

SALVATORE DI GRAZIA

**AMORE CONIUGALE E MATRIMONIO  
NELLA STORIA DELLA CHIESA**

**PRINCIPI GIURIDICI E PROFILI ANTROPOLOGICI**



SOMMARIO: 1. *Il tema.* — 2. *Il matrimonio e l'amore coniugale nella Sacra Scrittura:* a) la rivelazione di Cristo; b) Le lettere di S. Paolo. — 3. *Il matrimonio e l'amore coniugale nei Padri della Chiesa:* a) La situazione socio-culturale; b) *L'elementum amoris* come segno sacramentale dell'unione di Cristo con la Chiesa; c) S. Agostino e i *bona matrimonii*. — 4. *Il matrimonio e l'amore coniugale nella Scolastica:* a) Ugo di S. Vittore: l'amore coniugale quale *intentio positiva amandi*; b) San Tommaso: l'amore coniugale quale fondamento della unità ed indissolubilità del vincolo. — 5. *L'amore coniugale nel recente magistero pontificio:* a) La problematica della « Casti connubii »; b) L'amore nell'insegnamento di Pio XII; c) Il diritto positivo, la legge naturale e la storia della salvezza. — 6. *Comunità coniugale e comunità d'amore. Il Concilio e l'apporto della psicologia clinica e della filosofia personalistica:* a) Aspetto psicologico del matrimonio come superamento del solo aspetto biologico; b) Indagine antropologica sull'amore coniugale; c) Conclusione.

1. La comunione dei coniugi, che ha come ipostasi l'amore e si esprime nel rapporto carnale <sup>(1)</sup> è oggi, nella mente dei giuristi, il fulcro della problematica matrimoniale e della struttura familiare. Di concerto più forte che mai è lo stimolo culturale che vuole per l'amore, « pure nella salvezza delle norme a tutela del vincolo, un rilievo non soltanto morale, ma anche giuridico », che consente di soddisfare « esigenze sempre più chiaramente sentite ed affermate », alla luce anche « del nuovo posto della donna nella società del presente e dell'avvenire » <sup>(2)</sup>.

---

(1) Sul tema cfr., tra i più recenti: BARILER, *Amore e società erotica*, Bologna, 1970; CHARBONNEARE, *Amore e libertà*, Assisi, 1970; MACCIOLINI, *Sessualità umana e vocazione cristiana*, Brescia, 1970; SOCIETY OF FRIENDS OF LONDON, *Cristianesimo e sessualità*, Tindaro, 1970; AA.VV., *Norme e prospettive di una morale coniugale*, Brescia, 1969; WEBER, *Matrimonio, sessualità e verginità*, Brescia, 1968; AA.VV., *Mistero e mistica del matrimonio, (sintesi del pensiero cristiano sul matrimonio cristiano)*, Torino, 1968; MERTELET, *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Assisi, 1968; SCHIL-LEBEECKX, *Mariage, secular reality and saving mystery*, London, 1965, tr. it., *Matrimonio realtà secolare e mistero di salvezza*, Roma, 1968; LUBONY y AMAR, *El Matrimonio a la luz del Concilio Vaticano II*, Madrid, 1967; DI RAIMONDO, *L'aiuto reciproco dei coniugi*, Roma, 1963.

(2) GIACCHI, *Tradizione e innovazione nella Chiesa dopo il Concilio*, in *Dir.*

La recente e vigorosa attenzione per il fenomeno matrimoniale, inserito nel più ampio arco della famiglia, ha condotto gli studiosi del diritto — in simbiosi con quelli dell'antropologia — ad una riproposizione del discorso sull'essenza e sui fini delle nozze, tanto profondamente puntualizzati dai padri conciliari, nonchè in epoca anteriore, dai « novatores » stranieri <sup>(3)</sup>. Infatti anche se è vero che le teorie di questi ultimi, secondo cui l'amore coniugale è la realtà centrale del matrimonio e i fini tradizionali non sono che espressioni concrete ed esigenze particolari della realtà nucleare dell'amore coniugale, vennero categoricamente condannate dal fermo intervento del Sant'Uffizio <sup>(4)</sup>, tuttavia non si può disconoscere che il magistero più recente ha fortemente insistito sull'amore coniugale, ritenendolo fondamentale per la realizzazione e l'attuazione della natura e dei fini del matrimonio.

A questo proposito va subito detto che non è esatto sostenere che il dibattito su siffatti argomenti si sia riaperto in seno al Concilio, a cagione dei molteplici interventi circa l'essenza del vincolo e la gerarchia dei fini <sup>(5)</sup>, poichè la nuova problematica affiorata dal Vaticano II, differisce sostanzialmente da quella svolta, peraltro con scarsa fortuna, dagli innovatori già rammentati. In verità, essi difettano di una adeguata base antropologica e sono animati dal proposito di sovvertire la tradizionale dottrina della Chiesa <sup>(6)</sup>, mentre gli ispiratori delle decisioni conciliari

---

*Eccl.*, 1970, I, p. 19 e in *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso Internaz. di diritto canonico, Milano, 1972, pp. 54-55.

(3) V. per tutti, AUER, *Il cristiano aperto al mondo*, Torino, 1967, pp. 261 ss.

(4) A.A.S., 36 (1944), 103; Denzinger, 3838.

(5) Sul punto cfr. FEDELE, *La « ordinatio ad prolem » ed i fini del matrimonio con particolare riferimento alla Costituzione « Gaudium ed Spes » del Concilio Vaticano II*, in *Ephem. jur. can.*, 1967, pp. 77 ss., anche in *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, I, *L'amore coniugale*, Città del Vaticano, 1967, pp. 3 ss.

(6) Codesta problematica si svolge e si incentra in un periodo particolare della vita della Chiesa e delle ricerche, in un tempo in cui, per una serie di fattori sociologici, culturali e morali, la dottrina tradizionale dei fini del matrimonio veniva fortemente attaccata e scossa dalle fondamenta. La Chiesa si « trovò » di fronte non solo ad una serie di discussioni teoriche, ma anche di tentativi pratici che sembravano stabilire come misura del comportamento umano la sola sfera animalesca e i valori della

hanno voluto « approfondire il problema dell'essenza del matrimonio sulla base dei più generali dati dell'esperienza posti in luce anche dall'antropologia moderna », tanto che ad essi occorre riferirsi per cogliere la « dottrina dell'istituto matrimoniale e dell'amore coniugale posto a fondamento dello stesso » (7).

Del resto è universalmente riconosciuta la validità delle censure mosse alle opinioni dei « novatores », in quanto negatrici della procreazione e dell'educazione della prole, quale fine specifico del matrimonio.

La tutela pontificia del fine primario del matrimonio e la puntuale subordinazione degli altri fini a quello, trova la sua ragion d'essere non soltanto nella tradizione, ma anche nella complessità e nella pericolosità delle teorie avverse, maturate sia in campo laicista che in quello ecclesiale, a matrice cattolica o protestante (8).

Invero l'opinione che si confuta non tende solo a « mettere l'accento sul valore della persona degli sposi piuttosto che su

---

vita sessuale, cosicchè, ponendo il problema in termini nettamente antitetici: « volontà e obbligo della procreazione e edonismo egoistico », tipici di quel clima culturale, è evidente che la risposta non poteva essere che categoricamente negativa. Infatti, in questa « contrapposizione e in questo sistema di categorie, l'unica risposta possibile, come presa di posizione morale, è quella che, in ogni caso, è più giusta di quella opposta, che nega recisamente ogni vincolo personale e ogni obbligo di fronte alla missione assegnata nella creazione: « Crescete e moltiplicatevi ». DAVID, *Nuovi aspetti della dottrina ecclesiastica sul matrimonio*, Roma, 1967, pp. 23 e 29. Per una critica negativa di codesta teoria cfr. BOIGHELOT, *Du sens et le fin du mariage*, in *Nouvelles Rev. Theol.*, 1931, pp. 5-31; IDEM, *Response au Dr. Doms*, op. cit., 1931, p. 40, e pp. 531-550; LAVAUD, *Sens et fin du mariage du Doms et la critique*, in *Rev. Thom.*, 1938, pp. 1 ss.

(7) Così LENER, *L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio*, in *Annali ecc.*, op. cit., p. 126.

(8) Proprio in nome « della difesa del retto ordine dei valori come della dignità della persona umana », Pio XII confuta le « molte elucubrazioni » che su codesto tema da « due decenni » erano state elaborate da chi poneva l'atto sessuale al suo posto « per farlo servire alla persona dei coniugi », sicchè il senso proprio, più profondo dell'esercizio del diritto coniugale, finiva per consistere nella fusione dei corpi come « espressione e attuazione dell'unione personale ed affettiva ». Le citazioni sono tratte dal *Discorso alle ostetriche*, nn. 629 e 630; la numerazione seguita è quella data dalla Collana « Insegnamenti pontifici I », a cura dei Monaci di Solesmes, Roma, 1957; qui si cita il volume « *Il Matrimonio* », II ed.

quello della prole », se così fosse, « a rigore si potrebbe lasciare da parte tale problema », ma comporta « una grave inversione dell'ordine dei valori e dei fini posti dallo stesso Creatore », e introduce « un complesso di idee e di effetti direttamente opposti alla chiarezza, alla profondità del pensiero cristiano » (9).

Come si vede la portata del problema trasale i termini della condanna del S. Ufficio, così come le proposizioni dimensionali dei contenuti della giurisprudenza e del magistero anteriori al Concilio, divergono da quelle emerse dalla assise ecumenica.

Infatti, anche se il Concilio non ha voluto fornire definizioni irreformabilmente dogmatiche, ciò non toglie che i padri conciliari si siano chiaramente espressi sui temi fondamentali del matrimonio e che codesto magistero possa essere assunto come fondamento per successive elaborazioni teologiche e giuridiche. Rimanere ancorati fermamente alle decisioni del Sant' Ufficio, del *Codex*, nell'epoca postconciliare, dedicata per espressa volontà dei Sommi Pontefici alla revisione del diritto matrimoniale canonico, significherebbe perpetuare un falso rapporto tra teologia e diritto canonico, deleterio alla vita della Chiesa.

Una teologia morale, infatti, che si basasse sul diritto, tradirebbe il suo fine; ma il diritto, che non si fondasse sulla morale, correrebbe il rischio di presentare solo una formulazione giuridica, conforme al suo fine di raccolta di leggi, e non una norma regolatrice della vita etica dei battezzati (10): proprio perchè il diritto canonico non può sviluppare alcun concetto completo del matrimonio, è necessario per il giurista, riferirsi alla considerazione del matrimonio in tutta la sua profondità, al fine di for-

(9) Pio XII, *Alle Ostetriche*, 630.

(10) Sul punto, oltre all'indispensabile richiamo a GIACCHI, *Sostanza e forma nel diritto della Chiesa*, in *Jus*, 1940, p. 398 ss. e *Id.*, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano, 1968 p. 1 ss., vedi anche BALDANZA, *L'incidenza della teologia conciliare nella riforma del diritto canonico*, Napoli, 1970, p. 5 ss. e *Id.*, *In che senso ed entro quali limiti si può parlare di una rilevanza giuridica dell'amore coniugale dopo la Costituzione pastorale « Giudium et Spes »*, in *La Scuola Cattolica*, 1968, pp. 43-45; cfr. anche il n. 8 di *Concilium*, 1969, ed. it., interamente dedicato a codesto problema.

mulare norme giuridiche che non colgono l'istituto come semplice realtà oggettiva esistente in se stessa, ma come realtà morale e dinamica che, partendo dalla considerazione delle persone, ponga in primo piano « l'opera di amore che è nel matrimonio » (11).

In questo senso molti autori affermano che le deliberazioni conciliari debbono fornire la materia prima al legislatore per la prevista riforma del « matrimonium in fieri » (12).

Alcuni pensatori tradizionalisti sostengono, tuttavia, che il Concilio abbia fornito solamente delle indicazioni di carattere pastorale e che la dottrina del matrimonio vada ricercata nei documenti del magistero precedente. Costoro dimenticano, a ben vedere, alcuni fatti essenziali: prima di tutto, che Giovanni XXIII, all'apertura del Concilio, ribadì essere l'insegnamento della Chiesa prevalentemente pastorale (13), e che tale affermazione

---

(11) Cfr. GIACCHI, *Il consenso ecc.*, op. cit., 1968, p. 363; il concetto è espresso anche da SANTORI, *La questione del verum semen*, in *Dir. Eccl.*, I, 1971, p. 77, allorchè sostiene che la rivalutazione, propria dell'epoca contemporanea, della sessualità umana sulla base della concezione personalistica, debba riflettersi « anche sulle norme giuridiche che regolano il diritto matrimoniale. La norma in tanto si giustifica in quanto sottintende dei valori che da essa debbano essere riconosciuti e protetti; se il progredire delle conoscenze umane ed il variare delle condizioni sociali porta ad una diversa valutazione dei valori in gioco, anche le norme debbono cambiare, pena il ridursi a semplici espressioni verbali prive di qualsiasi significato ». Sul punto confronta da ultimo ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Per una dottrina postconciliare del matrimonio*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, op. cit., 1972, p. 1430 ss., il quale pone in evidenza del « disagio » che nasce « da un modo di approccio ai problemi che tradisce la dipendenza del canonista da un retroterra teologico ormai superato o, quanto meno, in corso di superamento »; acuta è anche la sua critica al « puro » positivismo, e alla « involuzione positivistica di una parte della dottrina postconciliare ». È sottolineata la interazione tra teologia e diritto da MOLTENI, *Lo studio del diritto canonico dopo il Vaticano II, Miscellanea in onore di Staffa e Felici*, Roma, 1967, I, p. 141 ss.

(12) Giacchi, afferma a questo proposito che con i passi della « *Giudium et Spes* » circa il matrimonio, la Chiesa « riproponendo l'antica ed immutabile dottrina alla luce delle esigenze dell'uomo e della società del nostro tempo » ha posto alcuni problemi « che il diritto della Chiesa deve risolvere su quel terreno formale che gli è proprio », *op. ult. cit.*, p. 358.

(13) « Il gesto del più recente e umile successore di S. Pietro, che vi parla, di indire questa solennissima assise, si è proposto di affermare, ancora una volta la continuità del Magistero Ecclesiastico, per presentarlo in forma eccezionale, a tutti gli

venne ripresa dai padri conciliari tanto nel primo documento approvato, a norma del quale « il Sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno di più la vita cristiana tra i fedeli » (14), quanto nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (15). In secondo luogo, una conquista venne fatta dal Concilio quando, a proposito dell'insegnamento morale come guida per la vita, si bandì il riferimento a principi astratti, per guardare alle persone concrete, ed al loro contesto; cioè il mondo e l'ambiente in cui esse devono vivere, tanto che « occorre individuare l'indole propria dell'uomo, i suoi problemi e la sua esperienza, nello sforzo di scoprire la sua situazione nella storia » (16).

Sulla scorta di queste precisazioni e degli evocati documenti, è possibile osservare anzitutto come la Storia della Salvezza investa tutti gli uomini, e la Chiesa abbia il compito di presentare la dottrina di Cristo in prospettiva eminentemente pastorale, affinché essi, accogliendola, accettino Cristo e la sua Redenzione. In secondo luogo, poichè i cristiani riusciranno a plasmare il mondo solo facendo attenzione ai « segni dei tempi », è indispensabile che essi siano — ciascuno nel ruolo cui è chiamato (17) — in « strettissima comunione con gli uomini del loro tempo, e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione. Sappiamo armonizzare la conoscenza delle nuove scienze, delle nuove dottrine e delle più recenti scoperte, con la morale e il pensiero cristiano, affinché la pratica della religione e l'onestà procedano di pari passo con le

---

uomini del nostro tempo... Questo massimamente riguarda il Concilio Ecumenico: che il sacro deposito della dottrina cristiana sia insegnato in maniera più efficace. (La Chiesa) deve anche guardare al presente, alle nuove condizioni e forme di vita introdotte nel mondo odierno, le quali hanno aperto nuove strade all'apostolato cattolico » (cfr. *Discorso di P. Giovanni XXIII*, dell'11 ottobre 1962, in *L'Osservatore Romano*, 12 ottobre 1962).

(14) *Sacrosantum Concilium*, 1,1.

(15) Ai sensi della quale si legge: « Continuando il tema dei precedenti Concili » la Chiesa « intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli ed al mondo intero la sua natura e la sua missione universale » (*Lumen Gentium*, 1).

(16) *Gaudium et Spes*, 62, 1528.

(17) Sull'argomento, per tutti, MOLTENI, *Laicato vivo*, in *Studium*, 1966, p. 7 ss.

conoscenze scientifiche e con il continuo progresso della tecnica, in modo che possano giudicare e interpretare tutte le cose con senso integralmente cristiano » (18).

