



TESTO PROVVISORIO

La fede e il diritto ai sacramenti.

Una riflessione a partire dalla reciprocità tra fede e sacramenti

Prof. Rafael Díaz Dorronsoro, Pontificia Università della Santa Croce

1. INTRODUZIONE

L'ordinamento giuridico della Chiesa riconosce a tutti i fedeli «il diritto di ricevere dai sacri Pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla parola di Dio e dai sacramenti» (Codici di Diritto Canonico [CIC] 213). L'esercizio di tale diritto anche viene regolato. Nel primo comma del canone 843 la norma avverte che «i ministri sacri non possono negare i sacramenti a coloro che li chiedano opportunamente, siano disposti nel debito modo e non abbiano dal diritto la proibizione di riceverli». Quanto alle disposizioni nel debito modo, sono quelle condizioni del soggetto che rendono possibile la ricezione valida, lecita e fruttuosa dei sacramenti. Interessano le condizioni in quanto possono essere accertate dal ministro, poiché è in questa misura che si adempie il suo dovere di ammettere il soggetto a partecipare al sacramento in questione¹.

Non c'è dubbio dell'intimo e forte rapporto che c'è tra la fede personale e le disposizioni nel debito modo per ricevere un sacramento. La dottrina tradizionale insegna che senza fede non si riceve il sacramento in modo fruttuoso, e il ministro deve negare il sacramento².

Dalla seconda metà del secolo ventesimo, con motivo dell'espandersi della secolarizzazione nella società cristiana, il problema pastorale dell'ammissione ai sacramenti di coloro che vivono in modo non consoni con la fede e sempre più stringente. All'inizio il problema si concentrò nella celebrazione del sacramento del matrimonio. Nel 1977, la Commissione Teologica Internazionale pubblicò il documento *La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio* dove già appare il problema. E dal Sinodo dei Vescovi del 1980 — con la pubblicazione dell'Esortazione *Familiaris consortio* [FC] un anno dopo — fino ai nostri giorni, il magistero continua a riflettere e proporre delle indicazioni pastorali.

Oggi il problema coinvolge anche i sacramenti dell'iniziazione cristiana, che sono riti di passaggio. Sebbene ci siano anche riti civili per inserire in tappe successive l'individuo con un gruppo, collegate di solito con la nascita e crescita della persona, non di rado hanno meno forza del rito religioso. In questi casi è frequente che, in sostituzione del rito civile, le persone vogliano battezzare il figlio, celebrare la prima comunione o ricevere la cresima. La situazione che viene a crearsi la sintetizza molto bene Dionisio Borobio: «chiedono un rito, al quale credono di avere diritto, e la Chiesa offre loro un sacramento, per il quale è richiesta la fede»³.

La Commissione Teologica Internazionale pubblicò nel 2020 un documento, intitolato *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale* [RFS], che ha come scopo porre in

¹ Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Comentario al canone 843*, in *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, III/1, EUNSA, Pamplona 2020³, p. 426.

² T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, EDUSC, Roma 2018², pp. 76-77; P. TENA, *La incidencia de la fe en la celebración de los sacramentos*, «Phase» 263/5 (2004), pp. 415-424; B. F. PIGHIN, *I sacramenti: dottrina e disciplina canonica*, Marcianum Press, Venezia 2020, pp. 33-35.

³ D. BOROBIO, *Para que los sacramentos sean creíbles*, Santander, 12 de febrero de 2013, p. 7: <https://studylib.es/doc/8515094/para-que-los-sacramentos-sean-creibles--santander--12>



TESTO PROVVISORIO

evidenza l'essenziale reciprocità tra fede e sacramenti, e fornire alcuni criteri per chiarire quale fede sia necessaria per la celebrazione di ciascuno dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e del matrimonio (cfr. RFS 10-12).

Andrea Bozzolo indica che la comprensione del rapporto tra fede e rito sacramentale è uno dei nodi teorici più delicati e complessi per la corretta comprensione del cristianesimo. E lui stesso sintetizza in quattro modelli principali la riflessione contemporanea sulla questione: il modello della sacramentaria manualistica, il modello personalista di Edward Schillebeeckx, il modello trascendentale di Karl Rahner e il modello linguistico di Louis-Marie Chauvet⁴.

Non mi soffermo a presentare i modelli, soltanto voglio evidenziare il fatto che ci sono diverse proposte sulla reciprocità tra fede e sacramenti, e da ogni modello possono venire fuori criteri diversi per chiarire quale sia la fede necessaria per ricevere i sacramenti in modo degno. Focalizzo la mia attenzione sul modello della economia sacramentaria offerto dalla Commissione, per la quale «la struttura dell'economia sacramentale è dialogica» (cfr. RFS 41.d). Il modello ci offre l'opportunità di riflettere su tre argomenti attinenti a questo convegno di Diritto Canonico.

La Commissione vuole scongiurare il pericolo di capire che i sacramenti concedano la grazia in modo meccanico o automatico, oppure che la celebrazione sia di tipo magico (cfr. RFS 41.e). Il modello dialogico raggiunge tale scopo perché mostra il sacramento come una relazione personale consapevole tra Gesù e l'uomo. Infatti, il «significato dei simboli o dei segni non viene compreso se non si partecipa al mondo che il simbolo, nel suo significato, crea. Allo stesso modo, non è possibile ricevere gli effetti della grazia sacramentale (fruttuosità o fecondità), trasmessa dai segni sacramentali, senza entrare nel mondo che questi segni sacramentali esprimono. La fede è la chiave che apre la porta d'ingresso a quel mondo che fa sì che le realtà sacramentali diventino realmente segni che significano e causano, in maniera efficace, la grazia divina» (RFS 67).

Il documento riprende la distinzione classica tra celebrazione valida, lecita e fruttuosa del sacramento, e accoglie la dottrina classica sull'intenzione poiché «tiene in piedi anche la natura dialogica dell'evento sacramentale, in modo da non cadere né nella magia né nell'automatismo sacramentale. L'intenzione esprime il minimo indispensabile della partecipazione personale volontaria all'evento gratuito della trasmissione sacramentale della grazia salvifica» (RFS 69).

Riguardo alla necessaria intenzione per una ricezione valida, la Commissione riprende anche la dottrina tradizionale: è sufficiente che non sia contraria alla ricezione del sacramento. Per una ricezione fruttuosa, invece, «non è sufficiente non contraddire, esternamente o interiormente, ciò che il sacramento significa [...]; è necessaria un'intenzione positiva. In altre parole, il destinatario deve credere sia nel contenuto (*fides quae*) sia, esistenzialmente (*fides qua*), in ciò che Cristo gli dona sacramentalmente attraverso la mediazione della Chiesa [...]. Ogni ricezione fruttuosa di un sacramento è un atto comunicativo e, pertanto, fa parte del dialogo tra Cristo e il singolo credente (RFS 68).

In armonia con il modello dialogico, la Commissione sostiene che, senza la fede, i simboli sacramentali restano muti (cfr. RFS 19 e 67). La celebrazione, allora, sarebbe infruttuosa poiché mancherebbe una intenzione positiva, presupposto per portare avanti un dialogo personale in cui il fedele possa accogliere liberamente il dono offerto da Cristo (cfr. RFS 68).

⁴ Cfr. A. BOZZOLO, *La forma del rito e l'atto di fede*, in S. UBBIALI (a cura di), «*La forma rituale del sacramento*»: *scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo*, CLV - Edizioni liturgiche, Roma 2011, pp. 257-287.



TESTO PROVVISORIO

Nel caso specifico del matrimonio, il documento va oltre e afferma che la fede di chi si sposa è anche necessaria per la celebrazione valida del sacramento⁵. Inoltre sostiene che non sia sufficiente il battesimo degli sposi affinché il loro matrimonio sia sacramento, perché sarebbe «difendere un automatismo sacramentale assoluto. L'atto del battesimo implicherebbe, indipendentemente dalla fede degli sposi, che il contratto di matrimonio sia elevato "eo ipso" alla realtà soprannaturale del sacramento. Questa soluzione si scontra con la natura dialogica dell'economia sacramentale» (RFS 167.a).

Il documento offre come conclusione il seguente criterio nel caso dei "battezzati non credenti", cioè «quelle persone nelle quali non vi è alcun segno della presenza della natura dialogica della fede, propria della risposta personale del credente all'interlocuzione sacramentale del Dio trinitario⁶: «afferriamo che, nel caso di un'assenza di fede tanto esplicita e chiara come quella dei "battezzati non credenti" sopra descritti, seri dubbi riguardo l'esistenza di un'intenzione che accolga i beni del matrimonio naturale, così come inteso dalla Chiesa, lasciano spazio a serie riserve sull'esistenza di un matrimonio sacramentale. È, pertanto, in sintonia con la pratica sacramentale della Chiesa negare il sacramento del matrimonio a coloro che lo chiedono a queste condizioni» (RFS 181).

