'ambito del negozio giuridico; e la considerazione del rapporto che ne deriva in termini di peculiarità per l'intreccio unico ed irripetibile dei diritti e dei doveri che lo determinano, hanno condotto ad approfondimenti settoriali di gran rilievo in sede di interpretazione normativa e all'individuazione di criteri sufficientemente sicuri per risolvere i quesiti giuridici proposti dalla concretezza della casistica; ma hanno anche infrapposto qualche ostacolo all'analisi del matrimonio-sacramento, alla valutazione globale degli elementi che lo costituiscono e ne determinano le articolazioni. Sulla necessità di studiare il matrimonio con la preoccupazione di procedere *da* e di addivenire *a* una visione unitaria dello stesso, intendendo qui intervenire, con l'intento di indicare qualche traccia di ulteriori riflessioni su quel « nucleo essenziale » che il Cristo ha assegnato al matrimonio dei suoi *fideles*.

In proposito varrà, intanto, ricordare gli assunti perentori di S. Paolo che definiva il matrimonio « *sacramentum ... magnum* » (1); di

(*) È l'intervento nella IV « Tavola rotonda », tenutasi a Roma il 4 novembre 1994, nell'ambito del Congresso *L'Espressione canonica della famiglia fondata sul matrimonio dinanzi al III millennio*, Roma, 3-5 novembre 1994.

(1) S. PAOLO, *Lettera agli Efesini*, V, 22-32.

S. Agostino, secondo il quale « *bonum ... nuptiarum ... quod ad populum Dei pertinet (est) in sanctitate sacramenti* » (2); di S. Tommaso che sottolineava come il matrimonio vada annoverato tra i mezzi « *per quae gratiam consequimur* » (3). E varrà, in proposito, considerare la specificazione del Sanchez, secondo il quale « *quod sicut sacramentum Eucarestiae est sacramentum non tantum dum est in fieri, sed etiam dum est in facto ... sic sacramentum matrimonii est sacramentum dum est in fieri ... et etiam sacramentum postquam factum permanet...* » (4).

Quest'ultimo rilievo, del Sanchez, mi sembra, in realtà, ancora degno di particolare attenzione e tale da suggerire significative deduzioni dalle altre citate qualificazioni del matrimonio in termini sacramentali. A ben considerare, infatti, queste qualificazioni rendono molto sfumata la distinzione tra *matrimonium in fieri* e *matrimonium in facto*, giacché la sacramentalità del vincolo viene in esse unitariamente ricondotta all'essere del vincolo in funzione di salvezza: della salvezza cristiana che va conquistata con la disponibilità ad ascoltare la Parola e con l'impegno quotidiano alla sua realizzazione nella concretezza. Chi esprime il consenso matrimoniale professa questa disponibilità; e chi vive il rapporto di coniugio si realizza nell'« operativo » ad essa conforme, nel vivere, cioè, il « crisma di sacertà » proprio di uno *status* pensato e voluto dalla Provvidenza come strumento del suo disegno salvifico universale, dei singoli con tutti e di tutti come insieme di singoli.

Quando, dunque, delineiamo la ripartizione tra *matrimonium in fieri* e *matrimonium in facto*, ragioniamo in termini relativi, perché il primo ed il secondo non possono essere « assolutamente » (« ontologicamente ») divisi; e anche quando indichiamo la destinazione del consenso matrimoniale a determinare (come un *prius* rispetto a un *post*) un rapporto peculiare, o specificiamo che il primo è causa del secondo, oppure che il secondo è oggetto del primo, ragioniamo per approssimazione, giacché lo scambio del consenso matrimoniale implica cambiamento istantaneo di *status* e dunque per sé già comporta lo svolgimento sacramentale del rapporto, il *matrimonium in facto*.

(2) S. AUGUSTINI, *De bono coniugali*, cap. XXIV (MIGNE, PL, 394, 32).

(3) S. THOMAE, *Summa Theologica*, 1^a, 2^ae, qu. CVIII, art. II.

(4) SANCHEZ, *Disputationum de sancto matrimonio*, 1. II, disp. V, t.I, n. 7, Antuerpiae, MDCXXVI, p. 121.