Infatti, la presenza nel mondo dei cristiani è possibile solo se sono, ad un tempo, pervasi dallo spirito del Vangelo e uomini del loro tempo, solo se in esso vedono le occasioni preparate da Dio, cioè se lo vedono come un « tempo favorevole (Cairos) » (19).

Tenendo presente codesti due fondamentali indirizzi del Concilio non si riesce a comprendere la posizione di coloro che tendono a relegare nella sfera della pura esortazione pastorale gli enunciati della *Gaudium et Spes*, ed a ricercare la dottrina nei documenti precedenti del magistero (20).

Per quanto concerne il problema specifico del matrimonio e dell'amore coniugale, proprio perchè colloca i « segni dei tempi » in una tematica tutta teologica, il Concilio sottolinea come postulato positivo, il fatto che molti uomini « alla nostra epoca danno un grande rilievo all'amore tra marito e moglie » (21). Ciò significa che non si può non tenere conto di quella maturazione avvenuta nella vita dell'uomo, frutto del divenire della scienza e della Salvezza, cosicchè, mentre in altri tempi non era facile mettere in luce la vera essenza del matrimonio a causa delle condizioni e delle usanze sociali che sottolineavano l'importanza del contratto matrimoniale da un punto di vista sociale, ora il ruolo fondamentale dell'amore coniugale nell'ambito dell'istituto matrimoniale può, anzi deve, essere validamente sostenuto (22).

---

(18) *Gaudium et Spes*, loc. ult. cit.

(19) Sul tema cfr. il pregevole lavoro di DE LUCA, *La Chiesa e la società coniugale*, in *Dir. Eccl.*, III-IV (1970), p. 263; sullo stesso tema si è espresso con autorità GIACCHI, *Il consenso*, op. cit., 1968, p. 359.

(20) Cfr. per tutti FEDELE, *L'« Ordinatio ad prolem » ed i fini del matrimonio con particolare riferimento alla Costituzione « Gaudium et Spes » del Concilio Ecumenico Vaticano II*, in *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, I, *L'amore coniugale*, Città del Vaticano, 1971, p. 18.

(21) *Gaudium et Spes*, 49, 1475.

(22) Cfr. sul punto GIACCHI, *Volontà e unione coniugale nella dottrina di Pier*

Ciò non significa che la considerazione dell'amore coniugale posto a fondamento del matrimonio sia un dato esclusivo dell'epoca contemporanea; al contrario, si è sempre parlato di amore e di procreazione come di due pilastri fondamentali sui cui poggia il complesso edificio dell'istituto matrimoniale. Nel tempo presente, tuttavia, si tende ad approfondire la realtà matrimoniale, al fine di evidenziare ciò che prima veniva trascurato, sia per l'influenza di fattori socio-culturali, sia per un inevitabile difetto di metodo scientifico <sup>(23)</sup>.

Per questo motivo appare indispensabile una ricerca che, partendo dalla concezione del matrimonio nella Sacra Scrittura

---

Lombardo, in *Miscellanea in onore di D. Staffa P. Felici*, cit., I, p. 59; HUIZING, *Indis-solubilità del matrimonio e ordinamento ecclesiastico*, *Concilium* (ed. it.), 8 (1968), p. 68.

(23) Sull'argomento da ultimo HERVADA, *Renovacion en la esencia del matrimonio?*, in *Ius Can.*, XIII (1973), n. 25, p. 12 ss.; VILADRICH, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, in *Ius Can.*, XII (1972), n. 23, p. 270. Il principio è affermato anche da BALDANZA, ove sostiene che « il dato rivelato *quoad se* non lo è *quoad nos*: cioè molte verità vengono sempre più capite, chiarite, precisate lungo il corso dei secoli. Conseguo quindi che la formulazione giuridica deve riflettere la formulazione teologica. Ogni qualvolta la teologia dà una più ricca presentazione del dato rivelato, occorre anche che il diritto canonico si arricchisca di una tale presentazione » (*La Costituzione « De Ecclesia » ed alcune considerazioni sulla riforma del codice di diritto canonico*, in *La Scuola Cattolica*, 1965, p. 353 ss.). Codesti enunciati non vogliono introdurre principi che potrebbero condurre ad una « etica della situazione »; è innegabile, tuttavia, che oltre ai valori morali ontici, i valori che emergono dalla situazione integrano l'unità del mondo e presentano in sè un valore costruttivo. Sul tema della morale della situazione cfr., tra i molti, FUCHS, *Morale théologique et morale de situation*, in *Nouv. Rev. Théol.*, 1954, p. 1085; Id., *Étique objective et étique de situation*, in *M.R.T.*, 1958, p. 897; GOFFRINET, *Morale de situation et morale chrétienne*, Bruxelles, 1964. I pericoli della morale della situazione sono stati avvertiti più di un decennio fa dal Magistero; il Santo Ufficio, infatti ha condannato il situazionismo etico (A.A.S., 48, 1956, pp. 144-145), proprio perchè tende a voler sostituire alle norme oggettive, agli imperativi comuni, alle leggi della Chiesa giudicate troppo rigide, le aspirazioni soggettive, il sentimento personale, la particolare situazione che lo determina, per tutte le risposte ai molteplici particolari problemi che si pongono all'individuo concretamente nel corso della vita; che emergono dalla situazione nella quale *hic et nunc* realizza la sua esistenza ed opera. Diversa dall'etica della situazione è, indubbiamente, « la teologia dei segni dei tempi » così come è stata proposta da molteplici documenti del Vaticano II. Cogliere i « segni dei tempi » non significa, infatti, autodeterminarsi o lasciarsi dominare dal fenomeno, bensì avvertire, attraverso la situazione storica, la « rivelazione » che Dio fa di sè, ossia lasciarsi guidare dalla legge e dalla volontà di Dio.

e nella riflessione dei Padri, fino alle determinazioni della Scolastica, evidenzi il filone, ora chiaro, ora nascosto, della consistenza dell'amore nella Rivelazione e nella riflessione sul matrimonio secondo le varie culture susseguitesi nei secoli, per cogliere le istanze profonde dell'insegnamento conciliare ed il suo legame con il passato.

2. a) Punto di partenza della riflessione cristiana sul matrimonio è il testo biblico (<sup>24</sup>) laddove proclama: « Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e saranno una sola carne ».

Tali parole che sanciscono l'unione perfetta dei due in un senso personale e profondo, presentandola come la naturale, originaria unità dei due sessi, manifestano, (e l'interpretazione di Cristo conferisce loro piena autorità), la volontà creatrice di Dio.

Tuttavia Cristo non considera soltanto il piano divino della creazione nella sua ontologicità, ma esamina il matrimonio nella situazione storica: la legge mosaica, infatti, risponde ad una necessità esistenziale; il piano di Dio va, per così dire, riconquistato nel tempo attraverso la paziente pedagogia divina che, prendendo atto della situazione esistenziale in cui il popolo eletto si viene a trovare, sa attendere il progresso autentico accettando, in un certo qual modo, il compromesso (<sup>25</sup>).

---

(<sup>24</sup>) Genesi, 2, 24. L'unione che l'autore sacro vede in maniera molto realistica (fusione dei corpi, consumazione), non si arresta a livello bio-psichico; consiste soprattutto in una associazione di due esistenze che formano una unità indissolubile, per cui il matrimonio non è altro che il contesto entro il quale l'amore della coppia trova la sua piena realizzazione, poichè l'amore è essenzialmente volontà, coscienza di una profonda comunione che impegna non solo la sfera bio-psichica, ma tutto l'essere. In argomento tra i molti, DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangéle*, Bruges, 1959; THURIAN, *Mariage et célibat* (N.T.), Neuchâtel, 1955; OCCIONI, *Saggio per una lettura del tema matrimoniale nella S. Scrittura*, in *La Scuola Cattolica*, 87 (1959), p. 18 ss.; ALBERTI, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia*, Milano, 1962.

(<sup>25</sup>) Mc., 10, 2-4.

Ora con l'avvento di Cristo, il tempo della « riconquista » si conclude: il Redentore inaugura la fase risolutiva della storia del matrimonio, contrassegnata da una nuova interpretazione del ripudio e della separazione dei coniugi, da un approfondimento dell'etica coniugale, della concezione dell'amore che la fonda <sup>(26)</sup>.

Richiamandosi all'ordine stesso della Creazione, Cristo afferma la fondamentale unità ed indissolubilità del matrimonio. Lasciare il proprio coniuge per un altro è adulterio, perchè lede l'unità che è il fondamento stesso del matrimonio <sup>(27)</sup>, ossia lede l'amore che fonda l'unità stessa. Infatti nella « cardia » Cristo coglie il fulcro di una nuova etica matrimoniale <sup>(28)</sup>.

L'unione coniugale consiste essenzialmente nella comunione dei cuori, cosicchè la disposizione, la volontà di realizzare codesta comunione deve sussistere all'atto del matrimonio. Per Gesù insomma, l'unità del matrimonio si dà solo quando due persone sono e rimangono veramente una sola cosa in tutto il loro essere. L'unione fisica deve quindi poggiare sulla positiva volontà d'amore ossia sulla comunione morale. Senza la « communio » la « copulatio » è un meretricio.

Il Magistero di Cristo, sul motivo dell'amore postulato della indissolubilità del matrimonio, (è l'unione, la comunione interpersonale il fondamento del matrimonio e della sua indissolubilità), è di estrema chiarezza, tanto è vero che, facendo indirettamente intendere che la durezza di cuore alla quale Mosè ha evitato di imporre un fardello troppo pesante permettendo il ri-

---

<sup>(26)</sup> L'amore coniugale è rivelato secondo il disegno del Creatore, presentato come relazione vissuta tra le due persone umane, a cui la complementarità sessuale permette di diventare « una sola carne », mediante un dono d'amore che impegna tutta l'esistenza. La « Legge di Cristo », (Gal., 6, 2; I Cor., 9, 9), compie la legge antica portando i suoi precetti alla perfezione ultima, e rendendola interiore all'uomo mediante il dono dello Spirito: la carità è il riassunto e la pienezza della Legge (Rom., 13, 10); essa è effusa nei nostri cuori dello Spirito che ci è stato donato (Rom., 5, 5).

<sup>(27)</sup> Mc., 10, 11-12.

<sup>(28)</sup> Mt., 5, 27-28.

può, non esisteva all'inizio, la risposta di Gesù contiene una allusione implicita all'innocenza originaria, perduta col peccato e riconquistata con la redenzione.

Infatti, l'attitudine ordinaria di indocilità ai voleri divini, l'incapacità di comprendere le direttive morali e religiose che caratterizzano, in senso biblico, la durezza di cuore, non sono una proprietà dell'uomo, come egli uscì dalle mani di Dio; sono un risultato del peccato di cui la Legge ha tenuto conto ora che con la venuta di Cristo la situazione è cambiata; il senso dell'amore coniugale, come forma di particolare amicizia interpersonale, è approfondito dalla Rivelazione e, di conseguenza, il senso della fedeltà e della indissolubilità è reso chiaro dall'esplicito magistero di Cristo; ora che il dono di un cuore nuovo, docile alla volontà di Dio, è garantito all'uomo, non si può non ritornare al piano originario in cui l'uomo manifesta la sua gioia per la compagna della sua vita (Gen. 2, 22-26), perchè la Salvezza non è altro che il ristabilimento dell'innocenza originale.

La pericope di Marco, 10 e quella di Matteo, 19 ci fanno intravedere, insieme con le conseguenze del peccato originale, le incidenze e gli effetti dell'economia nuova del matrimonio <sup>(29)</sup>.

Nonostante la cultura del tempo, il matrimonio, come risulta dai Vangeli, proprio perchè viene richiamato il fatto originario, conosciuto per rivelazione diretta, è concepito come una comunità d'amore, orientata verso l'integrazione, il compimento specifico, e il perfezionamento degli sposi.

Notiamo infatti che nella discussione con i farisei <sup>(30)</sup> la ragione invocata da Gesù per giustificare l'indissolubilità del matrimonio non è costituita dai figli, la cui educazione richiede la presenza del padre e della madre, ma dal fatto che l'uomo e la donna, creati da Dio maschio e femmina, dunque complementari, sono divenuti, per mezzo della loro unione, una sola carne, un solo essere, le cui parti associate dalla libertà volontà umana in

---

<sup>(29)</sup> Cfr. DUBARBE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1959, pp. 195-108.

<sup>(30)</sup> Mt., 19, 3.

conformità a quella divina, non possono essere tuttavia dalla stessa volontà umana dissociate. La finalità del matrimonio, dunque, è immanente alla sua stessa realtà: nato dall'amore personale e totale dei coniugi esso è, per sua natura, indissolubile, unitario, fecondo.

b) La materia che troviamo in San Paolo è varia e vasta, anche se manca di sistematicità e di organicità. San Paolo, infatti non tratta in nessuna Epistola del matrimonio e dell'amore coniugale in modo generale e concreto. Tuttavia, i principali passi in cui San Paolo affronta diffusamente il problema del matrimonio e dell'amore coniugale sono il capitolo 7 della I ai Corinti e il capitolo 5 della Epistola agli Efesini.

Nel primo testo, che è una precisa risposta a domande postegli dai suoi corrispondenti, San Paolo, accanto a soluzioni pratiche, pone principi dottrinali di estrema importanza per il nostro tema.

Contro coloro che a Corinto, appartenenti a gruppi di asceti che avrebbero voluto obbligare i fedeli alla castità perfetta, Paolo risponde, è vero, facendo propria una frase della lettera che i Corinti gli hanno indirizzato, ossia « è bene per l'uomo non toccare donna »<sup>(31)</sup>, ma aggiunge anche che non tutti sono chiamati a realizzare nella propria vita l'ideale della verginità, il quale, d'altronde, richiede una grazia, un dono particolare di Dio (v. 7).

Pertanto chi non ha ricevuto codesto dono, nel matrimonio non solo trova un rimedio alla concupiscenza, una salvaguardia alla prepotenza della sessualità (v. 2), ma anche uno stato legittimo, assumendo il quale non pecca (vv. 28, 36), anzi rivela una condizione di autentica moralità (vv. 8-9).

Poichè il matrimonio, secondo la legge di Dio, restaurata da Cristo, non è altro che la donazione, per amore, dell'uno al-

---

<sup>(31)</sup> Questo è infatti l'ideale che si sforza di praticare, per cui vorrebbe che tutti gli uomini facessero lo stesso. Cfr. VON ALLMEN, *La coppia cristiana in San Paolo*, Torino, 1968, p. 133.

l'altro coniuge, ciascuno di essi ha autorità anche sul corpo dell'altro (v. 4); il coniuge ha, per conseguenza, il diritto di pretendere e di ricevere dall'altro il rapporto coniugale, perchè non si tratta di un semplice favore da concedersi a vicenda, bensì di un « debitum », ossia di un dovere morale e giuridico.

In quest'ordine di rapporti non vi è privilegio per l'uomo: l'uomo e la donna sono posti su di un piano di uguaglianza (v. 3) <sup>(32)</sup>.

---

<sup>(32)</sup> L'uguaglianza dell'uomo e della donna davanti ai diritti e ai doveri del matrimonio, sempre secondo San Paolo, non è da intendersi in modo assoluto. Se l'uomo e la donna sono uguali per dignità, non lo sono riguardo alla psicologia sessuale (natura) e alla funzione. Infatti, la donna, a questo riguardo, è congenitalmente seconda. L'uomo è il suo capo, come Cristo è il capo di ogni uomo, e Dio è il capo di Cristo (I Cor. 1, 3), e non soltanto nell'unione coniugale, ma naturalmente. Infatti, l'uomo non è stato tratto dalla donna, ma la donna dall'uomo (I Cor. 11, 8); Adamo è stato creato per primo, Eva in seguito (I Tim. 2, 3); l'uomo è l'immagine, il riflesso di Dio, la donna quella dell'uomo (I Cor. 11, 9). Se la donna per « natura » e « funzione » è « seconda » rispetto all'uomo occorre che essa sia sottomessa al marito (Col. 3, 18), che porti il velo nelle riunioni cristiane in segno di sottomissione all'uomo (I Cor. 11, 10), che taccia in Chiesa (I Cor. 14, 34-35), ascolti in silenzio l'istruzione con intera sottomissione, senza voler insegnare o dettare legge all'uomo (I Tim. 2, 9-14).

Si può dunque, concludere, come fanno non pochi autori, che la donna è effettivamente inferiore all'uomo.

In realtà, tutto quanto l'Apostolo dice a questo riguardo, va inquadrato nella situazione del tempo; scaturisce in parte da un certo atteggiamento assunto dalle donne tra le prime comunità cristiane, e in particolare dalla posizione che i primi cristiani avevano di fronte alla società in cui vivevano.