In questo intervento mi soffermerò su tre argomenti. Il primo, la convenienza di cambiare il modello dialogico per il coniugale per valutare l'incidenza della fede del soggetto nella celebrazione dei sacramenti. Secondo, riflettere sul rapporto intenzione e fede per la celebrazione valida. Infine, riguardo la dottrina del sacramento del matrimonio, valutare sia il rifiuto dell'automatismo sacramentale assoluto, sia la necessità della fede per la ricezione valida.

2. IL MODELLO CONIUGALE

Il Concilio Vaticano II insegna che i «sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del corpo di Cristo e, infine, a rendere culto a Dio; in quanto segni hanno poi anche un fine pedagogico. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati "sacramenti della fede"» (Cons. *Sacrosanctum concilium* [SC] 59).

⁵ «Non ci può essere sacramento senza fede. Una sorta di automatismo sacramentale negherebbe la natura dialogica dell'economia sacramentale, che si basa sull'intima connessione tra fede e sacramenti. Pertanto, affinché ci sia un sacramento, nel caso del matrimonio tra "battezzati non credenti", ci deve essere una certa fede attiva, indipendentemente dalla difficoltà nel determinarla positivamente, sia nei coniugi sia attribuendola nella sua totalità alla madre Chiesa» (RFC 166.b)

⁶ «Questa categoria comprende due tipi di persone. Quelle persone che hanno ricevuto il battesimo durante l'infanzia, ma successivamente, per qualsivoglia motivo, non sono giunte a compiere un atto personale di fede che coinvolgesse la loro comprensione e la loro volontà. Si tratta di un caso molto frequente nei paesi tradizionalmente cristiani, dove una scristianizzazione molto ampia della società si accompagna ad una grande trascuratezza nell'educazione alla fede. Ci riferiamo anche a quelle persone battezzate che rinnegano consapevolmente la fede in modo esplicito e non si considerano credenti cattolici né cristiani. Talvolta compiono persino un atto formale di abbandono della fede cattolica e di separazione dalla Chiesa, senza che questo atto di abbandono formale della Chiesa cattolica trovi la sua motivazione nell'ingresso in un'altra chiesa, comunità o confessione cristiana. In entrambi i casi non si percepisce la presenza di una «disposizione a credere» (RFC 144).



TESTO PROVVISORIO

Lo studio della correlazione tra fede e sacramenti ha il rischio di concentrarsi sul fine pedagogico dei segni, e dimenticare che innanzitutto si ordinano a santificare gli uomini, edificare la Chiesa e dare gloria a Dio. Quando ciò accade non ci accorgiamo che la ragione del soggetto chiamata in causa nella celebrazione dei sacramenti è la ragione pratica invece della ragione teorica. Il modello dialogico risente di questo limite poiché spinge a capire il contenuto della *fides quae* del soggetto nella celebrazione con la verità dell'intenzionalità dei segni. La fede richiesta per la celebrazione fruttuosa sarebbe un livello di conoscenza teorica per cui i segni abbiano senso per il soggetto e sia possibile un dialogo con Cristo. Nell'epoca patristica, invece, la catechesi mistagogica, nella quale venivano spiegati i segni dei sacramenti dell'iniziazione cristiana ai neofiti, si faceva dopo la loro ricezione. La formazione catecumenale prima delle celebrazione dei sacramenti riguardava la dottrina e la morale, e aveva come contenuto il simbolo di fede battesimale e il Padre Nostro⁷.

Prendo un brano del Nuovo Testamento per esemplificare (cfr. Gv 13,4-9). Durante l'ultima cena Gesù volle lavare i piedi ai suoi discepoli, ma Pietro si oppose. Allora Gesù le disse: «Quello che io faccio, tu ora non lo capisci; lo capirai dopo». Gli disse Pietro: «Tu non mi laverai i piedi in eterno!». Gli rispose Gesù: «Se non ti laverò, non avrai parte con me». Gli disse Simon Pietro: «Signore, non solo i miei piedi, ma anche le mani e il capo!».

Pietro non capisce il senso dell'atto di Gesù, ma quando si rende conto che lo deve accettare per restare con Lui, si arrende e lascia fare. La accettazione di Pietro non è cieca. È dalla verità della parola di Gesù che capisce che sia un bene per lui. Pietro non ha capito l'intenzionalità del gesto, ma ha capito che è un bene perché soltanto accettando il gesto resterà con Gesù. L'intenzione dell'atto d'essere lavato i piedi da Gesù è formalizzata dal fine ultimo della sua vita: vivere con Gesù che ha parole di vita eterna (cfr. Gv 6,68).

A mio avviso, un modello più adatto che il dialogico per capire la reciprocità tra la fede e i sacramenti è il modello coniugale. Tra l'altro perché si sottrae al pericolo di dimenticare che l'atto di fede, come insegna anche la Commissione, include la speranza e l'amore (cfr. RFS 47-48).

La Rivelazione ci insegna che l'alleanza tra Cristo e la Chiesa è una alleanza matrimoniale. Per capire questo mistero dobbiamo partire su ciò che conosciamo con la nostra ragione: il matrimonio umano.

Il papa Francesco scrive che i «coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre» (Esort. Ap. *Amoris laetitia* [AL] 165).

Il dono proprio dell'amore coniugale è ogni persona nella sua reciprocità sessuale per procreare. Siccome entrambi gli sposi sono un unico principio di generazione, l'accettazione del dono dell'altra persona avviene con l'offerta del proprio dono di sé in quanto reciprocamente sessuale: l'accettazione della paternità avviene con l'offerta della maternità, e viceversa. Perciò, sono ancora parole di Francesco, il «“vero amore tra marito e moglie” implica la mutua donazione di sé, include e integra la dimensione sessuale e l'affettività, corrispondendo al disegno divino» (AL 67).

Dal momento che la libera accettazione del dono dell'altra persona avviene con il dono della propria persona, la relazione che nasce tra tutte e due diventa dovuta. Il matrimonio formalmente

⁷ Cfr. M. A. HALLER, *La experiencia catecumenal en la época patristica. Un ejemplo de integración de la fe, la celebración y la vida*, «Cuadernos Monásticos» 203 (2017), pp. 411-435.



TESTO PROVVISORIO

non è altro che questo vincolo di giustizia inerente all'amore coniugale⁸. Con parole di san Giovanni Paolo II, l'istituzione matrimoniale non è una indebita ingerenza della società o dell'autorità, né l'imposizione estrinseca di una forma, ma esigenza interiore del patto d'amore coniugale che pubblicamente si afferma come unico ed esclusivo perché sia vissuta così la piena fedeltà al disegno di Dio Creatore» (Esort. Ap. *Familiaris consortio* [FC] 11).

Nel reciproco dono e accettazione di sé si manifesta la speciale somiglianza dell'amore coniugale con l'amore intratrinitario. Nella Trinità, infatti, il dare e l'accettare sono reciproci tra il Padre e il Figlio, poiché entrambi sono un unico principio della processione dello Spirito Santo. L'amore tra il Padre e il Figlio è una reciproca donazione di sé in cui per il Figlio l'accettazione del dono del Padre è identica alla donazione di sé al Padre, e per il Padre la donazione di sé al Figlio è identica all'accettazione del dono del Figlio⁹.

La differenza tra l'amore divino e l'amore degli sposi sta proprio nel fatto che, nell'amore coniugale, il figlio è il dono oltre se stessi; nella Trinità, invece, lo Spirito Santo è il dono reciproco tra il Padre e il Figlio nella vita intima di Dio stesso.

L'uomo non può conferire carattere personale al dono, nel senso che ogni dono è una manifestazione della persona, ma non è la persona: un regalo, un bacio, ecc. Dio, tuttavia, ha voluto rendere l'uomo partecipe del suo amore creativo. Il dono mutuo tra marito e moglie resta nell'ambito della manifestazione personale, cioè, la mutua donazione della reciprocità sessuale in quanto unico principio di generazione del corpo del figlio e della cura mutua della sua crescita umana. In questo modo sono pro-creatori del loro figlio, che è creato da Dio.