2. La « correlazione » inscindibile che qui delinea evidentemente presuppone gli assunti normativi che il secondo *Codex* ha specificato e che la giurisprudenza ha adeguatamente approfondito tanto per definire ipotesi di patologia matrimoniale (e basti un accenno esemplificativo al can. 1095, n. 3); quanto per evidenziare l'importanza dell'indagine probatoria sul matrimonio rapporto onde giudicare la validità del vincolo. Tal genere di precetti e tale insegnamento del Tribunale Apostolico permettono infatti di chiarire la direzione di quelle « tracce » di ricerca che sopra preannunciavo: e di sottolineare un aspetto specifico dell'unità sacramentale corrente tra matrimonio negozio e matrimonio rapporto.

Intendo riflettere su ciò: che questa unità si proietta nella trasformazione dei singoli nubenti in una realtà che già, avvenuto lo scambio del loro consenso, implica « familiarità »; e correlazione di impegni e di doveri che sono reciproci, ma che anche trascendono la biunivoca essenza della relazione coniugale.

Cerco di spiegarmi meglio: evidenziando i momenti dell'accesso allo stato coniugale.

Nel primo momento, mentre pensa al matrimonio, ciascuno dei nubenti è *nel singolare*: medita, sente, spera avendo l'altro in considerazione, ma formandosi intellezioni autonome sull'altro per sé e su sé per l'altro, ragionando con il proprio intimo soltanto. Nel secondo momento i nubenti sono *nel duale*, in quanto vengono a sovrapporre le rispettive decisioni di contrarre il vincolo per farle valere come volontà matrimoniale in direzione univoca: qui essi già perdono l'autonomia propria della singolarità che si impone su un *quid* per determinarlo, per dirigerlo e plasmarlo; perché la volontà di ciascuno dei coniugi se è estrapolata dall'indicata sovrapposizione non ha, autonomamente, efficacia alcuna. Nel terzo momento, un istante dopo, gli sposi sono già oltre il duale, essendo proiettati *nel plurale*: essendo, in certo senso, le loro volontà, autonome o sovrapposte, non più libere né *in se*, né *inter se*.

La considerazione di questo « terzo momento » certamente non implica negazione della consistenza del matrimonio nell'intimità della relazione personologica, ma indica come il matrimonio medesimo termini elevazione del singolare e sublimazione del duale nel *ruolo naturale ed essenziale* degli sposi che ha la valenza pubblicistica della famiglia, *seminarium Ecclesiae*, cellula insostituibile della Chiesa mistero e cioè, in quanto « Chiesa domestica », misterioso luogo nel quale e per il quale si concretizza la collaborazione biologica e salvi-

fica con la Provvidenza creatrice. Ciò significa che tramite il consenso matrimoniale si determina la realtà di un « sistema », o, meglio, in termini più consoni al linguaggio giuridico, di un'« istituzione », fatta originariamente dai soli coniugi, ma che non muta di caratteristiche qualitative quando viene completata dai figli. Questi, infatti, non giungono per sommare persone a persone, bensì per inserirsi in un processo dinamico già qualificato di essenzialità. Il « sistema », o « istituzione », produce « effetti » che derivano dall'essere familiare di ciascuno, ma che ciascuno per sé non saprebbe determinare.

3. Non si tratta di elucubrazioni meramente astratte, giacché l'indicata « consustanzialità » — se così può dire — in termini sacramentali del *matrimonium in fieri* e del *matrimonium in facto* conduce a chiarire le obbligazioni che il nubente assume quando esprime il consenso e, cioè, la struttura e le caratteristiche essenziali del negozio matrimoniale.

Ragionando, infatti, sul *ruolo ecclesiale* degli sposi, mi sembra di poter concludere come laddove addivengano al vincolo essi non contraggano soltanto obbligazioni vicendevoli, bensì anche doveri d'ordine pubblicistico, obblighi specifici, ed insieme diritti, nei confronti della *Societas Ecclesiae*. Il negozio matrimoniale, in altri termini, può essere ricondotto alla figura giuridica del sinallagma in termini del tutto relativi, perché il consenso matrimoniale comporta assunzioni di obblighi oltre il duale, oltre il « *sese* » « *tradere et accipere* » del can. 1057, perché è, tale consenso, causa della « famiglia » e dunque di una « struttura » — dell'indicato « sistema-istituzione » — che impegna oltre il rapporto coniugale: all'interno e fuori della famiglia stessa. In questo senso si può ribadire come il concetto di « fecondità » vada correlato al matrimonio con le ben note implicazioni quantitate ai « fini » e all'« essenza » dello stesso in senso molto ampio, o, meglio, secondo una pluralità di significati.