Infatti la fede cristiana, nelle prime comunità, produceva una considerevole emancipazione della donna che, per la prima volta, si trovava, sul terreno della dignità personale, promossa dal Vangelo stesso al medesimo rango dell'uomo (Gal. 3, 28).

Ciò generava in alcune donne, soprattutto di Corinto, dei comportamenti e dei modi di fare che andavano contro le convenienze femminili così come le comprendevano gli antichi; inoltre, per gli estranei al cristianesimo nascente, questa emancipazione improvvisa avrebbe potuto costituire un motivo di scandalo e quindi un pretesto per un giudizio negativo nei riguardi del cristianesimo; infine, l'emancipazione della donna avrebbe arrecato uno squilibrio in una società senza tradizioni a questo riguardo, in particolare per la famiglia incentrata sull'autorità preponderante dell'uomo.

La posizione di Paolo, perciò, deve essere guardata alla luce di codesti eccessi, di codesti pericoli reali o solamente potenziali.

Ma il pensiero dell'Apostolo rimane sempre positivo: egli ci invita infatti a guardare le sue affermazioni fuori da ogni polemica antifemminista e da ogni pretesto per opporsi ad una evoluzione legittima della donna.

Paolo ci conduce invece alla ricerca dei limiti della subordinazione della donna

I passi di I ai Corinti, affermantì la parità delle parti e la loro reciproca uguaglianza di diritti e di doveri, fondano il discorso che la Chiesa farà sul matrimonio e sulla definizione di esso in termini morali e giuridici <sup>(33)</sup>.

Come i Vangeli non mettono in evidenza lo scopo procreativo del matrimonio, anche se la restaurazione dell'istituto matrimoniale in conformità alla volontà del Creatore (Gen. 1, 2) postula effettivamente la procreazione come fine dell'istituto, così S. Paolo non la menziona in nessuna delle sue Epistole <sup>(34)</sup>. Lo stesso dicasi dell'amore coniugale e della reciproca posizione dei coniugi: Paolo non pone in rilievo il beneficio personale che gli sposi, secondo Dio, possono trovare nella loro unione.

Si deve allora concludere che egli non solo non assegna al matrimonio il fine della fecondità, ma anche che non riconosce il valore dell'amore coniugale. Senza dubbio la lettura di I ai Corinti 7 indurrebbe a trarre delle conclusioni pessimistiche.

---

stessa nell'ordine naturale e sociale: « Tuttavia nè l'uomo può fare senza la donna, nè la donna senza l'uomo. Poichè la donna fu tratta dall'uomo, così l'uomo nasce dalla donna e tutto viene da Dio » (I Cor., 11, 11).

Uomo e donna sono, in realtà, degli esseri complementari, dipendenti l'uno dall'altro ed incompleti l'uno senza l'altro; ambedue sono uguali davanti a Dio, loro comune Creatore. E se Eva fu sedotta per prima dal serpente, in definitiva è per causa di Adamo che il peccato è entrato nel mondo (Rom. 5, 12).

Cfr. A.E. LEONARD, *S. Paul on the Status of Women*, in *The Cath. Bibl. Quart.*, 12 (1950), 311-320; A. ROSE, *L'épouse dans l'assemblée chrétienne* (I Cor. 11,2-16), in *Bible et Vie Chrétienne*, 34 (1960), 13-19; E. KAEHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zurigo-Francoforte s.M., 1960; F. ADANI, *Precisazioni in tema di consenso matrimoniale nel pensiero patristico*, in *Dir. Eccl.*, 76 (1965), 208; L. EVELY, *Amore e matrimonio*, Assisi, 1968, 119.

<sup>(33)</sup> Su queste basi, la Chiesa considererà il matrimonio un contratto avente quali caratteristiche la libertà, la volontà di donazione reciproca, ossia l'amore dell'uomo per la donna, che postula l'uguaglianza di condizione in rapporto al sesso, la comunità dei beni personali ed esistenziali. cfr. RAVA, *Lezioni di diritto civile sul matrimonio*, Padova, 1935, p. 2.

<sup>(34)</sup> Anche se per alcuni l'augurio che egli fa alle giovani vedove (I Tim. 13-15) di avere figli è interpretato in senso finalistico procreativo, mentre per altri, e sono i più, tale augurio ha lo scopo di sottolineare come la maternità, il governo della casa, costituiscono per le donne la migliore delle occupazioni; cfr. per tutti DAVID, *Nuovi aspetti ecc.*, op. cit., p. 71.

Tuttavia, prima di giungere a tali conclusioni occorre mettere in luce il mondo concettuale, proprio a San Paolo ed ai cristiani della sua generazione. Per essi la vicinanza della « parusia » (I Cor. 7, 29) esige che ogni battezzato sia in attesa, trascurando il secolo presente, della seconda venuta di Cristo, portatore della vera vita. È proprio codesta attesa che rende inutile il matrimonio <sup>(35)</sup>.

La considerazione del matrimonio e dell'amore coniugale non può assolutamente prescindere dall'altro passo importantissimo per il tema, e precisamente quello della Epistola agli Efesini (5, 22-23), di una tonalità nettamente diversa da quella di I ai Corinti 7.

La scomparsa della prospettiva escatologica, la maturazione della vita cristiana indubbiamente costituiscono i fattori principali di questa notevole modificazione del magistero paolino.

Paolo ritorna, come fa il Vangelo, al simbolismo coniugale, che affonda le radici nei Profeti, a quel simbolismo che, rispettivamente, vuole significare l'alleanza di Dio con Israele e l'unione di Cristo con la Chiesa.

In San Paolo si verifica ciò che si nota nel profeta Malachia <sup>(36)</sup>, di conseguenza, « se il confronto del matrimonio aiuta a comprendere l'unione di Cristo e della Chiesa, questa unione fornisce in cambio un modello ideale di matrimonio umano e mostra ciò che deve essere la condotta dell'uomo e della donna l'uno di fronte all'altra <sup>(37)</sup>.

---

<sup>(35)</sup> Nel mondo futuro, l'aveva detto Gesù, « neque nubent neque nubentur », quindi, giacché il mondo futuro è vicino, il matrimonio è, in un certo qual senso già superato.

<sup>(36)</sup> In Malachia si verifica una trasposizione: mentre i Profeti anteriori usano il simbolismo coniugale per parlare della Alleanza di Dio con il popolo, Malachia usa il tema dell'Alleanza per parlare del matrimonio umano (Ml. 2, 14). Indubbiamente si tratta, anche se in modo ancora implicito ed oscuro di una considerazione del matrimonio divino come tipo di quello umano; cfr. PANTREL, *Malachia*, in *Dict. Bibl. Suppl. U.*, coll. 739-746; J. MERLIN, P. SMITH, *Book of Malachi*, Edinburgo, 1951; VON ALLMEN, *Mariage*, in *Vocab. Biblique*, Paris, 1951, p. 167.

<sup>(37)</sup> Cfr. ADNES, *Il matrimonio*, Roma, 1966, p. 19 ss.

La donna deve essere sottomessa in tutto a suo marito, tanto perfettamente quanto la Chiesa a Cristo, ma l'obbedienza che la donna deve al marito non è simile a quella dei figli verso i genitori (Ef., 6, 1), o dei servi verso i padroni (Ef., 6, 6), ossia non è la dipendenza di una minorenni o di una serva, ma quella di persona adulta e libera, provvista di diritti che la mettono sul piede di uguaglianza con l'uomo <sup>(38)</sup>.

La nozione biblica di « soggezione » non è resa chiaramente dalla lingua italiana: essa è carica di elementi e di contenuti di amore, di fedeltà e di devozione.

Se la donna, dunque, deve essere « soggetta » al marito, ossia deve amarlo, essergli fedele e devota, questi non può non amare la sua donna come Cristo ha amato la Chiesa. La sua autorità deve corrispondere alla « soggezione » della donna; deve, cioè, essere piena di amore, animata dalla più alta devozione, tale da non retrocedere davanti ad alcun sacrificio. Come Cristo ha amato la Chiesa, che è il suo corpo, così il marito deve amare la moglie, che è pure il suo corpo.

L'« elementum amoris », dunque, deve essere considerato fondamentale, « conditio sine qua non » del sacramento del matrimonio, come è condizione del rapporto sacramentale Cristo-Chiesa.

Amando la moglie, lavorando e prodigandosi per lei, procurando il suo bene, il marito in realtà non fa che amare se stesso: nessuno ha mai odiato la propria carne, perchè è nella natura delle cose amare se stessi, circondare di cure il proprio essere. Nel matrimonio la donna è diventata corpo dell'uomo, in qualche modo un altro lui stesso: « per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna, e i due saranno una carne sola » (Gen. 2, 24).

Il marito e la moglie, dunque, sono « uno » nel matrimonio.

---

<sup>(38)</sup> Uguaglianza che non è incompatibile con un certo ordine gerarchico nelle funzioni, e con una certa subordinazione funzionale della donna al marito all'interno della famiglia.

Che significa ciò? San Paolo afferma: « grande mistero è questo », inteso come figura dei rapporti che passano tra Cristo e la Chiesa, ossia come simbolo religioso, segno figurativo tipico dell'alleanza mistica di Cristo e della Chiesa.

Pertanto, il significato simbolico tipico o nascosto che il matrimonio raccoglie in sè, gli conferisce eccellenza e dignità, prescrivendo ai coniugi, di conseguenza, i loro reciproci doveri: poichè l'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio rappresenta nello stesso tempo l'unione di Cristo e della Chiesa, l'unità di amore di Cristo e della Chiesa è l'esemplare perfetto che la unione dell'uomo e della donna deve imitare.

3. a) Quanto si è rilevato sul matrimonio e sull'amore coniugale nella Scrittura viene ripreso dalla tradizione cristiana, e precisamente dalla letteratura patristica che, sia pure non sistematicamente, cerca di sottolineare questo o quell'aspetto determinato della Rivelazione.

Se è vero che i Padri « parlavano da pastori, rare volte... da canonisti »<sup>(39)</sup>, dato che la loro attitudine prevalente era quella di enunciare il valore morale del matrimonio contro gli errori della tendenza rigorista<sup>(40)</sup> e di affermare, nello stesso tempo, la superiorità evangelica dello stato di verginità, cosicchè la prospettiva strettamente giuridica esulava quasi completamen-

---

<sup>(39)</sup> D'ERCOLE, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei padri della Chiesa*, Roma, Apollinaris, 1939, p. 10, cit. da ADANI, *Precisazioni ecc.*, cit., p. 206.

<sup>(40)</sup> Si possono citare gli « enkratiti », che tendevano a fare della castità perfetta non soltanto una esortazione, ma addirittura una legge; cfr. BLOND Art., « *Enkratisme* », in *DSAM*, 14 (1959), pp. 628-644; gli « gnostici », ai quali vanno associati i « manichei » ed i « priscilliani », che professano una cosmologia dualista fondata sul doppio principio delle cose, l'uno buono, dal quale procede il mondo degli spiriti, l'altro cattivo, organizzatore del mondo della materia. L'uomo è uno spirito, una scintilla divina, imprigionato nel principio cattivo della materia.

Poichè il matrimonio ha per scopo la procreazione, e poichè generare dei figli significa farsi cooperatori del principio cattivo, (« generare », infatti, significa rinchiusere nuove anime nel corpo, carcere dello spirito), è evidente che il matrimonio è in sè cattivo e riprovevole.

te dal loro insegnamento, tuttavia la considerazione del matrimonio, propria dell'età patristica, riveste una notevole importanza per la stessa conoscenza giuridica del matrimonio.

I Padri, infatti, con le loro enunciazioni teoriche non solo condizionarono « le soluzioni giuridiche prossime, pur quasi indistinte dalle implicazioni morali e filosofiche » (41), ma posero anche le basi sulle quali si fondano le teorie che costituiscono l'entroterra ideologico del diritto matrimoniale canonico positivo.

Per comprendere la dottrina dei Padri occorre partire dalla situazione socio-culturale nella quale si va sviluppando.

La concezione del matrimonio, che possiamo definire come associazione di due persone di ineguale valore sociale — l'uomo che sceglie la sua sposa, e la donna il cui padre sceglie per lei un marito — associazione stabilita in vista della procreazione dei figli e della gestione del patrimonio (42), impedisce, come è evidente, ai Padri di « delineare con chiarezza la funzione e il posto centrale dell'amore nella comunità coniugale » (43); infatti, perché si potessero cogliere l'alto valore e l'efficacia determinante dell'amore nell'integrazione degli sposi; perché si potesse, in altre parole, sviluppare l'idea dell'unione paritetica, sarebbero occorse due premesse: la prima, la nuova immagine dell'Uomo; infatti fintanto che la sessualità dell'Uomo era vista come un pericolo per

---

(41) VANNICELLI, *Un nuovo concetto di uomo per un migliore ordinamento giuridico matrimoniale*, in *Iustitia*, 2 (1968), p. 227.

(42) Cfr. *Lo scopo del matrimonio*, ripreso dal discorso di Senofonte, nel suo *Encomio* (cap. 7° e 10°) nel quale un marito si rivolge alla giovane moglie poco tempo dopo il loro matrimonio.

(43) Ciò non significa che l'amore coniugale non sia stato preso in considerazione dagli antichi. Anche se la civiltà greco-romana non ha affatto messo l'accento sul matrimonio concepito come comunità d'amore, orientata verso il suo compimento specifico (la generazione dei figli), ed il perfezionamento degli sposi, tuttavia le opere di Aristotile testimoniano il fascino di un matrimonio ben riuscito; mostrano il matrimonio non semplicemente come un affare o una alleanza che ha per scopo quasi esclusivamente la continuazione della stirpe, ma « come una comunione di anime destinate a soddisfare tutti i bisogni morali dell'esistenza, a procurare agli sposi i vantaggi e le dolcezze di una mutua tenerezza ». Cfr. G. GLOTZ, *La cité grecque*, Paris, 1928, pp. 345-346.

la sua spiritualità, era necessario che una idea finalistica giustificasse il fatto sessuale, per cui lo scopo principale del matrimonio era visto nella propagazione della specie; la seconda, l'uguaglianza di valore della donna, che, seppure rivendicata dal cristianesimo, si affermerà faticosamente nel corso della storia.

Cosicchè i Padri, operando nella storia, non possono non assumere molti degli aspetti del modo di vedere della società e della cultura alle quali appartengono. Da ciò deriva il carattere unilaterale che essi hanno del matrimonio e delle sue ragioni d'essere <sup>(44)</sup>.

Alla concezione del matrimonio, propria dell'età greco-romana, va anche associata la decadenza dei costumi, per cui, essendo codesta decadenza molto marcata, i Padri, nell'intento di mostrare la bellezza della castità cristiana, porranno a tal punto l'accento sull'ascetismo, da rischiare di misconoscere al matrimonio il suo stato vocazionale, buono e protetto da Dio <sup>(45)</sup>.

Nella visione dei Padri, la norma etica della vita coniugale e, come tale, rilevante per il diritto stesso, è la dignità della persona umana. Da questo punto di vista, la problematica dei Padri, partendo dal dato fondamentale, comune a tutte le culture e a tutti i popoli, che il matrimonio è una relazione intersessuale tra due soggetti di diritto (coniugi) o, in altre parole, « un consorzio, una società in cui fra i coniugi si esercita comunemente il fatto della copula » <sup>(46)</sup>, si incentra particolarmente sulla con-

<sup>(44)</sup> Occorre sottolineare che il concetto, rispetto a quello classico, nei Padri è progredito. Per esempio, anche San Giovanni Crisostomo, che ha sicuramente letto Senofonte, consiglia ad un marito di rivolgere un discorso alla giovane moglie. Tuttavia, quanto egli scrive denota un grande progresso nella delicatezza dei sentimenti ed un chiaro approfondimento del senso del matrimonio rispetto al discorso di Senofonte. Cfr. R. FLACELIERE, *Amour humain, parole divines*, Paris, 1947; S. JOANNES CHRISOSTOMUS, *In Epist ad Ephes.*, Homil. XX, 8-9, PG. 62, 146-150.

<sup>(45)</sup> Parlando del matrimonio, infatti, i Padri intendono quasi sempre mettere in evidenza il valore della verginità e del celibato consacrato a Dio; mostrando la superiorità dello stato di consacrati, non possono mettere in risalto la ricchezza del matrimonio e il beneficio che esso può portare agli sposi.

<sup>(46)</sup> Cfr. P. BELLINI, in *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, I. *L'amore coniugale*, Città del Vaticano, 1971, p. 108.

siderazione dell'atto sessuale, in vista del quale si costituisce il matrimonio: codesto atto, per essere conforme alla dignità umana, deve essere esclusivamente un atto di procreazione, « perchè se non lo è, allora il compimento di un tale atto non ha, secondo i Padri, altro significato che una ricerca indegna dell'uomo, del godimento, che, per di più, obnubila lo spirito » (47). Codesta concezione, d'altra parte, conduce direttamente i Padri ad indicare come scopo principale e fondamentale del matrimonio la procreazione della prole.