Rivolgiamo ora la nostra attenzione all'alleanza tra Cristo e la Chiesa. Siamo davanti a una alleanza matrimoniale in cui lo sposo è Cristo — vero Dio e vero uomo — e la sposa è l'umanità creata e redenta. Il dono di Cristo — e anche del suo Padre — è la Persona dello Spirito Santo, simbolizzato con la espirazione nel momento della morte e consegnato alla Chiesa fino alla fine dei tempi nel giorno di Pentecoste.

Come fa la Chiesa ad accettare il dono di Cristo? Nell'amore creatore di Dio per l'uomo, il dono offerto è la propria esistenza personale, fatta a immagine e somiglianza di Dio. Il rapporto trascendentale tra Dio e la persona umana non è quello di causa-effetto propria della natura, ma una co-esistenza nella conoscenza, nell'amore e nella libertà¹⁰. La persona è radicalmente una vocazione: una chiamata a corrispondere all'amore di Dio mediante il dono sincero di sé (cfr.

⁸ Cfr. G. BERTOLINI, *Il matrimonio come istituzione: un vincolo di giustizia in quanto verità dell'amore*, «Anthropotes» XXXI (2015), pp. 213–252; G. ZANNONI, *Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto: l'amore avvenimento giuridico*, Marietti 1820, Genova 2002, pp. 468–486; A. MALO, *Uomo o donna: una differenza che conta*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 88–96.

⁹ Conforme alla logica della donazione e accettazione mutua dell'amore coniugale, nel matrimonio non ci sono due relazioni bensì soltanto una (cfr. SAN TOMMASO, *S. Th.*, Suppl., q. 44, a. 1, ad 3). In questo modo il matrimonio non si può capire come un contratto, che supone due relazioni, né come istituzione realmente distinta della relazione personale: cfr. G. ZANNONI, *Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto*, cit., pp. 412–434.

¹⁰ Dio «ha creato gli esseri e li ha lasciati sviluppare secondo le leggi interne che Lui ha dato ad ognuno, perché si sviluppessero, perché arrivassero alla propria pienezza [...]. Per quanto riguarda l'uomo, invece, vi è un cambiamento e una novità. Quando, al sesto giorno del racconto della Genesi, arriva la creazione dell'uomo, Dio dà all'essere umano un'altra autonomia, un'autonomia diversa da quella della natura, che è la libertà. E dice all'uomo di dare il nome a tutte le cose e di andare avanti nel corso della storia. Lo rende responsabile della creazione, anche perché domini il Creato, perché lo sviluppi e così fino alla fine dei tempi» (FRANCESCO, *Discorso alla Sessione plenaria della Pontificia Accademia delle scienze in occasione dell'inaugurazione di un busto in onore di Papa Benedetto XVI*, 27 ottobre 2014).



TESTO PROVVISORIO

CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes* [GS] 24). L'accettazione del dono di Dio — l'essere persona — avviene attraverso la realizzazione di un'esistenza conforme alla sua dignità di essere creato a immagine e somiglianza di Dio: vivere liberamente nell'amore e nella verità. Chi è ogni persona umana? Quello che sarà quando conoscerà come è conosciuto da Dio (cfr. 1Cor 13,12).

La Chiesa, popolo di Cristo, è un popolo in cammino e soltanto apparirà la sua vera identità alla fine dei tempi. Quando ci sarà un cielo nuovo e una terra nuova, Dio mostrerà la sposa dell'Agnello risplendente della Sua gloria la illumina e la sua lampada sarà l'Agnello (cfr. Ap 21). La Chiesa accetta il dono di Cristo portando avanti un'esistenza animata dallo Spirito Santo inviato dal Padre e il Figlio a Pentecoste, cioè portando avanti un'esistenza nella fedeltà alla dimensione di giustizia dell'amore coniugale con Cristo.

Se l'unione tra Cristo e la Chiesa è matrimoniale, quale sarebbe il dono di cui entrambi sono un unico principio? Tra tutte le attività della vita della Chiesa, la celebrazione dei sacramenti si mostra come l'atto proprio dell'amore coniugale con Cristo. Con parole della Commissione, «la sacramentalità fondamentale della Chiesa è esercitata in modo privilegiato e con una speciale forza nella celebrazione dei sacramenti» (RFS 39). Quando la Chiesa celebra un sacramento è Cristo chi celebra, e così entrambi generano e corroborano la vita dei figli di Dio. Il Mistero di Cristo celebrato in ogni sacramento è celebrato simbolicamente, e non c'è presenza del Mistero senza la sua visibilità. La forma rituale è azione della Chiesa in obbedienza a Cristo: è l'accettazione della Chiesa dell'amore di Cristo. In questa accettazione della Chiesa si consuma l'offerta di Cristo, rendendosi presente il suo Mistero, ed entrambi danno la salvezza: la grazia sacramentale.

Nella celebrazione dell'Eucaristia, tuttavia, il dono comune tra Cristo e la Chiesa non è la grazia sacramentale, ma l'Eucaristia come sacramento permanente. È un dono di Cristo e della Chiesa allo stesso tempo. In quanto incarnazione dell'amore di Cristo, il dono è Lui stesso; in quanto incarnazione dell'amore della Chiesa, il dono è la visibilità della presenza di Cristo: il segno sacramentale, le specie del pane e del vino. Il sacramento dell'Eucaristia appare così come la pienezza dell'amore coniugale tra Cristo e la Chiesa. In altri sacramenti, Cristo e la Chiesa ci offrono qualcosa: il perdono dei peccati, la dignità dei figli di Dio, ecc. Nell'Eucaristia si offre Cristo stesso sotto le specie eucaristiche.

In questo modello dell'economia sacramentale, l'origine del diritto dei fedeli ai sacramenti si sostiene nel vincolo di giustizia dell'amore coniugale tra Cristo e la Chiesa. Parafrasando la prima lettera ai Corinzi 7,4 e lettera agli Efesini 5, 28-29 di san Paolo, la Chiesa sposa non è arbitra del proprio corpo, ma lo è Cristo sposo, e ha il dovere di amare a Cristo sposo celebrando i sacramenti — atti propri dell'una caro — conforme alla sua volontà istitutiva.

La domanda che si pone subito sarebbe: ma Cristo ha anche il dovere di amare la sposa? Ciò che è proprio ed esclusivo dell'alleanza tra Dio e il suo popolo — la *bərît* — da altre alleanze umane sta nel fatto che soltanto Javhè la stabilisce senza che ci sia un rapporto reciproco o bilaterale con l'uomo: solo Dio fissa gli obblighi; solo Lui può far dipendere la validità della sua *bərît* dall'adempimento di determinate condizioni; e l'unica garanzia che ha Israele riguardo a Dio è la



TESTO PROVVISORIO

fedeltà di Dio alla sua parola¹¹. Siccome «fedele è il Signore in tutte le sue parole» (Sal 121,13), la Chiesa non dubita mai che quando celebra un sacramento è Cristo chi celebra.

In sintesi, con parole di Hervada, «in Cristo il dono è misericordia, però nella Chiesa e nel ministro è giustizia, perché sono depositari di ciò che attraverso la Croce è stato donato agli uomini. Così, mi sembra, debba intendersi l'economia sacramentale; ossia come quella suprema misericordia che ha già donato irrevocabilmente il dono agli uomini, restando solo che l'uomo si apra al dono ed il ministro sia un suo fedele dispensatore (cfr. 1Cor 4,1-2)»¹².

Infine, non possiamo dimenticare che il soggetto non è straneo alla nascita del dono stesso. Chi celebra il sacramento e tutta l'assemblea liturgica, ministri sacri e fedeli. La norma canonica riconosce che «nella funzione di santificare hanno una parte loro propria anche gli altri fedeli partecipando attivamente secondo modalità proprie alle celebrazioni liturgiche, soprattutto a quella eucaristica» (CIC 835§4). Perciò, non soltanto i fedeli hanno il diritto a ricevere i sacramenti, ma anche il dovere di partecipare. Così il codice di diritto canonico riconosce l'obbligo a ricevere tempestivamente il sacramento della confermazione (cfr. CIC 890), ricevere almeno una volta all'anno la sacra comunione (cfr. CIC 920§1), e confessare i peccati gravi (cfr. CIC, 988§1).

Di fronte a questo obbligo, il ministro non può limitarsi a non denegare i sacramenti a chi lo chiede dovutamente disposto, ma cercherà la rimozione dell'ostacolo nel fedele per ricevere in modo degno il sacramento¹³, e promuoverà la partecipazione attiva dei fedeli ai sacramenti ravvivando e illuminando la fede¹⁴.