La fecondità riguarda a un tempo i figli e i coniugi: ma anche la Chiesa che sul matrimonio e sulla famiglia si articola. Si tratta di fecondità biologica, conforme al « *crescite* » nel numero; ma anche di fecondità spirituale, in corrispondenza al comando divino di progredire nella capacità di amarlo e servirlo.

È questa seconda fecondità cui gli sposi devono tendere che qui sottolineo, per evidenziare la qualità e l'estensione dei diritti e dei doveri connessi alla sacramentalità in questione. La medesima implicazione vita « in sintonia » con il Cristo e l'orientamento a perseguirla è

fonte « diretta » di doveri e diritti: una fonte che solo parzialmente collima con l'altra inerente alla bilateralità sinallagmatica dello scambio del consenso da cui scaturiscono i doveri e gli *onera coniugalia*.

Per questo motivo, forse, meglio si spiega anche l'irreversibilità dell'impegno coniugale. Certo, il consenso matrimoniale comporta donazione di sé: e chi dona più non ha, né può riprendere, se stesso, la propria libertà. Ma il concetto di dono non esclude la libertà di operarne la restituzione: quella degli sposi di « restituire l'altro all'altro », di divorziare. Se, però, si considera che il donarsi è sacro per la funzionalità ecclesiale del vivere con chi accetta il dono e a sua volta si dona; se si evidenzia che il consenso matrimoniale di ciascun coniuge comporta, per l'indicata sovrapposizione nel duale, impegno verso la Chiesa e la stessa divinità, dunque obbligazioni che hanno punti di riferimento diversi dagli stessi sposi, si spiega, così ragionando, come gli sposi non possano « restituirsi », in quanto non appartengono né a sé né altro, ma alla Chiesa e a Cristo.

4. Per lo stesso motivo, si può ancora dire, esclude l'essenza del matrimonio, perché ne rifiuta la funzione pubblicistica a questo inscindibilmente insita, e non soltanto lo simula nei confronti dell'altro coniuge, chi non esclude l'apertura alla prole in ordine all'aspetto biologico, ma limita il proprio impegno di paternità o di maternità al dato materiale, rifiutando, in via assoluta, la dedizione all'educazione cristianamente qualificata dei figli e, così, la funzionalità ecclesiale della famiglia e, cioè, la sacertà ad essa connessa ⁽⁵⁾.

Non si tratta di conclusioni nuove, se si considera come lo stesso Sanchez — di contro, bisogna ricordare, ad altra autorevolissima sentenza — affermasse: « *si quis contraheret non intendens se obligare ad educandam prolem, vel non impediendam, vel ad servandam fidem, esset irritum matrimonium* » ⁽⁶⁾. Dopo l'insegnamento conciliare ⁽⁷⁾, tuttavia, per il quale « l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e all'educazione della prole », dovrebbero, queste conclusioni, essere rimesse in ragione di nuovi presupposti e forse ricondotte al definitivo superamento di certe tesi dottrinali troppo legate agli schematismi della

⁽⁵⁾ In proposito v. GHERRO, *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1985, 231.

⁽⁶⁾ SANCHEZ, *Disputationum*, cit., l. 1, Disp. XXIX, n. 121, Ed. cit., p. 152.

⁽⁷⁾ *Constitutio Apostolica « Gaudium et spes »*, 48.

concezione contrattualistica del matrimonio e, allora, troppo acriticamente, agli stereotipi della dogmatica giuridica. E ciò, appunto, quanto agli assunti di chi ⁽⁸⁾ nega la nullità del vincolo laddove risulti programmata l'astensione dall'educazione cristiana dei figli facendo leva sulla bilateralità degli impegni assunti con lo scambio del consenso coniugale e così pretermettendo la necessità di ragionare a margine della cennata sacramentalità del matrimonio e della famiglia « cellula della Chiesa ». E ciò anche, in altro ambito di problemi, circa il fondamento dei diritti della famiglia nei confronti della Chiesa, circa gli strumenti che questa deve garantire ai coniugi per far loro vivere il matrimonio « in sintonia » con la divinità, in funzione di ecclesialità, in armonia feconda con l'umana società.

⁽⁸⁾ FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio canonico dopo il concilio*, Milano 1978, 80 ss.