Tuttavia, occorre sottolineare un dato fondamentale: i Padri, nella loro considerazione della sessualità umana, e quindi del matrimonio, tengono saldamente congiunti due motivi essenziali: quello della procreazione e l'altro, della dignità della persona umana, cosicchè per essi è unicamente come atto di procreazione che la copula riceve una giustificazione morale della sua esistenza (48).

Si può allora, tranquillamente asserire che, se per i Padri lo scopo fondamentale del matrimonio è la procreazione della prole, tuttavia « la norma valida della vita coniugale, della esplicazione del matrimonio "in facto esse", alla quale bisogna acconsentire nel momento dell'accettazione del matrimonio "in fieri", è la dignità umana spirituale, non la finalità biologica » (49).

In questo contesto assumono, perciò, pieno significato i testi patristici, che sottolineano particolarmente la procreazione,

(47) SCHILLEBEECKX, *I mutamenti delle concezioni dei cristiani sul matrimonio*, I-doc, Roma, 1966, p. 34.

(48) Anche per i Padri la sessualità diventa un fatto umano e non rimane solo un fatto biologico, se è integrata dall'unione spirituale dei due esseri che si uniscono fisicamente. Due persone che si cercano solamente sul piano sessuale, rimangono anche nell'unione fisica infinitamente lontane da ogni contatto umano. Ignazio così esorta Policarpo: « Di alle mie sorelle che amino il Signore e che siano fedeli ai loro mariti nella carne e nello spirito. Similmente ai miei fratelli raccomanda, nel nome di Gesù Cristo, di amare le loro spose come il Signore ama la Chiesa », Policarpo, 5, 1.

(49) VANNICELLI, *op. cit.*, p. 226.

Ignazio, ad esempio, afferma: « è dovere degli sposi stringere la loro unione... affinché il loro matrimonio sia secondo il Signore e non secondo la concupiscenza »<sup>(50)</sup>; il Pastore di Erma, nel IV Comandamento, mette in risalto la castità di comportamento degli sposi nel matrimonio<sup>(51)</sup>.

Poichè occorre far notare la differenza tra il modo di agire corretto dei cristiani e quello voluttuoso dei pagani, gli scrittori cristiani sottolineano che i battezzati si sposano come tutti<sup>(52)</sup>, ma lo fanno solo per avere figli<sup>(53)</sup>, « cupidate procreandi »<sup>(54)</sup> e per allevarli<sup>(55)</sup>.

b) Noviziano, nel « De bono pudicitiae », ammonisce i fedeli a rimanere costanti al Vangelo, li esorta alla castità che si addice a chi è tempio del Signore, membro di Cristo e dimora dello Spirito. Contrappone a questa virtù la sua nemica, l'immodestia. La prima conferisce al corpo la sua dignità, alla vita morale la sua gloria, ai sessi il loro carattere sacro; è la fonte della purezza, la pace della famiglia. L'altra, invece, non è che la nemica della continenza, il pericoloso delirio della lussuria, la rovina della buona coscienza, la condanna della propria stessa razza.

I coniugati sono esortati alla castità per il motivo che i cristiani tutti costituiscono la Chiesa di Cristo ed essendo la Chiesa, come dice l'Apostolo, la sposa di Cristo, e precisamente una sposa vergine che ha in sè dei coniugati, i battezzati tutti devono vivere nella castità, che si realizza nelle tre categorie dei vergini, dei continenti e dei coniugati<sup>(56)</sup>.

I coniugati, esercitano la castità nella fedeltà coniugale (Gen. 2, 4), secondo l'insegnamento di Paolo (Ef. 5, 28-29), che Noviziano così commenta: « Charitas cum pudicitia ex hoc ma-

(50) *Policarpo*, 5, 2.

(51) *Prec.* 4, 1-8.

(52) *Ep. a Dioneto*, 5, PG. 2, 1173.

(53) Cfr. ATENAGORA, *Legatio*, 33, PG. 6, 965.

(54) Cfr. MINUCIO Felice, *Octavius*, 31, PL. 3, 337.

(55) Cfr. GIUSTINO, *Apolog.* I, 29, PG. 6, 374.

(56) NOVIZIANO, *De bono pudicitiae*, 4 CSEL III, 3, 316.

gna praescriptio, si uxores diligendae sunt a viris suis sicut et Christus dilexit Ecclesiam et ita, uxores maritos debent diligere ut Ecclesia diligit Christum » (57).

La lettura attenta che Noviziano fa del testo Paolino ci fa comprendere come i cristiani del suo tempo sapessero vedere il matrimonio alla luce e sotto l'immagine dell'unione tra Cristo e la Chiesa; ciò è di estrema importanza per il nostro tema, perchè se è vero che l'« elementum amoris » non è stato trattato « ex professo » dai Padri, tuttavia esso è implicito in questa visione del matrimonio come segno dell'unione sacramentale Cristo-Chiesa.

Clemente d'Alessandria presenta una dottrina del matrimonio veramente completa. Esso, venendo da Dio e non essendo stato condannato da Gesù, è cosa buona; anche se Dio lascia gli uomini liberi di mantenere la continenza perfetta o di sposarsi, coloro che si sposano non devono dimenticare che il matrimonio è fatto per la procreazione, che è lo scopo principale; tuttavia, e a suo modo, va vissuto nella continenza (58).

Infatti, l'unione coniugale ha anche lo scopo di alimentare l'amore mediante i gesti che sono specifici nella vita in comune; aiuto della donna all'uomo nella cura della casa e nelle diverse necessità della vita, nella malattia e nella vecchiaia; inoltre, è nella vita coniugale che la sposa casta può avere una felice influenza su suo marito per portarlo, proprio per il ruolo che Dio le ha assegnato nel porla vicino all'uomo, alla pratica della virtù cristiana (59).

Clemente eleva il matrimonio al di sopra di una unione puramente sessuale; lo vede come una unione spirituale e religiosa tra marito e moglie, cosicchè, per lui, « lo stato di matrimonio è

(57) NOVIZIANO, *De bono pudic.*, 5, CSEL III, 3, 16-17.

(58) « Est ergo matrimonium prima legitima viri et mulieris conjunctio ad legitimorum procreationem ». Cfr. *Strom.* 8, 23, PG. 8, 1085.

(59) Cfr. *Strom.* 2, 23, PG. 8, 1087; 3, 12, PG. 8, 1184; 4, 19-20, PG. 8, 1333-1337.

santo » (60). Esso è un mezzo di collaborazione con il Creatore proprio perchè « l'uomo diventa una immagine di Dio nella misura in cui coopera con Dio alla creazione dell'uomo » (61).

La procreazione dei figli non costituisce, tuttavia, l'unione fine del matrimonio: il mutuo amore, l'aiuto e l'assistenza reciproca uniscono gli sposi con un vincolo eterno (62).

Basilio di Cesarea va preso in considerazione per la sua opera « *Moralia* », nella quale dedica un intero capitolo ai doveri degli sposi.

Egli avverte che il marito deve amare la propria moglie con « lo stesso amore che Cristo ha avuto per la sua Chiesa, dandosi a lei per renderla santa », la sposa « deve sottomettersi al marito come la Chiesa a Cristo, facendo la volontà di Dio » (63).

Per Giovanni Crisostomo « *connubium enim et corporum mixtio, in qua est societas* »: il matrimonio è anche unione di corpi, e, di conseguenza, comunione di vita (64).

L'importanza del Crisostomo è da ricollegarsi al fatto che egli non solo riconosce il matrimonio come un bene istituito dal Creatore, ma in quanto traccia una dottrina della perfezione, a cui i coniugi, come i monaci, sono chiamati, e nella quale l'« *elementum amoris* » acquista un singolare rilievo.

(60) La morte stessa non arriva a rompere del tutto codesta unione. Clemente è contrario alle seconde nozze. Cfr. *Strom.* 3,12, PG. 82-84.

(61) Cfr. *Pedag.* 2,10, PG. 83,2.

(62) « La virtù è la stessa, così per l'uomo che per la donna. Perchè se per ambedue uno solo è Dio, e uno solo è anche il Pedagogo, per ambedue una è la Chiesa, una è la saggezza, una la verecondia, il cibo è comune, ...; il respiro, l'udito, la vista, la speranza, l'obbedienza, la carità, tutte le cose insomma sono simili. Ora quelli che hanno in comune la vita, e comune la grazia, e comune anche la salvezza, certo hanno comune la virtù e l'educazione ». *Ilidem*, 1,4.

(63) Parlando dell'unione intima degli sposi, San Basilio si chiede: « Che cosa può esservi di più vicino, per un uomo, della propria moglie, o piuttosto della propria carne? ». Secondo il nostro l'unione dei due coniugi si spinge a tal punto da far condividere ad essi perfino la colpevolezza dei loro errori. Cfr. *In Ep.* 160,4, PG. 32, 628; ST. GIET, *Les idées et l'action de Saint Basile*, Paris, 1941, pp. 43-45.

(64) S. G. CRISOSTOMO, *In Epist. I ad Cor.*, Homil. XIX, 3, PG. 19, 155, cit. da ADANI, *op. cit.*, p. 222

Primo maestro di spiritualità coniugale, Crisostomo, spiega l'espressione paolina « *mysterium magnum* » riferendola alla condizione psicologica dei nubendi. Infatti, il motivo per il quale l'uomo e la donna, lasciata la casa della fanciullezza, si uniscono sta proprio nell'amore <sup>(65)</sup>.

Così « *mysterium magnum* » altro non significa che « *mysterium amoris* », che unisce l'uomo e la donna nel matrimonio. Il mistero, dunque, degli sposi che lasciano la propria casa per formare una nuova realtà, è tipo di un grande evento, ossia del mistero dell'Incarnazione, (è per amore che Cristo lascia il padre per unirsi all'umanità) <sup>(66)</sup>.

Solo l'amore può dare ragione di un simile gesto, altrimenti misterioso ed inspiegabile <sup>(67)</sup>.

Un altro autore che presenta interessi relevantissimi in materia matrimoniale è Sant'Ambrogio. Egli, nonostante la sua specializzazione sulla verginità e la sua insufficiente concezione della donna, che secondo lui è stata data all'uomo principalmente come aiuto in vista della procreazione, sottolinea cose profonde a proposito dell'amore reciproco degli sposi <sup>(68)</sup>.

Il matrimonio non solo ha origine dal consenso, in cui si coglie l'aspetto umano <sup>(69)</sup>, ma, venendo da Dio, contratto « *secundum Deum* », va vissuto « *secundum armoniam* », cioè secondo la carità, e Dio è carità <sup>(70)</sup>.

<sup>(65)</sup> S. G. CRISOSTOMO, *In Epist. Coloss.*, Homil. XII, PG. 5-6.

<sup>(66)</sup> *Idem c. s.*

<sup>(67)</sup> S. G. CRISOSTOMO, *Laus maximi*, 3, 3. Tutta la vita coniugale è mistero d'amore, compreso l'accoppiamento, esso stesso tipo dell'Incarnazione.

<sup>(68)</sup> Cfr. *Hexaemeron*, 5, 7, PL. 14, 214; R. THAIMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au VI siècle*, Paris, 1859; G. BOISSER, *La fin du paganisme*, Paris, 1898; VIOLARDO, *Appunti sul diritto matrimoniale di Sant'Ambrogio*; GIACCHI, *La dottrina matrimoniale di Sant'Ambrogio nel Decreto di Graziano*, Milano, 1940, pp. 513-551; W. J. DOOLEY, *Marriage according to St. Ambrose*, Washington, 1948.

<sup>(69)</sup> S. AMBROGIO, *De mist. vig.*, 6, 41.

<sup>(70)</sup> IDEM, *Expos. Evang. sec. Lucam.*, VII, 3; Paolo VI nell'*Humanae Vitae*, senza citarlo direttamente, riprende l'argomentazione di Sant'Ambrogio, là dove il testo recita: « l'amore coniugale rivela la sua vera natura e nobiltà quando è considerato nella sua sorgente suprema, Dio, che è amore ... ». Cfr. H.V., n. 8, I capoverso.

Come è stato giustamente osservato, nel pensiero di Santo Ambrogio, « non solo ' l'una caro ', l'elemento materiale, ha rilievo, ma anche l'elemento spirituale — che nelle parole del Vescovo di Milano diviene la *charitas*, l'amore coniugale —... » (71).

I testi di Sant'Ambrogio, che potrebbero essere ridotti ad un diritto matrimoniale ecclesiastico, vanno letti integralmente perchè vi si possano scoprire elementi preziosi orientati verso la comprensione dell'amore coniugale e del matrimonio sacramento.

Non sono pochi, infatti, i passi in cui il riferimento al testo biblico gli serve per trarre sia osservazioni matrimoniali che ecclesiali (rapporto Cristo-Chiesa) (72).

Sotto la guida di Ef. 5, 32 (73), Sant'Ambrogio ricorda come simbolo, « *sacramentum* » dell'amore di Cristo per la Chiesa, l'unione coniugale di Adamo ed Eva per affermare che, come Eva fu carne di Adamo, così noi, che siamo la Chiesa, apparteniamo al corpo di Cristo.

c) Sant'Ambrogio merita l'appellativo di « dottore della verginità », Sant'Agostino merita quello di dottore del matrimonio cristiano. Infatti, sul tema matrimoniale ha una tale ricchezza di sviluppo ed una tale profondità di osservazioni da superare tutti i Padri che lo hanno preceduto.

Non è possibile, data l'economia di questo lavoro, esporre tutta la sua dottrina nel suo svolgimento storico. Tratteremo, invece, ciò che particolarmente interessa il tema: matrimonio e amore coniugale.

La condizione coniugale è per Agostino un bene; un bene assoluto, e non solo un minor male (74). Istituito da Dio, approvato da Gesù Cristo, ed elevato al ruolo sublime di rappresentare la sua unione con la Chiesa, non è stato intaccato, nella sua bon-

---

(71) Cfr. ADANI, *op. cit.*, p. 215.

(72) S. AMBROGIO, *Epist.* 60; *Epist.* 19; *De Abraham*, I, 9, 87.

(73) IDEM, *Epist.* 77, 4.

(74) S. AGOSTINO, *De bono coniug.*, 3, 3; 8, 8.

tà, dal peccato originale, che vi ha introdotto la concupiscenza, ossia lo ha reso passionale <sup>(75)</sup>.

La sua bontà è dovuta al fatto che comporta costitutivamente tre beni: *proles, fides, sacramentum* <sup>(76)</sup>.

Anche se Sant'Agostino non pone sullo stesso piano codesti tre beni, intenzionalmente (li gerarchizza, dando il primo posto al bene della generazione ed educazione della prole) <sup>(77)</sup>, tuttavia essi sono ugualmente essenziali al matrimonio.

Il *bonum fidei*, infatti, mancando il *bonum prolis*, assicura il valore del matrimonio proprio perchè garantisce l'intimità degli sposi, la loro « *fraterna societas* », che risiede nell'« *amor animarum* » <sup>(78)</sup>, che procura ai coniugi un « *adjutorium* » per attendere alle buone opere, che mantiene, infine, l'« *humanitatis solatium* » per mezzo delle dolcezze dell'unione dei cuori e dell'amore spirituale <sup>(79)</sup>.

In realtà, della comunità degli sposi nel matrimonio, della intimità d'amore, una ed indissolubile, che deve regnare fra i coniugi, Sant'Agostino, affermando che « *in nostrarum quippe nuptis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri* » <sup>(80)</sup>,

<sup>(75)</sup> Mt. 19, 9; IDEM, *De nupt. et concup.*, 2, 32-54. Qui Sant'Agostino si allinea alla « costante » dei Padri: solo se l'atto coniugale è fatto per ricercare la procreazione si potrà accettare senza nessuna colpa la concupiscenza dell'atto stesso; il chiedere a questo atto il piacere escludendo questo scopo è peccato grave; mentre è cedere in modo « venialis » alla concupiscenza, quando lo si compie in circostanze in cui lo scopo procreativo non è più raggiungibile: *De bono coniug.*, 6, 6; 10, 11; *De nupt. et concup.*, 1, 12; *De Gen.*, ad litt. IX, 5, 2.

<sup>(76)</sup> La *fides* per Sant'Agostino non è altro che la fedeltà degli sposi, nella castità che esclude ogni adulterio, nel mutuo amore, nella condiscendenza reciproca. *Sacramentum* è il valore simbolico del matrimonio in rapporto all'unione di Cristo e della Chiesa, simbolismo che implica l'unità e l'indissolubilità del matrimonio. Cfr. B.A. PEREIRA, *La doctrine de mariage selon Saint Augustin*, Paris, 1930; REUFER, *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii*, Roma, 1942; LADOMERZKY, *Augustin, docteur du mariage chrétien*, Rome, 1942.