3. FEDE E INTENZIONE DEL SOGGETTO PER LA RICEZIONE VALIDA

San Tommaso, dalla definizione etimologica, definisce l'intenzione come «tendenza verso qualcosa»¹⁵. Si tende verso un bene che la persona non possiede, e per raggiungerlo la volontà

¹¹ Cfr. E. KUTSCH, *bərît*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 1, Marietti, Torino 1978, pp. 301–305.

¹² J. HERVADA, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 17 (2005), p. 646. Matteo Visioli, commentando il documento RFC, fa emergere il fondamento sacramentale del diritto canonico: il documento «pone utilmente la Chiesa del XXI secolo davanti alla sua natura misterica, ricordandole l'indole sacramentale della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, e dunque la sua natura propria, come sacramento di salvezza, quando agisce come strumento di grazia. Il diritto della Chiesa appartiene a tale azione, e pertanto non può sottrarsi esso stesso alla medesima natura, per essere autenticamente ecclesiale» (M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa nella reciprocità tra fede e sacramento*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 34 [2021], p. 412).

¹³ «I pastori d'anime e gli altri fedeli, ciascuno secondo il proprio compito ecclesiastico, hanno il dovere di curare che quanti chiedono i sacramenti, siano preparati a riceverli mediante la dovuta evangelizzazione e formazione catechistica, in conformità alle norme emanate dalla competente autorità» (CIC 843§2).

¹⁴ «Poiché il culto cristiano, nel quale si esercita il sacerdozio comune dei fedeli, è opera che procede dalla fede e in essa si fonda, i ministri sacri provvedano assiduamente a ravvivarla e illuminarla, soprattutto con il ministero della parola, mediante il quale la fede nasce e si nutre» (CIC 936). Cfr. A. MONTAN, «*Actuosa participatio*» nel *Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina e nel Codice dei Canonici delle Chiese orientali*, in A. MONTAN, M. SODI (a cura di), *Actuosa participatio: conoscere, comprendere e vivere la liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 343-359; T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, cit., pp. 134–136; B. F. PIGHIN, *I sacramenti*, cit., pp. 35–37.

¹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 12, a. 1, c.



TESTO PROVVISORIO

muove le potenze a modo di causa agente¹⁶. L'oggetto dell'intenzione è il fine dell'azione, e in questo modo l'intenzione si distingue dagli altri atti della volontà che fanno riferimento ai mezzi necessari per raggiungere il fine: la scelta, il consenso e l'uso¹⁷.

L'intenzione non è cieca, ma è un atto della volontà illuminato dalla ragione pratica¹⁸. Essa non è una potenza diversa dalla teorica, ma la stessa potenza. Si distinguono per l'uso della ragione pressa dal fine: in entrambi l'oggetto è la verità, ma nella ragione teorica il fine è la stessa verità, e nella ragione pratica la verità è ordinata all'azione come suo fine.

Riguardo al fine ultimo dell'uomo, san Tommaso sostiene che è l'oggetto dell'atto della volontà chiamata *velle*: volere. Se la *intentio* è atto della *voluntas ut ratio*, il *velle* è atto della *voluntas ut natura*¹⁹. Dalla differenza nella denominazione, si coglie subito che la *voluntas ut natura* non è illuminata dalla ragione. Ciò non vuole dire che sia irrazionale, ma che la luce che la illumina non è la ragione bensì l'abito innato chiamato *sinderesi*, che è una conoscenza abituale — non oggettiva — e non cosciente.

La volontà è una potenza sola. Con l'espressione *voluntas ut natura* si vuole significare la sua inclinazione *determinata ad unum* verso il suo fine: la felicità o bene assoluto, cioè Dio. Inoltre, la *voluntas ut natura* è il primo atto della volontà e radice di tutti gli atti della *voluntas ut ratio*.

Il fine ultimo anche è oggetto dell'*intentio* e della *fruitio*. Quale sarebbe la differenza tra *velle* e *intentio*? Innanzitutto, il *velle* non è illuminato dalla ragione e l'*intentio* sì. Poi, il *velle* tende al fine in modo assoluto, mentre l'*intentio* tende in modo relativo, in quanto la ragione lo presenta come bene a cui tutte le cose devono essere ordinate come a suo fine. Tra il *velle*, l'*intento* e la *fruitio* c'è un intimo rapporto esistenziale riguardo al fine ultimo: «il fine ultimo non si sceglie, prima si vuole (*velle*), dopo, secondo san Tommaso d'Aquino, si intenta (*intentio*), e alla fine si gode (*fruitio*)»²⁰.

Nella ragione pratica c'è una rettitudine naturale: la *sinderesi*, per cui si conosce i primi principi pratici, e la *voluntas ut natura* che ha come oggetto il bene in assoluto. A partire di questa rettitudine naturale, la ragione costruisce l'idea di felicità o fine ultimo che non è qualcosa di teorico, ma «l'effettiva configurazione razionale dell'appetito, quindi di convinzioni che portano ad agire in un certo modo»²¹.

Tutti gli atti della *voluntas ut ratio* sono illuminati dalla ragione pratica, che considera il fine ed esamina la distanza e i mezzi per raggiungerlo. In questo modo, l'azione umana non è mera azione, o solo azione, ma piuttosto azione penetrata da un senso conferito dalla ragione pratica. La volontà, perciò, tende secondo l'ordine della ragione, e la ragione pratica diventa la misura della azione stessa. Non stupisce che san Tommaso sostenga che il criterio per stabilire la bontà dell'agire sia che l'azione venga fatta secondo ragione. Questo non significa che la regola morale sia la propria

¹⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 82, 7a. 4, c.

¹⁷ Cfr. *Th.*, I-II, qq. 13-16.

¹⁸ Sulla ragione pratica prendiamo gli studi della dottrina tomista da J. F. SELLÉS, *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1995; J. F. SELLÉS, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000. A. BELLOCQ MONTANO, *Desiderare e agire: la razionalità pratica alla base della teologia morale*, EDUSC, Roma 2020.

¹⁹ Sulla distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* e tra *velle* e *intentio*, cfr. J. F. SELLÉS, *Conocer y amar*, cit., pp. 415-484.

²⁰ *Ibidem*, p. 458.

²¹ A. BELLOCQ MONTANO, *Desiderare e agire*, cit., p. 199.



TESTO PROVVISORIO

ragione che misura la azione. Esiste una razionalità morale. La regola morale è la ragione retta, «quella dell'uomo virtuoso, la quale trova il bene pratico a partire da un appetito già configurato secondo *l'ordo rationis*, un *ordo* di cui il soggetto non è né proprietario né creatore, ma che deve scoprire con fatica, perché dipende dal vero fine ultimo e dai fini virtuosi da esso richiesti»²².

Prima di concentrarci sui sacramenti e l'intenzione sacramentale, c'è d'aggiungere che il fine ultimo dell'uomo — la «comunione di vita e di amore con la Santissima Trinità» (*Catechismo della Chiesa Cattolica* [CCC] 1024) — non è raggiungibile né dall'abito della sinderesi, né la *voluntas ut natura*, né dalla *voluntas ut ratio*. Per conoscere e vivere come fine ultimo il bene soprannaturale c'è bisogno dei nuovi principi, infusi da Dio, che sono le virtù teologali. Di qua una importante conclusione per il nostro argomento: «Dio stesso — la verità divina conosciuta grazie al *lumen fidei* — è la nuova regola degli atti umani con cui si raggiunge la vera felicità. Per questo motivo nel trattato sulle virtù teologali della II-II, l'Aquinate dice più volte che la regola degli atti umani è, in realtà, duplice: la ragione umana e Dio stesso»²³. Per agire in modo conforme al fine soprannaturale non basta vivere secondo retta ragione ma si richiede anche di vivere secondo retta fede.

I sacramenti sono stati istituiti da Cristo, e questo atto dà a ogni sacramento la sua misura. E non sólo, anche la Chiesa conferisce una misura al sacramento quando specifica la forma liturgica, sebbene sempre conforme alla misura conferita da Cristo all'istituirli. Siccome appartengono alla novità della Nuova Alleanza, ci troviamo di fronte a una realtà dell'ordine soprannaturale. Sorge così in modo naturale la questione del rapporto tra fede e sacramenti.

Riguardo l'intenzione sacramentale, la dottrina «orse alla luce delle riflessioni intorno ai requisiti essenziali da parte dei ministri» (RFS 68), ma è anche essenziale per capire la ricezione valida e fruttuosa del sacramento. Tuttavia ciò che riguarda al ministro non si può attribuire direttamente al soggetto. Il ministro, infatti, agisce *in persona Christi*, Capo della Chiesa, e rappresenta la Chiesa «dal momento che il Capo è la parte eminente del Corpo»²⁴. L'intenzione richiesta al ministro per celebrare validamente un sacramento è quella di fare ciò che fa la Chiesa²⁵. Tale intenzione assicura che sia la Chiesa chi celebra, in modo tale che la fede della Chiesa sia operante nel sacramento assicurando la celebrazione valida in modo indipendente dalla fede del ministro. Il soggetto, invece, non rappresenta la Chiesa. Perciò non può avere un'intenzione per cui la fede della Chiesa assicurasse la ricezione valida e fruttuosa del sacramento.

Sull'intenzione del soggetto, la Commissione scrive che per «una disposizione adeguata, non è sufficiente non contraddire, esternamente o interiormente, ciò che il sacramento significa. In tal senso, una ricezione valida non implica automaticamente una ricezione fruttuosa del sacramento. Per un'accoglienza fruttuosa è necessaria un'intenzione positiva» (RFS 68). Tuttavia — dobbiamo precisare — se il soggetto ha l'uso di ragione deve avere l'intenzione di ricevere il sacramento affinché la celebrazione sia valida²⁶. Tale intenzione è positiva perché è un atto della *voluntas ut ratio*. Altrimenti la ricezione del sacramento sarebbe un atto cieco e non veramente umano.

La teologia sacramentale si chiede spesso se la mancanza o difetto di fede del soggetto possa determinare la sua volontà in modo tale che non intenda ricevere il sacramento. A mio avviso,

²² *Ibidem*, p. 188.

²³ *Ibidem*, p. 193.

²⁴ P. GOYRET – G. ZACCARIA, *Inviati per servire: il sacramento dell'ordine*, EDUSC, Roma 2020, p. 129.

²⁵ Cfr. CONCILIO DI FIRENZE, Bolla *Exultate Deo* (DH 1312).

²⁶ Cfr. A. MIRALLES, *I sacramenti cristiani: trattato generale*, EDUSC, Roma 2011³, pp. 379–381.



TESTO PROVVISORIO

siccome la volontà istitutiva di Cristo misura la celebrazione sacramentale, sarebbe possibile che il soggetto abbia un'intenzione contraria al sacramento a causa di un difetto di fede. Tuttavia ci sono due sacramenti, la penitenza e il matrimonio, che sono stati istituiti su una base antropologica oltre che cristologica, determinando una propria e specifica configurazione del rapporto tra fede e intenzione del soggetto per la loro valida ricezione.

Questa proposta mi sembra in armonia con la norma del codice. Ad esempio, nell'ambito della *communicatio in sacris*, tra le condizioni per amministrare lecitamente i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi ai cristiani che non hanno piena comunione con la Chiesa, e non appartengono alle Chiese orientali, la norma esige la condizione di manifestare la fede cattolica circa questi sacramenti (cfr. CIC 844§4). Lucien Manama, nel suo studio sul rilievo dell'intenzione, fa la seguente osservazione: «la fede in quanto tale è una *condicio ad liceitatem e/o ad fructuositatem* nella ricezione dei sacramenti»; tuttavia questa condizione della norma canonica «è una forma di accertamento dell'intenzione necessaria per una valida ricezione del sacramento»²⁷. Infatti, il cristiano chi si avvicina al ministro cattolico per ricevere un sacramento, la cui celebrazione nella sua comunità non è riconosciuta come valida dalla Chiesa cattolica, potrebbe non avere una retta intenzione determinata dal suo errore di fede sul sacramento²⁸.

Si intravede che la richiesta dei sacramenti di coloro che hanno abbandonato notoriamente la fede in una società secolarizzata sia un problema veramente serio. Se conducono un'esistenza mondana in cui la vita secondo il Vangelo non sembra essere il fine ultimo, sembra logico dubitare della rettitudine d'intenzione per ricevere i sacramenti nel debito modo. Il modello coniugale ci aiuta a capire che la rettitudine si manifesta nel accedere al sacramento come risposta d'amore all'offerta del dono di Cristo e della Chiesa per vivere in comunione con loro. Parafrasando il documento della Commissione, un atto della volontà, illuminato dalla fede nell'incarnazione, passione e risurrezione di Cristo, nella speranza dei beni futuri abbastanza forte da orientare l'azione umana (cfr. RFS 54-55).

4. IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

4.1. Automatismo sacramentale

La Commissione rifiuta l'automatismo sacramentale, e indica che la necessità dell'intenzione del ministro e del soggetto per la celebrazione valida dei sacramenti scongiura tale possibilità. Il modello coniugale, tuttavia, ci mostra che, alla logica dell'amore coniugale, appartiene la fedeltà. «Battezzati pure Pietro, è Cristo che battezza; battezzati Paolo, è Cristo che battezza; e battezzati anche

²⁷ L. NANAMA, *Il rilievo dell'intenzione nella valida amministrazione e ricezione dei Sacramenti: aspetti storici e giuridici*, (Dissertationes), Marcianum press, Venezia 2021, p. 382.

²⁸ Parlando in modo specifico sul sacramento dell'Eucaristia afferma: «In questa situazione, il soggetto accatolico il quale versa nell'errore di fede che ridonda sulla volontà riceve invalidamente il sacramento dell'Eucaristia, se indotto dall'errore, è convinto che l'Ostia consacrata sia solo pane. Perciò la condizione riguardante la fede circa il sacramento, che è imprescindibile, contiene in modo specifico l'affermazione della presenza reale nell'Eucaristia» (*ibidem.*).



TESTO PROVVISORIO

Giuda, è Cristo che battezza»²⁹. Possiamo definire come automatismo l'agire di Cristo quando battezza Pietro o Giuda? No, è un atto d'amore libero nella fedeltà alla sua alleanza sponsale con la Chiesa. Ora ci possiamo domandare: se il fondamento della sacramentalità del matrimonio è il battesimo, ci troviamo di fronte ad un automatismo o alla fedeltà di Dio alla sua parola? Per giustificare la risposta dobbiamo approfondire due argomenti: l'origine divino del matrimonio e il rapporto del matrimonio con l'attuazione del piano salvifico di Dio nella storia della salvezza.

a) Origine divino del matrimonio

Quando si parla dell'origine divina del matrimonio si pensa normalmente all'istituzione in quanto la sua natura non dipende dell'arbitrio dell'uomo ma da Dio: «è Dio stesso l'autore del matrimonio, dotato da molteplici valori e fini» (GS, 48). Infatti, il matrimonio concreto, reale, nasce «dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale» (GS, 48).

L'origine divino del matrimonio, tuttavia, deve riferirsi al sorgere di ogni matrimonio. Sebbene l'unione matrimoniale nasce dal libero consenso, è Dio stesso a unire gli sposi secondo la Sacra Scrittura³⁰. Infatti, nel primo capitolo del libro della Genesi si racconta che Dio creò l'uomo, «maschio e femmina li creò» (Gen 1,27), ma dall'inizio si rivolge a loro come marito e moglie, per cui alcune versioni aramaiche della Genesi traducono questo versetto come «li creò maschio e il suo coniuge». Poi, il capitolo secondo della Genesi narra che Dio formò l'uomo e la donna, e che sia stato Lui stesso a consegnare la donna all'uomo come moglie (cfr. Gen 2,22-24). Infine, Gesù fa riferimento a questi due racconti per insegnare che non è lecito all'uomo d'oggi ripudiare la propria moglie perché loro sono stati uniti da Dio (cfr. Mt 19,3-9). Perciò il vincolo che nasce dal consenso «non è propriamente un legame consensuale; piuttosto lo si può chiamare vincolo naturale, e più esattamente ancora vincolo da Dio annodato per mezzo della natura e della libertà degli sposi»³¹. Perciò il concilio Vaticano II, riferendosi al matrimonio naturale, qualifica il vincolo come sacro e indipendente dall'arbitrio dell'uomo (cfr. GS 48).

La presenza personale e attiva di Dio nella costituzione di ogni matrimonio mostra che l'atto libero per cui gli sposi si donano e si ricevono è una risposta ad un disegno amorevole e personale di Dio riguardo a entrambi coniugi. Tale sacralità non stupisce perché Dio ha voluto chiamare all'uomo a collaborare nella sua opera creatrice e, in modo particolare, a partecipare del suo amore creatore mediante la generazione umana. Dio, nella sua sapienza infinita, ha disegnato un amore umano a immagine e somiglianza dell'amore creatore divino: l'amore coniugale. Il matrimonio è il luogo adatto per attuare il dono della procreazione. Dio, fedele alla sua parola creatrice, unisce sempre agli sposi quando liberamente si donano e ricevono mutuamente come marito e moglie. Crea anche l'anima del concepito, persino quando l'atto dei genitori non è conforme al piano divino.