<sup>(77)</sup> IDEM, *De bono coniug.*, 6, 8, 9.

<sup>(78)</sup> IDEM, *De nupt. et concup.*, 1, 11, 12.

<sup>(79)</sup> Il *bonum sacramenti* sorpassa, in un certo senso, il *bonum prolis*, almeno per i cristiani. Infatti, anche in caso di sterilità della donna non è permesso di sacrificare il bene del *sacramentum*, « *filiolum procrendorum causa* ».

<sup>(80)</sup> IDEM, *De bono coniug.*, 21.

fa una realtà che, immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa, acquista un valore supremo ed indiscusso.

Pur non avendoli posti sullo stesso piano di parità, è difficile sostenere che Sant'Agostino abbia inteso i tre beni come dei « fini ».

Essendo ogni scopo del matrimonio un bene che si compie, ogni bene non è necessariamente uno scopo <sup>(81)</sup>. Il *bonum fidei* ossia l'amore coniugale, non è fine, ma la legge stessa del matrimonio <sup>(82)</sup>.

La problematica dei beni va rivolta, in Sant'Agostino come nel più recente magistero della Chiesa, in una prospettiva di valore: il matrimonio, in sè, è un valore che comporta dei beni. Costesti beni, valori, sia per la comprensione della natura e del senso del matrimonio, sia per la loro bontà, che muove soggettivamente all'azione, possono essere interpretati come fini.

Ciò che nuoce alla positiva concezione dell'amore coniugale nel magistero di Sant'Agostino è il concetto severo dell'atto coniugale che, a causa della caduta, è, secondo lui, inseparabile dalla concupiscenza, la quale è sempre un male, se non un peccato.

La dottrina in Sant'Agostino sul matrimonio, con la considerazione sfavorevole della sessualità, e quindi dei rapporti coniugali nei quali la purezza d'intenzione è rara e difficile, viene accettata e riproposta dai padri Latini che insistono nel dire che le relazioni coniugali sono pienamente giustificate solo dall'intenzione di procreare.

---

<sup>(81)</sup> La dottrina del Concilio Vaticano II, espressa in *Gaudium et Spes*, 47-52, e quella del magistero di Paolo VI, riprende, liberandosi da certe interpretazioni finalistiche formulate nel tempo, l'insegnamento di Sant'Agostino.

<sup>(82)</sup> Paolo VI, a proposito dell'amore coniugale (cfr. H.V., 9) sottolinea le caratteristiche che gli sono immanenti, per esempio la fecondità, cosicchè sembra giustissima l'osservazione secondo cui « nei testi conciliari e postconciliari ... l'istituzione matrimoniale e l'amore coniugale non solo vengono trattati unitariamente e sulla stessa linea di essenzialità quanto agli elementi costitutivi del matrimonio, ma pur con uguale indicazione di siffatti elementi ». Così LENER, *L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio*, cit., p. 165.

Codesto pessimismo non solo caratterizzerà tutto il medioevo latino, ma farà sentire le sue conseguenze anche nei secoli successivi.

Indubbiamente, l'ispirazione di codesto pessimismo non è biblica. Se per i Padri, in generale, non vi è via di mezzo nella considerazione dell'atto coniugale — esso infatti o è compiuto per la procreazione o per la concupiscenza — non trovando così posto nelle loro riflessioni la dimensione della sessualità umana, come dimensione d'amore tipica degli spiriti incarnati, dalle polarità opposte ed insieme complementari, ossia come « dono di sè, in un amore tipicamente coniugale senza alcun egoismo »<sup>(83)</sup>, la causa va ricercata non nella Bibbia, ma nella utilizzazione che essi fanno della filosofia morale dell'antichità greco-romana<sup>(84)</sup>.

Infatti, è vero che quando i Padri considerano la ragion d'essere primordiale, se non unica, dell'atto coniugale, si ispirano alla Bibbia, ma è altrettanto vero che lo fanno utilizzando la cultura del tempo. Ora, secondo i moralisti pagani, l'oggetto principale del matrimonio era la procreazione dei figli, mentre la sessualità, radicata nel corpo e nella sensibilità era considerata peccaminosa, opposta allo spirito<sup>(85)</sup>.

4. a) L'amore coniugale è sempre presente, anche se in modo non esplicito, nella elaborazione della dottrina dell'età che segue la patristica.

I teologi ed i canonisti medioevali affrontano tre grandi problemi riguardanti precisamente la formazione del vincolo matrimoniale, la sua finalità e la sacramentalità<sup>(86)</sup>.

(83) SCHILLEBEECKX, *Mutamenti ecc.*, op. cit., p. 40.

(84) Essendo, infatti, la filosofia alla quale si ispirano il platonismo, che considera sospetto tutto ciò che è carnale, inclinando all'angelismo, la problematica dei Padri, concernente il matrimonio, non può non risentire della dialettica spirito-corpo e non optare per lo spirito.

(85) La formula agostiniana « liberorum procreandorum causa » è tratta direttamente dal diritto romano. Cfr. H.I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938; G. LE BRAS, *Art. Mariage*, in *D.T.C.*, col. 2136.

(86) Come i Padri, anche essi non trascurano, anche se non giungono a trac-

Poichè il consenso è considerato atto della volontà, esso assume un valore morale di grande importanza: « dal momento dello scambio del consenso — afferma Ivo di Chartres — vi è unione delle volontà »<sup>(87)</sup>, unione che, raffigurando quella di Cristo e della Chiesa, per analogia non è altro che atto d'amore; dove manca la carità il congiungimento dell'uomo e della donna non rappresenta questa unione<sup>(88)</sup>.

La stessa interpretazione può essere data a quanto afferma Ugo di San Vittore: « ciò che fa il matrimonio è il consenso spontaneo e legittimo con il quale l'uomo e la donna si costituiscono debitori l'uno dell'altra »<sup>(89)</sup>; il matrimonio è la società stessa formata con questo mutuo accordo della volontà che vincola i due sposi, mutui debitori, per tutta la vita. Il « mutuo accordo delle volontà », che costituisce l'uomo e la donna « debitori l'uno dell'altra », non si spiegherebbe moralmente se non avesse come contenuto specifico l'amore dei coniugi.

Tuttavia, all'epoca della prima scolastica non pochi autori trattano della doppia finalità del matrimonio, collegata ad una doppia istituzione, rispettivamente prima e dopo la caduta originale<sup>(90)</sup>, trascurando del tutto l'aiuto che la donna può portare

---

ciare una vera e propria dottrina, il problema dell'amore coniugale. Nell'individuare l'atto con il quale si forma lo stato stabile e permanente del matrimonio e, di conseguenza, le condizioni perchè il matrimonio sorga validamente, i teologi e canonisti medioevali esprimono opinioni diverse. Ciò è comprensibile se si tiene conto che il cristianesimo, in ogni tempo, porta le impronte degli ambienti culturali in cui attua il suo sviluppo.

<sup>(87)</sup> *Epist.*, 242, PL. 162, 250.

<sup>(88)</sup> VILADRICH ha, da ultimo, messo in luce come nella considerazione del matrimonio siano stati sempre messi in evidenza i due elementi: la « unio corporum » e la « unio animorum »; tuttavia, mentre la prima fu considerata giuridicamente come « jus in corpus », la « unio animorum » fu intesa come espressione significante dell'amore tra i coniugi, ma inserita nel matrimonio « in facto », cosicchè i canonisti « no pudieran concederle otro papel que el que efectivamente le atribuyeron, a saber, una condicion necesaria para la felicidad conyugal, para el buen exito della vita matrimonial, nunca como requisito esencial para la valida constitucion del matrimonio ». *Consenso matrimonial ecc.*, op. cit., p. 272.

<sup>(89)</sup> *De Sacram. christ. Fidei*, lib. II, pars XI, cap. I, PL. CLXXVI, 482.

<sup>(90)</sup> Secondo la dottrina della doppia istituzione, prima della caduta il matrimonio aveva solo lo scopo della propagazione della specie, che si imponeva come un

all'uomo nel matrimonio, sottolineando principalmente la « procreatio » ed il « remedium ».

Due autori però superano codesti angusti confini, anche se rimangono ancora legati al concetto della duplice istituzione: si tratta di Ugo di San Vittore e di San Bonaventura, i quali, pur separati da più di un secolo di distanza, presentano affinità di attitudini e tendenze veramente significative.

Per Ugo la causa principale del matrimonio è l'unione degli spiriti nell'amore spirituale: l'uomo e la donna imparano a crescere nell'amore di Dio e si aiutano reciprocamente: « Haec fuit causa coniugii propter quod Deus instituit, ut relicto patre suo et matre sua, eligeret uxori suae unica singulariter individua vita semper dilectione sociari » <sup>(91)</sup>.

È importante notare che Ugo, proprio in base a quella che egli chiama « corretta esegesi di Genesi 2, 23-24 » <sup>(92)</sup>, scarta esplicitamente la tesi secondo cui la procreazione è data come fine interno e principale del matrimonio. La procreazione non è altro che effetto dell'amore coniugale; nasce dalla scambievole donazione di due persone di sesso diverso, è rivelazione della fecondità e frutto della società matrimoniale.

Poichè l'amore coniugale è la causa principale del matri-

dovere; dopo la caduta, fino a Noè, come « officium » ed anche « ad remedium », giacchè insorta la concupiscenza a causa del peccato originale, sarà inevitabile appagarla; ora che la terra è popolata il matrimonio non è più un dovere, ma una semplice concessione « ad indulgentiam », fatta alla fragilità umana che ha bisogno di appagare la concupiscenza, che è la sola ed unica ragion d'essere del matrimonio. Cfr. P. LOMBARDO, *Sent.*, IV, d. 26, c. 1-4. La donna nel matrimonio ha solo lo scopo di assicurare la procreazione, la donna è collaboratrice dell'uomo unicamente « ad multiplicandam praedestinatam progeniem sanctorum ». Le si concede di essere utile alle necessità materiali della vita: « (matrimonium contrahitur) propter servitium a multis, sc. ut in suis necessitatibus eis subveniant ». Cfr. Ms. Vat. Cat. 2280, f. 250 vb; ved. ABELLAN, *El fin y la significacion matrimonial desde S. Anselmo hasta Guillelmo de Auxerre*, Granada, 1939, p. 19.

<sup>(91)</sup> *De B.M. Virgin*, cap. I, PL. 176, 864: « Vides nunc quale et quantum sacramentum praefert amor conjugalitatis ut in hoc discat anima rationalis sui finis consortium sine fine eligere, et individuo illo amoris nexu et singularis dilectionis parilitate adhaerere ». *Ibidem*, coll. 865-866.

<sup>(92)</sup> *Ibidem*, coll. 861-863.

monio, il consenso ha per Ugo come oggetto specifico quella che potremmo definire la « intentio positiva amandi », ossia la vita comune nell'amore reciproco. Esso, pertanto, non implica in sè diritto nè obbligo agli atti coniugali, i quali, semmai, sono una conseguenza della vita comune e dell'amore reciproco; infatti è in facoltà degli sposi compiere l'atto coniugale per un loro reciproco e distinto consenso <sup>(93)</sup>.

Come si vede, Ugo, distinguendo nettamente tra l'amore coniugale e la procreazione, attribuisce rilevante importanza all'amore senza trascurare, tuttavia, la conseguenza di quest'amore interpersonale che, nell'atto coniugale, tende alla procreazione della prole.

Ciò che inficia il discorso di Ugo è l'origine platonica delle sue argomentazioni che lo porta a distinguere tra matrimonio « unione degli spiriti » e matrimonio « unione dei corpi » e, quindi a dare all'amore una concettualizzazione di tipo mistico assai disincarnato. È l'epoca dei trovatori, il cui amore cortese è apertamente platonizzante <sup>(94)</sup>.

Tuttavia la fecondità del discorso di Ugo non può essere sottovalutata; sarà San Bonaventura a portare avanti le sue argo-

<sup>(93)</sup> *Ibidem*, col. 859: « Est adhuc alius consensus sc. carnalis commercii ad invicem exigendi atque reddendi, similem inter virum et mulierem pactionem constituens ».

<sup>(94)</sup> Questo limite del pensiero di Ugo è stato sottolineato con la consueta acutezza da GIACCHI, per il quale « la dottrina di Ugo avrebbe portato ad una deviazione, sia pure in senso spiritualistico della concezione cristiana del matrimonio fino a rendere inafferrabile ogni distinzione di esso nei confronti di qualsiasi altra unione di carattere amichevole o familiare ... », cfr. *Volontà e unione coniugale ecc.*, op. cit., p. 53. SCHILLEBEECKX, parimenti, afferma che, mancando Ugo di una « antropologia ben costruita », non potè trovare un legame intrinseco tra la « amicitia » coniugale e la sessualità corporea, cosicchè fu costretto a « utilizzare un modello ' dualistico ' e a parlare di doppio matrimonio, l'unione coniugale d'amore, il ' foedus dilectionis ' o ' unio animorum ' e, senza alcun legame interno perfettamente integrato, l'unione sessuale, ' unio corporum ' come realizzazione dello ' officium naturae ' ... La sintesi di Ugo era sulla buona strada nel prendere ciò che è specifico ed umano; ma essa non pervenne ad assimilare l'unione sessuale come realtà specificatamente umana: il matrimonio era unilateralmente spiritualizzato », cfr. *I mutamenti ecc.*, op. cit., p. 42. Vedi anche GOESMAN, *Die Bedeutung der Liebe in der Eheverfassung Hugos von St. Viktor und Wolfram von Eschenbach*, *Theologische Zeitschrift*, 5 (1954), pp. 213-265.

mentazioni, superando la teoria del doppio consenso, anche se continuerà a sostenere quella della duplice unione degli sposi (degli spiriti e dei corpi).

Per Bonaventura, che in questo riprende le teorie dell'antica scolastica, la « copula carnalis », pur non essendo necessaria al matrimonio, appartiene alla sua integrità <sup>(95)</sup>. L'amore coniugale, di cui il dottore francescano fa l'elogio in termini squisiti, è fondamento del matrimonio e causa della intima unione degli sposi con Cristo. Pertanto, quanto più l'unione degli sposi effettuata nel matrimonio è grande, tanto più essa realizza i beni del matrimonio stesso <sup>(96)</sup>.

In definitiva, per i teologi medioevali ciò che costituisce il matrimonio è il mutuo consenso dei coniugi, tuttavia esso non ha per oggetto tanto lo « jus ad coniugales actus », quanto la « consuetudo vitae », intesa in primo luogo come una comunione spirituale, fondata sul desiderio di rapporti interpersonali (consensus animorum), ma aperta ai rapporti sessuali <sup>(97)</sup>.

b) San Tommaso nello specificare la natura del matrimonio adduce due ragioni: la prima, che l'uomo non è fatto per vivere solo, ma ha bisogno dell'aiuto degli altri (socialità dell'uomo); la seconda, che ha bisogno di stabilire un rapporto più stretto e primitivo con una donna, indubbiamente per un aiuto reciproco nella vita quotidiana, ma particolarmente, ossia primariamente, per la procreazione ed educazione di figli: il mutuo aiuto che gli sposi si prestano è condizione per la realizzazione di questo fine.

Egli distingue, in tal modo, nella realtà del matrimonio, l'*officium naturae*, cioè il « dato naturale » del matrimonio, ossia « il mandato di perpetuare la razza umana affidato all'uomo

<sup>(95)</sup> In *IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 3; *ibidem*, d. 28, a. 1, q. 6, ad 5: « Prima et principalis institutio ad hoc fuit, et tamen hoc non est tota ratio, sive causa matrimonii ... Immo etiam fidei Sacramenti naturae educationis ».

<sup>(96)</sup> *Ibidem*, d. 26, a. 2, q. 2: « Si membrum membro magis unitur, per consequens etiam magis unitur Christo ».

<sup>(97)</sup> Cfr. SCHILLEBECKX, *op. cit.*, p. 348 ss.

nella sua qualità di creatura, dall'*officium civilitatis*, vale a dire « l'aspetto specificamente umano del matrimonio » come « missione naturale » » <sup>(98)</sup>.

La società dell'uomo e della donna è, per San Tommaso, non il semplice mezzo al servizio della procreazione ed educazione del figlio: è invece un valore proprio, che procura un bene speciale voluto per se stesso, perseguito dalla natura in dipendenza dello scopo procreatore assolutamente primario <sup>(99)</sup>.