²⁹ SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, VI,7: E. GANDOLFO (trad.), Città Nuova, Roma 1968, p. 129

³⁰ Cfr. D. TETTAMANZI, *Esiste una "vocazione al matrimonio?"*, «La famiglia» 7 (1973), pp. 125-141.

³¹ A. MIRALLES, *Il matrimonio: teologia e vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 61.



TESTO PROVVISORIO

b) Il matrimonio nella storia della salvezza

La parola divina della creazione è allo stesso tempo una parola cristologica poiché «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (Co 1,16). La stragrande maggioranza degli esegeti e studiosi appartenenti al campo della teologia sistematica, sulla scia di Gerhard von Rad che interpretava la creazione come una nozione dipendente dalla visione soteriologia veterotestamentaria, considera la creazione come un tema da interpretare all'interno di un contesto storico-salvifico³². In questo senso, il Catechismo insegna che «la creazione è il fondamento di “tutti i progetti salvifici di Dio”, “l’inizio della storia della salvezza”, che culmina in Cristo» (CCC 175).

La centralità di Cristo nell'opera della creazione riguarda in modo particolare il matrimonio. La Tradizione nei primi secoli della Chiesa testimonia che il matrimonio non era considerato una vicenda profana: l'autorità interviene con norme ecclesiastiche, e si forma gradualmente una liturgia per la celebrazione³³. E nel medioevo la teologia ha elaborato una dottrina del sacramento del matrimonio in armonia con l'unità della storia salvifica.

Per san Bonaventura il sacramento del matrimonio fu istituito da Dio *in officium* nel paradiso e, dopo il peccato, *in remedium*³⁴. Gesù lo porta a compimento e lo conferma nella Nuova Legge³⁵. Inoltre attribuisce un doppio significato al segno esteriore del matrimonio delle origini — la manifestazione del consenso e la copula³⁶ —: naturalmente significa l'amore tra gli sposi; per fede e istituzione divina come sacramento significa l'unione tra Cristo e la Chiesa³⁷. Per san Tommaso il matrimonio tra Adamo ed Eva non è stato istituito come sacramento, soltanto *in officium*³⁸, ma sostiene che significava indirettamente il mistero dell'incarnazione, in quanto questa era ordinata alla pienezza della gloria, di cui avevano una fede esplicita³⁹. Entrambi sono d'accordo nel negare al matrimonio delle origine alcuna efficacia nel dono della grazia⁴⁰.

Sebbene con diverse sfumature, il matrimonio delle origine viene riconosciuto come tipo o figura dell'unione tra Cristo e la Chiesa. La stessa dinamica descritta dal magistero recente tra Adamo e Cristo (cfr. GS 22), in quanto il primo uomo «è figura di colui che doveva venire (Rm 5,14), si deve trovare nel matrimonio: solamente nell'alleanza tra Cristo e la Chiesa trova vera luce l'alleanza coniugale; e l'amore di Cristo per la Chiesa svela anche pienamente l'amore coniugale.

Conforme alla natura dell'unità tipologica della storia della salvezza, l'amore coniugale appartiene all'economia cristologica e la attua. Infatti, se l'amore coniugale è segno del mistero dell'incarnazione, dobbiamo concludere che l'amore coniugale configura o conforma la fede degli

³² Cfr. M. Á. TÁBET, *Creazione e salvezza nella tradizione storico-narrativa del popolo d'Israele*, in M. V. FABBRI – M. Á. TÁBET (a cura di), *Creazione e salvezza nella Bibbia*, EDUSC, Roma 2009, pp. 20-24.

³³ Cfr. A. MIRALLES, *Il matrimonio*, cit., pp. 113-120.

³⁴ Cfr. *In IV Sent.*, d. 26, a. 1, q. 1, c.: p. 662; anche cfr. *Breviloquium*, pars VI, c. 13: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, V, Quaracchi 1891, p. 279.

³⁵ Cfr. *In IV Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2, c.: *ibid.*, IV, p. 591; anche cfr. *Breviloquium*, pars VI, c. 4: *ibid.*, V, p. 268.

³⁶ Cfr. *In IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 1: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, IV, Quaracchi 1889, p. 666.

³⁷ *Breviloquium*, Pars VI, c. 13: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, V, Quaracchi 1891, p. 279.

³⁸ Cfr. *S. Th.*, Suppl., q. 42, a. 2, c.

³⁹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 7, c.; *S. Th.*, III, q. 61, a. 2, ad 3.

⁴⁰ Cfr. *In IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2, c: *ibid.* IV, pp. 668; Cfr. *S. Th.*, III, q. 61, a. 2, c.



TESTO PROVVISORIO

sposi. Inoltre, non causa la grazia — l'uomo nel paradiso fu creato nello stato di giustizia originale —, ma il matrimonio «doveva servire non soltanto a prolungare l'opera della creazione, ossia della procreazione, ma anche ad espandere sulle ulteriori generazioni degli uomini lo stesso sacramento della creazione, cioè i frutti soprannaturali dell'eterna elezione dell'uomo da parte del Padre nell'eterno Figlio: quei frutti, di cui l'uomo è stato gratificato da Dio nell'atto stesso della creazione»⁴¹.

Dopo il peccato — secondo san Tommaso —, il matrimonio significa il mistero di unione tra Cristo e la Chiesa in quanto l'incarnazione avviene per liberare dal peccato tramite la passione e la risurrezione⁴². L'alleanza matrimoniale, con questa seconda istituzione, diventa una professione di fede implicita nel mistero d'unione tra Cristo e la Chiesa, in virtù della quale ricevono la grazia. Il peccato ferisce l'amore coniugale, tuttavia continua a appartenere all'economia cristologica e la attua, conformando la fede degli sposi nel mistero dell'incarnazione e diventando strumento di grazia.

Tuttavia non c'è identità tra l'ordine antropologico e cristologico: il compimento del tipo avviene in modo imprevedibile. Cioè, l'amore tra Cristo e la Chiesa appare dall'inizio della storia della salvezza come il compimento dell'amore coniugale: la speranza attesa di ogni vero matrimonio — continuità —. Ma è un traguardo che trascende lo stesso amore — discontinuità —. Con Parole di Bozzolo, la verità sul matrimonio è «il compimento indeducibile che il mistero pasquale offre al desiderio umano (*eros*), poiché da sempre gli affetti sono destinati ad assumere la forma dell'*agape* che si compie in quell'evento»⁴³. Tale discontinuità cristologica sta radicata nella trascendenza propria dell'amore coniugale in quanto è Dio che unisce agli sposi⁴⁴.

L'unità tipologica tra il sacramento del matrimonio nell'Antico Testamento e nel Nuovo sta nel fatto che il segno sacramentale è l'amore coniugale — unità —; e che lo stesso matrimonio è fonte di grazia *ex opere operato* per portare a compimento l'amore tra gli sposi — discontinuità —. Tuttavia, Dio resta sempre fedele alla sua parola, e la valenza tipologica dei sacramenti dell'Antica Legge non viene cancellata dall'incarnazione del Figlio di Dio. Oggi, il matrimonio non sacramentale è ancora tipo dell'unione tra Cristo e la Chiesa. Anzi, Cristo sana e perfeziona la sua valenza tipologica. Se nell'Antico Testamento, la legge di Mosé permetteva la poligamia e il ripudio per la durezza del cuore, Cristo revoca tale dispensa per tutti i matrimoni (cfr. Mt 19,4-12) e soltanto è permesso contrarre un nuovo matrimonio, ancora in vita il coniuge, in due casi: a) per causa giusta se il matrimonio non è consumato; b) e *in favorem fidei*.

⁴¹ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 6 ottobre 1982, n. 7: *L'amore umano nel piano divino: la redenzione del corpo e la sacralità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, G. MARENGO (a cura di), Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2009, p. 409.

⁴² *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 7, c.

⁴³ A. BOZZOLO, *Antropologia del consenso e teologia del matrimonio: la fede e il rito*, in SEMINARIO VESCOVILE GIOVANNI XXIII DI BERGAMO (a cura di), *L'amore e la fede: il legame coniugale e l'amore come sacramento*, Glossa, Milano 2017, p. 91.

⁴⁴ «Promettere un amore che sia per sempre è possibile quando si scopre un disegno più grande dei propri progetti, che ci sostiene e ci permette di donare l'intero futuro alla persona amata» (FRANCESCO, *Enc. Lumen Fidei* 52). Per un approfondimento sulla presenza del Mistero nella scelta e nell'atto di sposarsi cfr. i primi due capitoli di G. ZANNONI, *Sposarsi è ragionevole*, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano 2007.



TESTO PROVVISORIO

c) Battesimo e sacramento del matrimonio

Dalla centralità di Cristo nella parola creatrice di Dio, ogni matrimonio dall'inizio alla fine della storia dell'umanità, sia sacramentale o meno, si innesta nella realizzazione del piano salvifico di Dio: ha un rapporto specifico con l'alleanza tra Cristo e la Chiesa conforme alla sua natura tipologica o sacramentale. Con parole di Schlier il «rapporto tra Adamo ed Eva, che fondamentalmente custodisce il rapporto redentore di Cristo e della Chiesa e ad esso rimanda, viene reso attuale, secondo la volontà di Dio, in ogni matrimonio. Perciò in ogni matrimonio terreno — in quanto tale e quindi indipendentemente dalla coscienza che i contraenti hanno di tale rapporto e indipendentemente dall'assenso altrui a tale interpretazione — si attua la divina volontà di creazione. Non solo: attuandosi questa volontà, si attua anche la volontà di redenzione ivi celata e si riproduce non soltanto il rapporto di creazione Adamo-Eva, ma anche e propriamente il rapporto di redenzione Cristo-Chiesa ivi previsto»⁴⁵.

Dio viene all'incontro degli sposi non cristiani con un patto d'amore e fedeltà, e Gesù viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio (cfr. GS 48)⁴⁶. «Infatti, mediante il battesimo, l'uomo e la donna sono definitivamente inseriti nella nuova ed eterna alleanza, nell'alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa. Ed è in ragione di questo indistruttibile inserimento che l'intima comunità di vita e di amore coniugale fondata dal Creatore (cfr. GS 48), viene elevata ed assunta nella carità sponsale del Cristo, sostenuta ed arricchita dalla sua forza redentrice» (FC 13).

Due battezzati che intendono unirsi in matrimonio non possono scegliere che il loro matrimonio sia sacramentale o meno⁴⁷. Sarebbe accettare per loro la possibilità di un matrimonio puramente dell'ordine della creazione. Ma non è possibile perché dall'inizio non resta realtà esclusiva dell'ordine della creazione⁴⁸: il matrimonio è tipo o sacramento dell'unione tra Cristo e la Chiesa.

Affermare che il fondamento della sacramentalità del matrimonio sia il battesimo vuole dire che il rapporto dell'unione matrimoniale con l'alleanza tra Cristo e la Chiesa, di cui ogni matrimonio è segno, dipende del rapporto personale di tutte e due sposi con lo stesso mistero. Qui non c'è automatismo, c'è la fedeltà dell'amore di Dio al suo disegno di salvezza.

⁴⁵ H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973², p. 441.

⁴⁶ «Quando un uomo e una donna si sposano, benché la loro unione sia prodotta dalla loro libera volontà, cioè dal reciproco dono di sé, ciononostante è propriamente Dio stesso a unirli [...]. Ora [tra i battezzati] è Cristo, il di Dio incarnato, quale capo del corpo a cui appartengono a unirli»: A. MIRALLES, *Il matrimonio*, cit., pp. 148–149.

⁴⁷ «Pertanto tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento» (CIC 1055§2). Il documento aderisce a questa dottrina sebbene riconosce che «la “reciprocità tra fede e sacramenti” che abbiamo sin qui difeso, sembra essere messa in discussione» (RFC 143), e puntualizzando che «rimane in sospeso un chiarimento definitivo su questo aspetto». E ancora afferma che «la separazione tra contratto e sacramento avrebbe un impatto diretto sulla questione che stiamo affrontando» (RFC 166.e). Infatti, la separazione aprirebbe le porte agli sposi cristiani a contrarre un matrimonio non sacramentale. Mingardi mostra con esempi pratici la problematicità di accettare la separazione tra contratto e sacramento, e conclude che «rischierebbe di finire in un ginepraio senza vie di uscita, con l'unico effetto sia di depotenziare il matrimonio naturale, ridotto a prospettiva unicamente orizzontalistica, sia di volatilizzare a tal punto il sacramento (ormai sganciato dalla vita effettiva delle persone) da renderlo assolutamente evanescente. Davvero, l'impressione è che questa non possa essere una soluzione» (M. MINGARDI, *Si richiede la fede per la valida celebrazione del matrimonio sacramentale?*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 34 [2021], p. 464).

⁴⁸ Cfr. A. MIRALLES, *Il matrimonio*, cit., pp. 146–153.



TESTO PROVVISORIO

4.2. La mancanza di fede può invalidare la celebrazione del sacramento del matrimonio?

La Commissione sostiene la tesi che la fede degli sposi è determinante per la fruttuosità, e che la mancanza di fede può causare un grave difetto nell'intenzione di contrarre il sacramento del matrimonio per cui la celebrazione sarebbe invalida (cfr. 166.f e RFS 173). Per la Commissione, questo punto sarebbe pienamente conforme al modello dialogico che, per il matrimonio, richiede un vincolo matrimoniale che includa l'indissolubilità, la fedeltà, la disposizione oblativa verso l'altro coniuge e l'apertura alla prole, per essere un segno capace di significare l'amore di Cristo per la Chiesa (cfr. RFS 180).

Indicazioni del magistero in questa direzione si trovano nei discorsi al Tribunale della Rota di Benedetto XVI del 2013⁴⁹ e di Francesco di 2015⁵⁰, e anche nel Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* di Francesco nel 2015⁵¹.

Anche sono in conformità con la Commissione alcuni dei canonisti che hanno pubblicato un commento del documento. Ad esempio, Montserrat Gas-Aixendri afferma che è «fuori dubbio che la mancanza di fede possa avere — e avrà spesso — *conseguenze indirette* sulla validità del matrimonio, giacché l'allontanamento da Dio comporta una perdita del vigore e della chiarezza sul piano etico»⁵²; e Carmen Peña si sofferma sul contributo del documento per valutare i capi di nullità sull'errore determinante della volontà circa la dignità sacramentale del matrimonio e la simulazione del consenso in cause di nullità sollevate nei casi concreti di mancanza di fede dei contraenti⁵³. Entrambi autori sono del parere che la mancanza di fede può determinare la volontà, provocando simulazione o un errore giuridicamente rilevante.

Massimo Mingardi, senza escludere in modo assoluto tale possibilità, si mostra molto più cauto affermando che l'influsso indiretto della mancanza di fede sulla determinazione della volontà «non si verifica necessariamente e forse non è neppure probabile»⁵⁴. Jorge Castro Trapote critica la quasi

⁴⁹ «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)» (*Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 2013, 4).

⁵⁰ «La non conoscenza dei contenuti della fede potrebbe portare a quello che il Codice chiama errore determinante la volontà (cfr. CIC 1099)» (*Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 2015).

⁵¹ «Tra le circostanze che possono consentire la trattazione della causa di nullità del matrimonio per mezzo del processo più breve secondo i cann. 1683-1687, si annoverano per esempio: quella mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà» (*Regole procedurali per la trattazione delle cause di nullità matrimoniale*, 14§1).

⁵² M. GAS-AIXENDRI, *Possono i non credenti celebrare un valido matrimonio sacramentale? Considerazioni a margine del documento della Commissione Teologica Internazionale sulla reciprocità tra fede e sacramenti*, «*Ius Ecclesiae*» 32 (2020), p. 687.

⁵³ Cfr. C. PEÑA, *Fe e intención requerida para el matrimonio sacramento. Consecuencias canónicas del documento de la Comisión Teológica Internacional*, «*Ius Canonicum*» 61 (2021), pp. 308–323.

⁵⁴ Non è probabile «sia perché influisce solo come causa simulandi remota e non proxima, quindi con una incidenza limitata e normalmente non determinante; sia perché la condivisione di principio di principi incompatibili, per esempio in ordine all'indissolubilità, non necessariamente viene integrata nel proprio concreto consenso matrimoniale, a motivo dell'amore che spinge alla condivisione di vita con la persona che si sta per sposare; sia infine perché i singoli elementi e proprietà essenziali non devono essere positivamente voluti, basta che non siano esclusi» (M. MINGARDI, *Si richiede la fede per la valida celebrazione del matrimonio sacramentale?*, cit., p. 462).



TESTO PROVVISORIO

identificazione tra fede e retta intenzione, calpestando così il livello naturale su cui si decide la validità di qualsiasi matrimonio⁵⁵.