Nella concezione di San Tommaso ciò che è specificamente umano e principale nel matrimonio è l'aspetto « civile », in cui egli include l'amore coniugale, ossia la totale convivenza di un uomo ed una donna, in un « *consortium omnis vitae* », che è orientato dalla natura stessa della società coniugale, cui tende la volontà dei nubendi, alla procreazione della prole <sup>(100)</sup>.

È vero che San Tommaso pone in rilievo, sotto l'influsso di Aristotile, non tanto ciò che è specificamente umano, cioè l'impegno e l'amore reciproco delle persone, quanto ciò che è generico ed animale: l'unione biologica dei sessi per la procreazione; ma è altrettanto vero che non ignora la forza e la funzione del-

<sup>(98)</sup> SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 391.

<sup>(99)</sup> *Supp.* q. 49, a. 3; in questo senso si esprime anche VILADRICH, secondo il quale nella dottrina di San Tommaso sull'essenza del matrimonio « conviene distinguer el matrimonio como fin en sí mismo y por ello bien completo para los conyuges, de quel otro aspecto por el que el matrimonio, contemplado a la luz de su tension a los fines, se presenta como medio para la generacion de la prole. En el primer aspecto, el matrimonio como fin y bien en sí, la inclinatio naturalis tiene por objecto el mismo matrimonio, esencialmente considerado », *op. cit.*, p. 293. Sul punto vedi anche LENER, *op. cit.*, p. 162.

<sup>(100)</sup> Degne di nota sono le conclusioni cui perviene LENER nella ricostruzione della dottrina matrimoniale di San Tommaso: « poichè con il matrimonio i nubenti si ordinano ' ad una generationem et educationem prolis ', et iterum ' ad unam vitam domestica ', è chiaro che nel matrimonio si ha un certa (tipica) ' coniunctio ', secondo cui (i due soggetti) vengono detti marito e moglie », *op. cit.*, p. 162, in conclusione, « l'unione coniugale, oggettivamente vista come istituzione, ..., si specifica di fronte ad ogni altra unione (di persone) per il fine ... suo proprio: la procreazione e l'educazione della prole. È questa l'equivoco, che ha viziato sin dalle origine e continua ancora ad oscurare presso non pochi, la per sè eccellente e realistica concezione personalistica del matrimonio. ..., il beninteso amore coniugale non è il fine del coniugio, ma è lo stesso coniugio visto nell'unità dei suoi soggetti », *Ibidem*, p. 165.

l'amore coniugale; proprio per questo motivo egli definisce il matrimonio « associazione vitale dell'uomo e della donna orientata verso l'unione sessuale e verso tutto ciò che ne deriva » (101).

Anzi, è proprio dalla natura di questo amore che San Tommaso trae una prova secondaria in favore delle proprietà essenziali dell'unità ed indissolubilità (102).

Il tema dell'amore coniugale come fondamento essenziale del matrimonio, se, come si è visto, non è assente nella riflessione e nella dottrina scolastica, nello stesso San Tommaso, e nel periodo posteriore, affinché trovi il suo adeguato spazio e la sua più piena considerazione dovrà attendere, oltre all'approfondimento della teologia e del magistero, anche l'apporto delle scienze antropologiche.

Il Concilio Vaticano II segnerà il punto di arrivo di tutta codesta ricerca ed anche, com'è naturale, il punto di partenza per ulteriori approfondimenti e formulazioni.

5. a) Prima di affrontare decisamente il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale dopo la Costituzione pastorale « *Gaudium et spes* » occorre sottolineare un fatto di grande importanza: che l'amore coniugale, posto, nella sfera del « meta-giuridico », o addirittura nella « poeticità » dai civilisti, oppure considerato completamente estraneo alla « *ratio matrimonialis contractus* » dai vecchi canonisti, occupa un posto ben preciso nel magistero della Chiesa e nei documenti pontifici specifici (103).

È vero che non sono mancati, nè mancano tuttora teologi che ravvisano nell'amore coniugale il fine essenziale del matri-

(101) Cit. da SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, Milano, 1968, p. 40.

(102) « *Amicitia quo maior est, tanto debet esse firmiter et diuturnior. Inter virum et mulierem maxime amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quam etiam inter bestias quadam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium ... conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile* ». *Supp.*, q. 44, a 1.

(103) In argomento cfr. LENER, *Matrimonio e amore coniugale nella « Gaudium et Spes » e nella « Humanae Vitae »*, *Civ. Catt.*, 5 (1969), p. 24 ss., e gli autori ivi citati.

monio, nè giuristi che intendono l'amore come causa giuridica del negozio matrimoniale: occorre però chiedersi se è possibile trovare nei documenti preconciliari affermazioni tali da poter considerare l'amore come fondamento del matrimonio <sup>(104)</sup>.

A questo proposito il magistero romano ha affermato che « il casto consorzio del vero connubio viene costituito e dalla divina e dalla umana volontà; da Dio provengono l'istituzione, le leggi, i fini, i beni del matrimonio; dall'uomo, con l'aiuto di Dio, dipende l'esistenza di ogni matrimonio particolare coi doveri e coi beni stabiliti da Dio, mediante la donazione generosa della propria persona ad altra persona per tutta la vita » <sup>(105)</sup>.

L'espressione ultima, « donazione della propria persona ad altra persona per tutta la vita », sottolinea con chiarezza il fondamento personalistico del matrimonio, la donazione che, di conseguenza, non può essere che donazione d'amore, tanto è vero che nello stesso documento si legge: « Sia nello stesso matrimonio, sia nell'uso del diritto matrimoniale si contengono anche fini secondari, come sono il mutuo aiuto e l'affetto vicendevole da fomentare e la quiete della concupiscenza, fini che ai coniugi non è proibito di volere, purchè sia sempre rispettata la natura intrinseca dell'atto e, per conseguenza, la sua subordinazione al fine principale » <sup>(106)</sup>.

Lasciando da parte per ora il problema dei fini principali e secondari, preme sottolineare l'accento all'affetto vicendevole che, congiunto al testo della « donazione generosa della propria persona ad altra persona per tutta la vita » induce a pensare che

---

<sup>(104)</sup> L'indagine da intraprendere ha più un carattere di esposizione e documentazione che di valutazione dei testi, essendo fondamentali, ai fini di codesta ricerca, le dichiarazioni del Concilio Vaticano II, le quali vanno interpretate criticamente. Tuttavia, anticipando alcune conclusioni, si può dire che codesta indagine servirà per scorgere continuità e progresso che, presenti nella vita della Chiesa, non possono mancare nel suo magistero.

<sup>(105)</sup> *Casti connubii*, 272; quanto alla numerazione qui seguita si rinvia alla nota n. 8.

<sup>(106)</sup> *Casti connubii*, 319.

nel magistero di Pio XI non sia del tutto estraneo il tema dell'amore coniugale interpersonale, il quale, pur non ancora unitario (affetto vicendevole e quiete della concupiscenza sono visti in modo separato, dualistico e subordinato, come, d'altra parte bipolari e gerarchici sono considerati i fini), porta avanti, concretizzandolo, il discorso di Leone XIII (107).

Codeste esplicite ammissioni vengono riprese dalla « Casti connubii », in cui Pio XI accosta a tal punto i temi della procreazione e dell'amore da indurci a pensare, se il brano venisse staccato dal contesto, ad una concezione unitaria dei beni del matrimonio che, fondato sulla reciproca donazione d'amore, li realizza per la determinazione morale dei coniugi (108).

Il rimedio alla concupiscenza, l'aiuto mutuo degli sposi, la conservazione dell'amore cristiano, la vita comune e la ricerca della perfezione reciproca, se sono posti nei testi esaminati tra i fini secondari del matrimonio, risultano altresì stabiliti sul motivo della « donazione generosa della propria persona ad altra persona per tutta la vita », vale a dire sulla considerazione primaria del matrimonio, in cui Cristo Signore ha « perfezionato l'amore naturale e stretta più fortemente col vincolo della carità divina l'unione indivisibile per sua natura del marito e della moglie » (109).

Allo stesso modo che nella definizione di Modestino si pone l'accento sul « consortium » e sulla « communio », così la Chiesa si preoccupa della « stretta unione degli animi » dei coniugi, « la

(107) « È necessario che (i coniugi) abbiano sempre l'animo talmente disposto, che comprendano l'uno dovere all'altro un amore grandissimo, una fede costante, un sollecito continuo aiuto ». « E in realtà, (i matrimoni) oltre al provvedere alla propagazione dell'umana famiglia, hanno altresì questo scopo, di rendere migliore e più facile la vita dei coniugati; e ciò per più cagioni, cioè per gli scambievoli aiuti nell'alleviare le necessità loro, per l'amore costante e fedele, per la comunanza di tutti i beni, per la grazia celeste che proviene dal sacramento ». *Arcanum*, nn. 156 e 174.

(108) « La ragione sacra del coniugio, che va intimamente connessa con la religione e con l'ordine delle cose sacre, risulta sì dall'origine sua divina, ..., sì dal suo fine che è di generare ed educare a Dio la prole e condurre parimenti i coniugi a Dio mediante l'amore cristiano e il vicendevole aiuto », *Casti connubii*, 343.

(109) *Arcanum*, 153.

quale come è segno e nota distintiva della Chiesa di Cristo, così deve essere distintivo, decoro ed ornamento del coniugo cristiano » (110).

Indubbiamente, questo pare essere il senso della « stretta unione degli animi », cui allude l'Enciclica in oggetto; essa appare frutto ed espressione dell'amore tra i coniugi, che potrà facilmente venir meno, nello svolgimento del rapporto matrimoniale, per cause e fattori molteplici; tuttavia se al momento della prestazione del consenso manca l'amore che la nutre e la fonda, proprio l'unione, anche se provocata intenzionalmente, non sarebbe moralmente autentica.

Codesta osservazione non può essere comprovata, naturalmente, dai testi presi in esame; tuttavia se si coordinano i testi e si pongono nella prospettiva del loro svolgimento, troviamo effettivamente che l'amore coniugale, pur considerato ancora nell'ordine del « mutuum adiutorium », nella vita comune, è fondamentale nel matrimonio che « unisce due persone in un medesimo destino, nel loro cammino verso la realizzazione di un ideale che implica non la pienezza di una felicità terrena, ma la conquista di valori spirituali di un ordine trascendente, che la Rivelazione cristiana in particolare presenta in tutta la loro grandezza. Questo ideale gli sposi lo raggiungono consacrandosi insieme ad ottenere il fine primario del matrimonio » (111).

Anzi, codesto amore è visto come realtà dinamica, e « non già fondato nella inclinazione sola del senso che in breve svanisce, nè solo sulle parole carezzevoli, ma nell'intimo affetto dell'anima e ancora, giacchè la prova dell'amore è l'esibizione dell'opera, dimostrato con l'azione esterna » (112).

Una siffatta vicendevoles formazione interna dei coniugi, « con l'assiduo studio di perfezionarsi a vicenda, in un certo senso verissimo, come insegna il Catechismo Romano, si può dire

---

(110) *Casti connubii*, 347.

(111) Pio XII, *Discorso del 19 maggio 1956*, 735.

(112) *Casti connubii*, 285.

anche primaria cagione e motivo del matrimonio, purchè si intenda per matrimonio non già, nel senso più stretto, l'istituzione ordinata alla retta procreazione ed educazione della prole, ma in senso più largo, la comunanza, l'uso e la società di tutta la vita » <sup>(113)</sup>.

Un problema di delicata importanza e di difficile soluzione pone il testo riportato, laddove afferma che l'amore coniugale può dirsi « in un certo senso verissimo... anche primaria cagione e motivo del matrimonio ». Senza l'inciso « non già nel senso più stretto », il pensiero di Pio XI sarebbe stato tanto moderno da potersi tranquillamente associare a quello dei padri conciliari, e il suo insegnamento avrebbe potuto fondare le argomentazioni della « *Gaudium et spes* » <sup>(114)</sup>.

Ad ogni modo, codeste affermazioni non rimangono « vox isolata »; anche se Pio XII osserva che « la verità è che il matrimonio come istituto naturale, in virtù della volontà del Creatore, non ha come fine primario e intimo il perfezionamento personale degli sposi, ma la procreazione e l'educazione di una nuova vita », e che « gli altri fini per quanto anch'essi intesi dalla natura, non si trovano sullo stesso piano del primo, e ancor meno gli sono superiori » <sup>(115)</sup>, non si possono utilizzare tali testi senza ricercare cause, precisi riferimenti e ulteriori sviluppi della posizione magisteriale di codesto pontefice.

Occorre all'uopo rilevare che lo stesso Pio XII non ha trascurato il tema dell'amore coniugale, anzi, analizzando le opposte tendenze, per le quali, nell'esaminare gli elementi costitutivi dell'atto della generazione o si dà peso unicamente al fine pri-

<sup>(113)</sup> *Casti connubii*, 286-287.

<sup>(114)</sup> Cfr. in argomento AUER, *op. cit.*, p. 264 ss. Vi è chi sostiene che l'apparente contraddizione dell'Enciclica, cioè che il fine primario del matrimonio è la procreazione, e che il perfezionamento mutuo degli sposi è la causa e la ragione primaria del matrimonio, vada risolta con il riferimento, compiuto dal documento, della prima affermazione alla istituzione, della seconda ai protagonisti della stessa. Cfr. ANCONA, *La psicologia dell'amore coniugale*, in *Enc. del Matrim.*, Brescia, 1968, p. 92.

<sup>(115)</sup> Pio XII, *Discorso alle ostetriche*, 633.

mario del matrimonio, come se il fine secondario non esistesse, o si considera il fine secondario come ugualmente principale, svincolandolo dalla sua essenziale subordinazione al fine primario (il che per logica necessità condurrebbe a funeste conseguenze), afferma che ambedue le tendenze sono da fuggirsi.

Infatti, « negare o deprimere eccessivamente il fine secondario del matrimonio e dell'atto della generazione » <sup>(116)</sup> significa « negare o diminuire quanto di buono e di giusto vi è nei valori personali risultanti dal matrimonio e dalla sua attuazione » <sup>(117)</sup>: in vero « i valori della vita matrimoniale, valori personali, sia nella sfera del corpo o dei sensi, sia in quella spirituale sono realmente genuini » <sup>(118)</sup>.

L'amore coniugale, infatti, sta a fondamento della procreazione, come può testimoniare « la Chiesa che ha scartato ogni atteggiamento che pretendeva separare, nella generazione, l'attività biologica dalla relazione personale dei coniugi <sup>(119)</sup>. Il figlio è il frutto dell'unione coniugale, quando si esprime pienamente con la messa in opera delle funzioni organiche, delle emozioni sensibili che vi sono legate, dell'amore spirituale e disinteressato che le anima » <sup>(120)</sup>.

Anche se la lettura attenta del Magistero, segnatamente di Pio XII, porta a concludere che « le intenzioni particolari dei coniugi, la loro vita comune, il loro perfezionamento personale non si possono concepire se non ordinati al fine principale, ossia la paternità e la maternità » <sup>(121)</sup>, non si possono non ricavare tre conclusioni fondamentali:

— la *prima* è quella suggerita da Pio XII stesso quando insegna che la dottrina costante della Chiesa ha rigettato tutte le

---

<sup>(116)</sup> Pio XII, *Al Tribunale della Rota*, 470.

<sup>(117)</sup> Pio XII, *Alle ostetriche*, 636.

<sup>(118)</sup> Pio XII, *Idem*, 640.

<sup>(119)</sup> Relazione d'amore, dunque, in quanto mutua donazione dei coniugi.

<sup>(120)</sup> Pio XII, *Ai congressisti delle fertilità e sterilità*, 737.

<sup>(121)</sup> Pio XII, *Idem*, 736.

concezioni del matrimonio che minacciavano di farlo piegare su se stesso, di farne una ricerca egoistica di soddisfazioni affettive e fisiche, nell'interesse dei soli sposi <sup>(122)</sup>;

— la *seconda* può essere ricavata da tutti i testi fin qui esaminati: l'amore coniugale non solo non è assente nella riflessione del Magistero, non solo è « subordinato » al fine principale, di esso, anzi, viene esplicitamente riconosciuta, sotto l'aspetto sostanziale, la doverosità, viene specificato il contenuto, consistente nella « donazione generosa della propria persona »;

— la *terza*, di grande importanza, è che l'amore coniugale è visto e prospettato come qualcosa di diverso da un puro stato d'animo sentimentale, da un mero trasporto o appetito sessuale, inducente i nubenti alla concessione reciproca dello « jus in corpus », bensì come « amore grandissimo, fede costante, sollecito e continuo aiuto », « stretta unione degli animi », realtà dinamica <sup>(123)</sup>.

*b)* Il magistero di papa Pacelli merita una particolare considerazione perchè si incentra e si svolge in un periodo particolare della vita della Chiesa, in un tempo in cui, per una serie di fattori sociologici, culturali e morali, la dottrina tradizionale dei fini del matrimonio, veniva fortemente attaccata e scossa dalle fondamenta.

Molti autori, scorgono, inoltre, nella presa di posizione di Pio XII sul problema dei fini una categorica ripulsa dell'affermazione della centralità dell'amore nell'ambito dell'istituto matrimoniale, ma, come sembra dimostrabile, tale opinione è priva di fondamento.

---

<sup>(122)</sup> « Tutto l'arricchimento personale, e lo stesso arricchimento intellettuale e spirituale, perfino tutto ciò che vi è di più spirituale e profondo nell'amore coniugale come tale è stato messo, per volontà della natura e del Creatore, al servizio della discendenza », Pio XII, *Alle ostetriche*, 636.

<sup>(123)</sup> Appare perciò giustificata l'affermazione del LENER, secondo cui « nei più autorevoli atti del magistero ecclesiastico concernenti il matrimonio non si tace affatto dell'amore coniugale », *op. cit.*, *Civ. Catt.*, 5 (1969) p. 26.

Si è già accennato ai motivi per i quali le tesi dei « novatores » caddero sotto l'espressa condanna di Pio XII: la dottrina personalista che vuole i coniugi collaboratori simili a Dio, con piena dignità personale, se si limitasse a porre « l'accento sul valore della persona degli sposi piuttosto che su quello della prole » (<sup>124</sup>), non meriterebbe forse confutazione; ma compiendo essi una « inversione dell'ordine dei valori e dei fini posti dallo stesso Creatore » (<sup>125</sup>) questo atteggiamento di ripulsa e condanna era inevitabile.

Infatti « la verità è che il matrimonio, come istituzione naturale, in virtù della volontà del Creatore non ha come fine primario e intimo il perfezionamento personale degli sposi, ma la procreazione ed educazione della nuova vita. Gli altri fini, per quanto anch'essi intesi dalla natura, non si trovano nello stesso grado del primo, e ancor meno gli sono superiori, ma sono ad esso essenzialmente subordinati » (<sup>126</sup>).

Il problema dei fini, che naturalmente investe tutti gli altri, non sarebbe stato così radicalizzato, e il Concilio Vaticano II ne fa fede, se gli innovatori avessero assunto un nuovo linguaggio capace di evitare le contrapposizioni.

A ben vedere, nel rivendicare il valore dell'amore coniugale e della stessa sessualità (non più considerata come sola concupiscenza, bensì come componente della persona e quindi dell'amore), non si tratta di contrapporre codesti valori a quello della procreazione, bensì di rinnovare il linguaggio in modo da considerare tutti codesti valori secondo la nuova prospettiva personalista e biblica.

Infatti « alla procreazione della nuova vita il Creatore ha destinato nel matrimonio esseri umani fatti di carne e di sangue, dotati di spirito e di cuore, ed essi sono chiamati, in quanto uomini, e non come animali irragionevoli ad essere gli autori della

---

(<sup>124</sup>) Pio XII, *Alle ostetriche*, 632.

(<sup>125</sup>) Pio XII, *Idem*, 632.

(<sup>126</sup>) Pio XII, *Alle ostetriche*, 633.

loro discendenza. A questo fine il Signore vuole l'unione degli sposi » (127).

Tutto ciò è peraltro « voluto da Dio; ma non deve essere disgiunto dalla funzione primaria del matrimonio, cioè dal servizio per la vita nuova. Non soltanto l'opera comune della vita esterna, ma anche l'arricchimento personale, lo stesso arricchimento intellettuale e spirituale, perfino tutto ciò che vi è di più spirituale e profondo nell'amore coniugale come tale, è stato messo per volontà della natura e del Creatore, al servizio della discendenza. Per sua natura la vita coniugale perfetta significa anche la dedizione totale dei genitori a beneficio dei figli, e l'amore coniugale, nella sua forza e nella sua tenerezza è esso stesso un postulato della più sincera cura della prole e la garanzia della sua attuazione » (128).

Ogni cosa, della vita coniugale, dunque, è stata ordinata da Dio alla procreazione. In questa e per questa acquistano significato tutti i valori personali dei coniugi: lo stesso amore coniugale è un « postulato » della più sincera cura della prole. La vita degli sposi, la coabitazione, non può essere ridotta ad una pura funzione organica per la trasmissione dei germi: il focolare domestico, il santuario della famiglia non può essere ridotto in un semplice laboratorio biologico: « l'atto coniugale, nella sua struttura naturale, è un'azione personale, una cooperazione simultanea ed immediata dei coniugi, la quale, per la stessa natura degli agenti e le proprietà dell'atto, è l'espressione del dono reciproco, che, secondo la parola della Scrittura, effettua l'unione « in una carne sola » (129).

Il matrimonio, in altre parole, è fondato su questo dono reciproco, che è frutto dell'amore; non si può, pertanto, considerare l'amore dei coniugi, la loro concordia, il loro perfezionamento come fini principali del matrimonio, ma, secondo quanto suggerì-

(127) P10 XII, *Idem*, 635.

(128) P10 XII, *Alle ostetriche*, 636.

(129) P10 XII, *Idem*, 637.

sce il magistero di Pio XII, interpretando la legge naturale e quella positiva divina, l'amore da cui germina l'unione coniugale, fonda il « diritto reciproco degli sposi per generare una nuova vita, diritto esclusivo, non cedibile, inalienabile » (130).

In conclusione, ciò che Pio XII combatte non è l'amore come fondamento oggettivo del matrimonio, senza del quale non ci sarebbe nè la donazione reciproca orientata alla procreazione, nè il raggiungimento di altri fini, bensì l'amore come fine autonomo, escludente tutti gli altri fini, tesi insostenibile, proprio perchè la considerazione dell'amore come fine autonomo del matrimonio snaturerebbe lo stesso istituto matrimoniale (131).

c) Se è vero, come è stato più volte affermato, che il Concilio tratta del matrimonio « alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana » (132), volendo ciò significare che esso non muove nè dalla sola filosofia, nè dalla sola psicologia o sociologia, ma dal Vangelo, luce decisiva, ci si chiede se la dottrina del magistero pontificio, e particolarmente quella di Pio XII, sul matrimonio, è conforme alla Sacra Scrittura.

Il dubbio, non specioso anche se perplessitante, sorge dal fatto che al Magistero della Chiesa Romana si rimprovererebbe di fondarsi più sulla legge naturale che sulla Rivelazione positiva.

(130) Pio XII, *All. ai medici cattolici*, 555.

(131) Sulla base di codeste considerazioni e senza forzare i testi del magistero pacelliano, la tesi dell'amore coniugale come oggetto del consenso e, di conseguenza della sua positiva esclusione, potrebbe essere sostenuta. Poichè l'atto coniugale, ordinato e voluto dalla natura, è una cooperazione personale, alla quale gli sposi nel contrarre matrimonio si scambiano il diritto, quando questa prestazione nella sua forma naturale è dall'inizio durevolmente impossibile (o positivamente esclusa), l'oggetto del contratto matrimoniale si trova affetto da un vizio essenziale. Analogicamente, poichè l'amore coniugale, colto come fondamento della donazione interpersonale costituisce o potrebbe costituire oggetto del patto matrimoniale, quando nella sua forma « oggettiva » manca o è positivamente escluso, si può dire che l'oggetto del patto nuziale si trova affetto da un vizio sostanziale.

(132) In argomento cfr. particolarmente DAVID, *op. cit.*, pp. 81 ss.; HARING, *Il matrimonio problema scottante*, Roma, 1969, p. 10, per il quale nei documenti conciliari « si delinea una nuova, approfondita concezione della legge morale naturale o del diritto naturale nel quadro della morale cristiana ..., la dottrina del diritto naturale non va valutata indipendentemente dal Vangelo ».

Se la giustificazione della dottrina della Chiesa sul matrimonio con argomenti di diritto naturale, nei documenti pontifici, risale a poco più di un secolo (<sup>133</sup>), la tradizione teologica della Chiesa è notevolmente più antica. Cosicché, prima di rispondere al quesito se la dottrina del magistero è conforme alla Scrittura, occorre brevemente seguire il filone di codesta tradizione che, anche se non risale alla patristica, è tuttavia antica. Infatti l'assioma « gratia supponit naturam » è presente almeno dai tempi di San Bonaventura e di San Tommaso, i quali seguono in maniera più o meno spiccata la tendenza del diritto naturale.

Con codesto assioma gli scolastici intendono indicare l'essenziale unità tra natura umana come « perfettibile » e la sua perfezione, la grazia. La teologia postridentina, poi assume l'assioma come principio della stessa attività pastorale, e trova anche risonanza nella teologia e nella pastorale post-concilio Vaticano II e nel magistero della Chiesa.

Indubbiamente, il termine natura, il cui contenuto teologico non è necessariamente legato ad una determinata concezione della natura, suppone semplicemente l'esistenza dell'uomo, quale essere personale, capace di essere interpellato da Dio, e in grado, una volta trasformato intimamente dalla sua grazia, di rispondere con un libero assenso.

La concezione della natura può essere ritrovata anche nel deposito della Rivelazione. Per i moralisti, infatti il passo paolino (<sup>134</sup>) che parla di una legge naturale è particolarmente importante.

(<sup>133</sup>) Cfr. WEBER, *op. cit.*, Brescia, pp. 15-16.

(<sup>134</sup>) Rom. 2, 14-15: « Quando, infatti, i pagani che non hanno la legge compiono seguendo la natura, ciò che la legge prescrive, essi, pur privi di legge sono legge a se stessi ». I pagani, dunque, hanno in se stessi una norma di origine divina, che talora seguono docilmente pur non essendo istruiti dalla legge scritta di Mosè, alla quale la « norma interiore » corrisponde perfettamente. È innegabile che nei testi poilini e neotestamentari i termini « natura » e « naturali » indicano una condotta conforme all'ordine della Creazione. Ciò spiega perchè l'omesessualità è qualificata « contro natura », mentre i passi di I Cor. 11, 14 e Rom. 11, 21-24 parlano di ciò che è

Tuttavia, ciò che i teologi moderni contestano non è la legge naturale, ma la sua determinazione filosofica, il modo di concepirla in termini metafisici, anzicchè, secondo quanto suggerisce la teologia ispirata alla Storia della Salvezza, in termini storici, esistenziali e personalistici, più rispondenti al testo biblico e all'insieme del destino umano e dell'evento della Salvezza.

Se è vero che le due maniere di considerare la « *lex naturalis* » non sono assolutamente opposte, è altrettanto vero che le prospettive che esse aprono sono effettivamente diverse. Infatti, San Paolo, in Rom. 2, 14-15 non esclude, anzi favorisce, una concezione teologica basata sulla metafisica e sulla legge naturale, anche se subito si deve ribadire che ciò che sta a cuore all'Apostolo non è l'interpretazione metafisica del concetto di natura come categoria a sè stante, avulsa dalla storia dell'umanità, bensì come una legge che ha una funzione nella Storia della Salvezza, e che trova la sua interpretazione nel mistero di Cristo che supera la legge ed i profeti. Di conseguenza, anche riguardo al matrimonio, al di sopra di una interpretazione in termini di diritto naturale, occorre progredire verso quella dell'incontro salvifico col Cristo nel « *Mysterium magnum* » <sup>(135)</sup>.

È legittimo e corretto chiedersi a questo punto che cosa abbia inteso Pio XII, ribadendo il magistero di Leone XIII e Pio

---

« naturale » ed anche di ciò che è « contro natura ». Insomma seguendo la Scrittura si può affermare l'esistenza dell'obbligazione di legge naturale al bene morale, e si può, nel contempo dimostrare che non solo il bene morale è presentato come riconoscibile, ma che in ogni concreto modo d'agire e nell'atteggiamento di fondo personale che lo ispira essa viene chiaramente in luce. Cfr. FUCHS, *Lex naturalae*, Düsseldorf, 1955, pp. 41-42; in altre parole, secondo KUSS, « solo con molta difficoltà » si può mettere in dubbio che la dottrina della « naturale conoscenza delle esigenze fondamentali della legge morale data da Dio », « una legge morale scritta in ogni uomo, una naturale conoscenza normativa che, più o meno chiaramente viene percepita come esigenza divina e assoluta, possa trovare un appoggio in Rom. 2, 14-15 » (*La lettera ai Romani*, Roma, 1956, p. 109). Vedi anche sul punto le acute osservazioni di GIACCHI, *Il consenso ecc.*, op. cit., p. 32, nota 8.

<sup>(135)</sup> Cfr. KUSS, op. cit., p. 106; WEBER, op. cit., pp. 25-28, in cui l'autore espone gli stadi di evoluzione storica del diritto naturale.

XI, con l'espressione « diritto e legge naturale » nella chiarificazione della natura del matrimonio.

In dottrina si citano due serie di dichiarazioni pontificie sull'essenza del diritto naturale (<sup>136</sup>). La prima si appella ai principi ontologici (<sup>137</sup>); la seconda, rifacendosi alla Lettera ai Romani, afferma che la legge naturale si trova nell'uomo stesso ed è scolpita nel suo cuore (<sup>138</sup>).

Ciò che unisce, secondo la dottrina presa in esame, le due serie, è la conoscenza razionale, che può giungere alla lettura della legge che è nell'uomo quando non è accecata dal peccato o dalla passione.

Pio XII, in particolare mette l'accento sull'ordine cristiano della Salvezza, in cui natura e grazia procedono unite (<sup>139</sup>). Il diritto naturale è al servizio dello sviluppo naturale e soprannaturale dell'uomo, proprio perchè la natura, opera di Dio Creatore, non è una ideologia, una visione di questo mondo, ma una norma una guida alla Salvezza. Segnatamente nel magistero di Pio XII la natura non è un concetto a sè stante, bensì una realtà in relazione con gli eventi della Salvezza (<sup>140</sup>).

Una puntuale interpretazione degli interventi di papa Piacelli porta a mettere in luce il fatto che il diritto naturale è entrato a far parte dell'ordine e della Storia della Salvezza. È proprio per questo motivo che si può sostenere e riaffermare l'ispirazione evangelica del magistero di Pio XII, anche se egli ha soprattutto sottolineato la legge naturale.

(<sup>136</sup>) Cfr. FUCHS, *op. cit.*, pp. 13-16.

(<sup>137</sup>) Norma del comportamento e del diritto etico è, secondo i documenti pontifici, l'essenza, la natura stessa dell'uomo, fatto di materia e di spirito. Vedi in particolare Pio XII, *Summi pontificatus*, 20 ottobre 1939.

(<sup>138</sup>) Pio XII, *R.M. natalizio*, 24 dicembre 1941.

(<sup>139</sup>) Cfr. Pio XII, *R.M. di Pentecoste*, 1 giugno 1941.

(<sup>140</sup>) Sul punto CHENU, *I segni dei tempi*, in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia, 1967, p. 86, cit. da DE LUCA, *La Chiesa e la società coniugale*, in *Dir. eccl.*, III-IV, 1970, p. 264.

Indubbiamente parlando del matrimonio, è conveniente sottolineare l'ispirazione evangelica forse più che al diritto naturale; il Concilio Vaticano II ha dato inizio all'indirizzo evangelico-sacramentale, anche se, come qualcuno afferma <sup>(141)</sup>, alcuni testi <sup>(142)</sup> segnano un ritorno all'antica dottrina della legge naturale colta in modo metafisico, statico, fisicista e biologista.

Date le premesse del Concilio, in futuro, la Chiesa, che non è in primo luogo interprete del diritto naturale, ma corpo di Cristo, sposa del Signore, comunità di fede che tende alla salvezza degli uomini mediante i Sacramenti, considererà il matrimonio sempre più « *Mysterium magnum* », segno dell'amore fecondo di Cristo e della Chiesa <sup>(143)</sup>.

Tuttavia bisogna riconoscere che le premesse per una nuova teologia del matrimonio (e quindi per un nuovo diritto canonico) si trovano già nel magistero di Pio XII, che sottolinea discretamente la prospettiva della Storia della Salvezza.

Poichè la natura, secondo la dottrina della Chiesa, non è una ideologia, una visione di questo mondo, ma una realtà che, associata alla Grazia, è posta nella prospettiva dell'ordine cristiano della Salvezza, si può affermare che il concetto di natura, nel magistero della Chiesa è meno rigido di quanto generalmente si suppone.

---

<sup>(141)</sup> Cfr. RIBES, *Sur l'Encyclique « Humanae vitae »*, *Etudes*, ottobre 1968, p. 441. Sul giudizio di extraconciliarità dell'H.V. cfr. HAMEL, *Genesi dell'H.V.*, in *Civ. Catt.*, 5 (1968), pp. 453-467. *Contra* JOURNET, in *Oss. Rom.*, 5-6 agosto 1968; Patriarca ATENAGORA, in *Oss. Rom.*, 11 agosto 1968.