Personalmente sostengo che la fede non sia condizione necessaria per la celebrazione valida del sacramento del matrimonio. Se la retta intenzione per la celebrazione valida del sacramento del matrimonio è quella di sposarsi secondo la realtà naturale del matrimonio, solamente è necessaria e sufficiente la retta ragione. Cioè, due persone sono uniti in matrimonio, siano battezzati o meno, dal momento in cui l'amore tra di loro diventa coniugale: quando sono uniti da Dio nel mutuo dono e accettazione come sposi.

Questo principio non ammette eccezioni, e appartiene alla specificità del matrimonio riguardo agli altri sacramenti che chiamano in causa anche la retta fede, affinché il soggetto con uso di ragione abbia la retta intenzione per riceverli validamente. Richiedere la fede ai "battezzati non credenti" che vivono in una cultura secolarizzata che porta «a mettere in discussione nelle loro radici antropologiche le basi naturali del matrimonio» (RFS 172), sarebbe introdurre una eccezione illegittima.

Questa soluzione, come sostiene Andrea d'Auria, «presenta il vantaggio di essere innanzitutto maggiormente in armonia con la tradizione che ha sempre ammesso il matrimonio dei battezzati *lapsi*. Inoltre tale insegnamento sottolinea maggiormente l'oggettività della rigenerazione sacramentale per cui, essendo battezzato nuova creatura, la sua volontà diretta al matrimonio, di per sé — e diversamente non potrebbe essere — raggiunge fini soprannaturali, al di là della consapevolezza che se ne possa avere»⁵⁶.

Infine, se insieme alla Commissione, accettiamo l'inseparabilità tra contratto e sacramento, esigere la fede «comporterebbe come conseguenza per i non credenti un'incapacità radicale a contrarre: per mancanza di fede non potrebbero "celebrare" il sacramento e, per il fatto di essere battezzati, non potrebbero contrarre un matrimonio naturale»⁵⁷. Anzi, come sostiene anche Andrea d'Auria, forse «dovremmo considerare nulli tutti i matrimoni celebrati dai battezzati riformati, presso i quali normalmente il matrimonio non è considerato un sacramento»⁵⁸. Peraltro la presunzione di nullità si dovrebbe estendere alla Chiesa ortodossa (che non ammettono l'indissolubilità del matrimonio così come insegna la Chiesa cattolica) e ai pagani cui costumi approvano il divorzio e, in alcuni casi, la poligamia⁵⁹.

I dubbi della Commissione sulla invalidità della celebrazione del sacramento del matrimonio dei "battezzati non credenti" in una cultura secolarizzata è ragionevole. La natura umana, infatti, è

⁵⁵ Cfr. J. CASTRO TRAPOTE, *Ausencia de fe y validez del matrimonio: Fundamentación*, «Ius Canonicum» 61 (2021), pp. 636–641.

⁵⁶ A. D'AURIA, *Fede e sacramentalità del matrimonio. La prospettiva canonica*, in S. SALUCCI – A. DIRIART (a cura di), *Fides-foedus: la fede e il sacramento del matrimonio*, Cantagalli - Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena - Roma 2014, pp. 174–175.

⁵⁷ T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, cit., p. 446; cfr. A. D'AURIA, *Fede e sacramentalità del matrimonio. La prospettiva canonica*, cit., p. 177.

⁵⁸ A. D'AURIA, *Fede e sacramentalità del matrimonio. La prospettiva canonica*, cit., p. 175.

⁵⁹ Secondo la Commissione, «nei paesi la cui cultura predominante propone come valore la poligamia, che si contrappone al disegno divino (cfr. Gen 1,26; 2,18-24), sembra più difficile considerare che, in assenza di una fede esplicita, l'intenzione di contrarre matrimonio includa di per sé l'esclusività, insita nel matrimonio naturale secondo la concezione cristiana» (RFS 170). Sembra quasi impossibile che in questa cultura un pagano possa sposarsi perché ne avrebbe bisogno di avere una fede esplicita.



TESTO PROVVISORIO

ferità dal peccato originale «nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato» (CCC 405). In questa situazione, l'uomo può comprendere la legge naturale e il retto ordine morale; tuttavia la Rivelazione e la grazia divina diventano moralmente necessarie affinché siano conosciute facilmente da tutti con certezza e senza alcun pericolo di errore (cfr. Cost. dogm. *Dei filius* cap. 2) e per orientare la volontà in modo retto verso la verità e il bene.

Riguardo al matrimonio, san Giovanni Paolo II sottolinea che, sebbene sia «il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore “al principio”», la decisione «dell'uomo e della donna di sposarsi secondo questo progetto divino, la decisione cioè di impegnare nel loro irrevocabile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile ed in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia» (FC 68).

La fede illumina la ragione, e non ci deve stupire che dove essa non diventa cultura, tra le prime istituzioni naturali che subito subiscono un indebolimento nella società ci sia proprio il matrimonio. Ciò non pregiudica, tuttavia, il principio della sufficienza della retta ragione per una celebrazione valida del matrimonio. Soltanto dobbiamo constatare che chi vuole sposarsi secondo la retta ragione, agisce mosso dalla grazia sia cristiano o pagano; e se non ha una fede esplicita sulla sacramentalità del matrimonio possiede una fede implicita di essa. Anzi, in virtù della sua natura tipologica, è legittimo pensare che un matrimonio tra i non battezzati vissuto secondo la retta ragione rende visibile la grazia di Cristo fuori della Chiesa nel tempo presente⁶⁰.

Una ultima osservazione. La nostra società riconosce diversi modi di vivere in coppia: l'unione di fatto, il matrimonio civile o il matrimonio religioso. Secondo la forma celebrativa la coppia e la società riconoscono la natura specifica del rapporto. La forma celebrativa agisce così come mediatore dell'intenzionalità dei soggetti nel loro costituirsi come coppia⁶¹, sebbene non sia in modo esclusivo e determinante poiché la rettitudine della *sinderesis* e della *voluntas ut natura* non viene a meno e la persona può capire che non ogni forma celebrativa è conforme alla retta ragione⁶². Il rito del sacramento del matrimonio è forma oggettiva della fede della Chiesa. La coppia che, con buona volontà, sceglie di sposarsi in Chiesa, riconosce nel rito l'intenzionalità della natura del rapporto che si vuole istituire. Nei *Prænotanda del Rito del matrimonio* si afferma che «il matrimonio è costituito dal patto coniugale, ossia dal consenso irrevocabile»; e ne fornisce una definizione: l'atto «con il quale i due sposi liberamente e scambievolmente si donano e si ricevono»⁶³. Le formule del consenso sono di per sé dialogiche, ed esprimono oggettivamente la fede della Chiesa. Quale è il contenuto di questa fede? La prima formula del consenso presenta tre elementi⁶⁴: a) accoglienza dell'altra persona — «Io N., accolgo te, N., come mia sposa» —; b) la

⁶⁰ La fede ci insegna che la vocazione ultima dell'uomo è una sola, quella divina. Cristo è morto per tutti, e in tutti gli uomini di buona volontà, e non solo tra i cristiani, lavora la grazia nel cuore in modo invisibile (cfr. GS. 22). Sulla necessità della grazia divina cfr. P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo: un trattato di antropologia teologica*, EDUSC, Roma 2013, pp. 470–480.

⁶¹ Cfr. A. BOZZOLO, *Antropologia del consenso e teologia del matrimonio: la fede e il rito*, cit., pp. 84–91.

⁶² Cfr. J. CASTRO TRAPOTE, *Ausencia de fe y validez del matrimonio: Fundamentación*, cit., pp. 678–685.

⁶³ CEI, Rito del matrimonio. Rituale romano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Papa Giovanni Paolo II, LEV, Città del Vaticano 2004, 2. Cfr. GS, 48.

⁶⁴ *Ibidem.*, 71.



Pontificia
Università
della
**SANTA
CROCE**

FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO

**XXVI CONVEGNO DI STUDI
SACRAMENTI E DIRITTO.**

I SACRAMENTI COME DIRITTI E COME SORGENTI DI DIRITTO

Roma, 4 - 5 aprile 2022

TESTO PROVVISORIO

donazione di sé — «prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita» —; e c) il riconoscimento che la fedeltà è sostenuta da Cristo — «con la grazia di Cristo prometto...» —. La fede della Chiesa espressa nel segno sacramentale non è altro che il sorgere dell'amore coniugale al cospetto di Cristo.

In questo modo, lo stesso segno sacramentale riempie di contenuto cristologico la donazione mutua degli sposi. Dio è l'origine d'ogni matrimonio; gli sposi cristiani sono uniti da Cristo nel sacramento del matrimonio.