<sup>(142)</sup> *Humanae vitae*, nn. 4 e 18.

<sup>(143)</sup> L'impegno del cristiano dovrà incentrarsi nella partecipazione alla gloria del Cristo risorto attraverso l'assunzione delle sue sofferenze. Il disegno di vita o volere di fondo dei coniugi cristiani, pertanto, è una opzione fondamentale che, scaturente dall'intimità del loro io cristificato (carità pasquale), penetra e permea ogni singolo loro atto, conferendovi il significato spirituale più vero e più profondo. Cfr. CAPOGRASSI, *Opere*, II, Milano, 1959, pp. 270-271. Tale problematica è presente anche in D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel matrimonio canonico*, Firenze, 1952, p. 17, da cui si evince « come in realtà il matrimonio costituisca nell'ordinamento canonico piuttosto un istituto teologico che non un istituto giuridico, piuttosto un *signum rei sacrae conferens gratiam supernaturalem*, che non un *contractus* generativo di diritti e obbligazioni ».

In tale prospettiva il concetto di natura fornisce al matrimonio un singolare dinamismo, proprio perchè non esclude, anzi pone come condizione l'essenza della natura umana, ossia la sua viva capacità di ricevere la Grazia.

La Chiesa (e il magistero di Pio XII in particolare), parlando di natura non intende certo riferirsi alle strutture organico-naturali, che non sono l'uomo, bensì alla persona che costruisce la sua vita su codeste strutture, che progetta, decide, fa mutare la propria esistenza <sup>(144)</sup>.

Codeste considerazioni sono indispensabili per capire il magistero pontificio, laddove come norma del comportamento indica l'essere, la natura corporea-spirituale dell'uomo, sia per dare un senso preciso all'amore coniugale, che si definisce non già in rapporto al sentimento soggettivamente inteso, bensì nella sua trascendenza, che trova il suo modello nell'amore di Dio per l'uomo, di Cristo per la Chiesa <sup>(145)</sup>.

Inoltre, occorre osservare che come la natura umana esiste nell'orizzonte di possibilità senza fine, così anche la comunità coniugale non solo è data, ma è affidata all'uomo, essendo il matrimonio intimamente connesso con la natura umana <sup>(146)</sup>; essa, pertanto, è una forma fondamentale di comunità umana che appartiene in maniera essenziale all'uomo e alla sua storia, che è storia di amore e di accettazione attiva e responsabile di ciò che Dio gli ha affidato: la generazione di se stesso e, di conseguenza, il divenire in senso forte dell'umanità.

---

<sup>(144)</sup> Sul punto vedi le approfondite considerazioni di SCHILLEBEECKX, *Mutamenti ecc.*, op. cit., pp. 49 ss.; riprese a rimeditate a fondo da VANNICELLI, op. cit., p. 232.

<sup>(145)</sup> *Humanae vitae*, n. 8: «L'amore coniugale rivela la sua vera natura e nobiltà quando è considerato nella sua sorgente suprema, Dio, che è Amore, il Padre da cui ogni paternità, in cielo e in terra, trae il suo nome».

<sup>(146)</sup> Pertanto, affinché prenda origine il matrimonio, così come è stabilito dalla natura, dalla Rivelazione e dalla Chiesa, occorre il consenso reciproco dei coniugi sull'oggetto che gli è proprio, e, quindi, sullo stesso amore coniugale, da cui consegue logicamente la donazione delle persone e la procreazione.

Ecco perchè, nonostante la precisa distinzione fatta da Pio XII tra fini primari e fini secondari, e la subordinazione di questi a quelli, si può sostenere che il bene della fecondità non può essere disgiunto da quello dell'amore coniugale, pur necessitando questo concetto di ulteriori sviluppi e indagini.

In questo senso è dato registrare una continuità tra il magistero di Pio XII e quello del Concilio Vaticano II.

6. a) Il Concilio, infatti, offre una concezione del matrimonio e dell'amore coniugale quale attualizzazione della Rivelazione, della Tradizione e del Magistero moderno. In questo modo, sul tema specifico dell'amore coniugale, ha fatto una trattazione ampia ed esauriente, colmando una lacuna avvertita nel magistero ecclesiastico precedente, anche se, come si è visto, studiando l'insegnamento dei Papi, l'amore non è del tutto assente nei loro documenti.

È incontestabile che solo il Concilio, in termini espliciti e diretti, ne parla per la prima volta, grazie anche al progresso della psicologia clinica e della filosofia personalistica che i padri conciliari hanno assunto come supporto umano nella manifestazione della Parola di Dio e del suo disegno salvifico.

Ciò che dei documenti conciliari sull'argomento colpisce particolarmente è il fatto che l'amore coniugale è considerato fondamento del patto (consenso) che rende i due « una sola carne » : « l'intima comunità di vita e di amore coniugale, fondata dal Creatore strutturata con leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso interpersonale. E così, è dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, che nasce anche davanti la società, l'istituto che ha stabilità per ordinamento divino » <sup>(147)</sup>.

Pur riconoscendo che è « quasi vano cercare di trovare nella *Gaudium et spes* formule giuridiche chiare, (perchè) questo è

---

<sup>(147)</sup> *Gaudium et spes*, 48, 1471.

un compito che il concilio ha voluto positivamente demandare ad altri » (<sup>148</sup>), occorre riconoscere che l'analisi che esso fa del matrimonio, inteso come irrevocabile consenso personale, come realtà per la quale l'uomo e la donna si prestano un mutuo aiuto e servizio con l'intima unione delle persone e delle attività, sperimentando così il senso della propria unità e raggiungendola sempre più pienamente (<sup>149</sup>), porta a sottolineare alcuni punti fondamentali, quali « l'intima comunità di vita e di amore », l'esperienza del senso dell'unità, che rendono più trasparente la natura e la funzione del matrimonio e devono condurre necessariamente ad una revisione in campo giuridico matrimoniale, soprattutto per quanto concerne certi presupposti sostanziali (<sup>150</sup>).

Il problema fondamentale che si pone al giurista ed allo studioso del matrimonio è di vedere, infatti, sulla scorta dei testi conciliari, se sia ancora sostenibile la costruzione scientifica che vede nel matrimonio esclusivamente una istituzione finalizzata alla procreazione ed educazione della prole (<sup>151</sup>). È incontestabile che la dottrina tradizionale, fortemente prevenuta nei confronti dell'amore coniugale per averlo confuso con la pura effettività, ha radicalmente separato il consenso dall'amore, vedendo in esso un elemento accidentale ed agiuridico.

Ora, proprio contro questa dialettica tra amore e matrimonio ha reagito la moderna antropologia assunta come base scientifica anche dai padri conciliari. Ciò che è più lontano dalla mentalità dell'uomo moderno, a cui si rivolge il magistero conciliare,

---

(<sup>148</sup>) Cfr. V. FAGIOLO, *Essenza e fini ecc.*, op. cit., p. 101. Il Concilio, d'altro canto, pur ribadendo per molti aspetti l'insegnamento tradizionale, ha superato un metodo di ricerca che « si avvaleva prevalentemente dell'impiego delle categorie speculative e più propriamente di certe categorie più strettamente giuridiche, per cui sembrava prevalere su di un più immediato accostamento al dato rivelato ». Cfr. LERCARO, *Il Sacramento del matrimonio*, Iustitia, 1955, p. 430.

(<sup>149</sup>) *Gaudium et spes*, 48, 1471.

(<sup>150</sup>) Cfr. BALDANZA, *L'amore coniugale*, in *Matrimonio, famiglia e divorzio*, opera in coll., Napoli, 1971, p. 91.

(<sup>151</sup>) Cfr. DE LUCA, op. cit., p. 259.

è la considerazione della società coniugale fondata su di un elemento materialmente ed esclusivamente sessuale. Del resto, chi sostiene la concezione tradizionale afferma a chiare lettere che « nel matrimonio si deve distinguere una duplice "societas": l'una ordinata alla procreazione ed educazione della prole, l'altra "ad communicationem operum seu ad mutuuum adiutorium", l'una attinente all'essenza del vincolo, l'altra alla sua naturale integrità » (152), con la logica conseguenza che « soltanto il reciproco dovere sessuale, e cioè la *traditio-acceptatio* dello *ius in corpus* » (153) costituisce l'elemento necessario e sufficiente a costituire l'oggetto del consenso e a integrare il contenuto del matrimonio.

Già in epoca anteriore al Concilio, tuttavia, non mancava chi rilevava che « ciò che più colpisce l'attenzione degli studiosi moderni è la netta separazione tra i due aspetti della vita coniugale: il primo, che è dato dalla funzione specificatamente sessuale di questa relazione tra uomo e donna, e il secondo, ovvero la unione degli animi, che normalmente precede e deve accompagnare l'attività sessuale, per darle dignità ed essere suo completamento ed integrazione. I teologi fino al nostro tempo hanno considerato il matrimonio quasi sempre dal punto di vista di società sessuale, ed hanno trascurato, o almeno ridotto al minimo, l'aspetto per così dire psicologico dell'unione coniugale. Ciò non manca di essere scandalo per coloro che trattano il matrimonio da un punto di vista integrale, più consono all'età moderna (154).

Il Vaticano secondo, al contrario, facendo proprie le istanze largamente diffuse nel mondo contemporaneo, sembra avere abbandonato l'impostazione effettivamente unilaterale del problema, preferendo offrire una visione più profonda e completa della sessualità umana e, di conseguenza, di quella duratura e stabile comunità di vita qual'è quella matrimoniale, recuperando in tal

---

(152) Cfr. FEDELE, *L'«ordinatio ad prolem»*, op. cit., p. 117.

(153) *Ibidem*, p. 12.

(154) Cfr. JEMOLO, *Il matrimonio nel dir. can.*, Milano, 1941, pp. 80 ss.

modo una concezione integrale dello stesso istituto matrimoniale che era andata perduta per un complesso di fattori culturali e sociologici, storicamente individuabili.

La lezione del Concilio, almeno nella interpretazione dei teologi e dei canonisti più sensibili alle esigenze della vita, i quali portano avanti concretamente il tentativo di affermare la rilevanza essenziale dell'amore coniugale nell'ambito dell'istituto matrimoniale, non implica necessariamente un sovvertimento completo della dottrina tradizionale che identifica l'essenza del matrimonio con l'« *ordinatio ad prolem* ». Si può, anzi, tranquillamente affermare che la dottrina personalista non intende affatto abbandonare la concezione del matrimonio come « contratto naturalmente sacro » per mezzo del quale gli uomini sono chiamati da Dio ad essere dei concreatori, per cui la vocazione naturale del matrimonio risulta essere quella di formare gli sposi, attraverso la reciproca donazione ed il perfezionamento che essa comporta, a divenire imitatori e partecipi dell'amore creatore di Dio <sup>(155)</sup>.

Alla luce di codesta considerazione, dunque, non è assolutamente esatto sostenere che la dottrina post-conciliare è dibattuta sostanzialmente tra due tendenze opposte: la prima, che tenderebbe a porre l'accento esclusivamente sull'amore inteso come fine principale del matrimonio, e la seconda, che riconoscendo che « il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione e alla educazione della prole » <sup>(156)</sup>, ribadisce il tradizionale principio di finalità del matrimonio.

In realtà, la problematica post-conciliare, pur decisamente innovatrice, non tende affatto a contrapporre l'amore coniugale alla procreazione, cosicchè questa possa essere relegata ai margini dell'istituto matrimoniale, senza alcuna specifica rilevanza in ordine alla validità del vincolo; tende, invece, giungere ad una

---

<sup>(155)</sup> Cfr. K. RHANER, *Il matrimonio come sacramento*, in *Rassegna di teologia*, 6, 1967, pp. 353-361, con ampia bibliografia.

<sup>(156)</sup> *Gaudium et spes*, n. 48.

più completa definizione del matrimonio la quale, superando l'impostazione tradizionale che fa risaltare « particolarmente, e un poco unilateralmente, i fatti realistici e oggettivi, come i rapporti biologici, la procreazione », consideri anche « il momento soggettivo del rapporto reciproco, personale dei coniugi, dell'attrazione e dell'amore » (157).

Occorre d'altra parte riconoscere onestamente che la dottrina tradizionale è frutto di una antropologia, non ancora (decisamente) superata, nella quale non è difficile trovare la ragione ed il fondamento della aprioristica ed esclusiva identificazione della sessualità umana con l'« officium naturae », connesso alla procreazione della prole, dal che non poteva non scaturire, con logica conseguenza, la identificazione dell'essenza del matrimonio con l'« ordinatio ad prolem » (158).

Pur riconoscendo la validità metodologica, ai fini di una esatta impostazione della teoria del negozio matrimoniale canonico, della distinzione preliminare « tra quanto, nel matrimonio, appartiene alla natura — al tomistico « principium actus »..., e quanto all'essenza dell'istituto » (159) e l'esigenza di evitare la confusione concettuale tra i fini dell'istituto e l'essenza del negozio, è evidente che il problema dell'essenza è strettamente connesso con la « natura » del matrimonio, cosicché la soluzione dell'uno comporta automaticamente la soluzione dell'altro.

Per ciò stesso, la dottrina, anche recente, partendo dalla considerazione che « dalla normale tendenza sessuale, o “erotica inclinatio”, deriva la “naturalis amicitia inter virum et mulierem” (160), la quale, intanto è “naturalis” in quanto in essa si rinviene l'insopprimibile elemento naturalistico del soddisfacimento di quella tendenza (“concupiscentia carnis”) natural-

---

(157) Cfr. J. DAVID, *Nuovi aspetti ecc.*, op. cit., p. 24.

(158) Cfr. P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, Firenze, 1952, p. 406.

(159) Cfr. GRAZIANI, *La Chiesa e il matrimonio*, in *Dir. Eccl.*, 1970, p. 283.

(160) S. THOMAS, *Summ. theol.*, q. 49, II, d. 2.

mente ordinata al fine della procreazione » <sup>(161)</sup>, non può non concludere con l'affermazione secondo cui « l'essenza del matrimonio consiste tutta nella composizione dell'elemento naturalistico dell'*ordinatio ad prolem* (elemento proprio del rapporto eterosessuale) con la qualificazione di detto rapporto, fissata dalle due note dell'unità e dell'indissolubilità... » <sup>(162)</sup>.

La dottrina tradizionale, in sostanza, si fonda su una distinzione teorica secondo la quale l'unione fisica « per sè » è destinata alla procreazione e solo « per accidens » non raggiunge lo scopo, e che dunque l'unione esiste propriamente solo per la procreazione, ma in alcuni casi fallisce « casualmente » lo scopo <sup>(163)</sup>.

Codesta distinzione in realtà non tocca la sostanza autentica della sessualità umana, e si risolve in una evidente petizione di principio in quanto presuppone ciò che invece si dovrebbe dimostrare: vale a dire che l'unione fisica ha come scopo predominante e determinante la procreazione. Ma, come è stato giustamente osservato <sup>(164)</sup>, codesta tesi, proprio da un punto di vista sostanziale, « cede di fronte a considerazioni di carattere fisiologico e psicologico, fatte valere in tempi recenti con sempre maggiore vigore ».

D'altro canto, anche se è innegabile che la Chiesa ha sempre proclamato il matrimonio cristiano quale perfezionamento di quella forma di unione che è naturale per l'uomo, cosicché, partendo dalla natura, che determina nelle sue linee essenziali il carattere specifico del matrimonio, essa ha cercato, nei secoli, di fissare i termini del negozio matrimoniale, non si può tuttavia sostenere che la problematica intorno all'essenza del matrimonio è, oggi, « incomprendibile nell'ambito dell'ordinamento canonico,

<sup>(161)</sup> Cfr. GRAZIANI, *op. cit.*, p. 283.

<sup>(162)</sup> Cfr. GRAZIANI, in *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica ecc.*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>(163)</sup> Sul punto vedi per tutti FEDELE, *L'« ordinatio ad prolem » ecc.*, *op. cit.*, pp. 16 ss.

<sup>(164)</sup> Cfr. GIACCHI, *Il consenso ecc.*, *op. cit.*, p. 347.

e quindi sul terreno del diritto naturale e di una rivelazione religiosa, giacchè la risposta è agevole a darsi per chi si pone su questo terreno » (165).

Se è vero, come è stato acutamente sostenuto (166), che nel matrimonio non vi sono elementi essenziali « nuovi » da mettere in evidenza, proprio perchè il matrimonio è un dato della natura che l'uomo, in ogni epoca ed in ogni cultura, conosce in modo diretto ed immediato, ciò non esclude, tuttavia, la possibilità di migliorare la conoscenza di esso, di coglierne con maggiore ricchezza e profondità l'essenza, al fine di attuare « una volta di più l'adesione tra forma e sostanza nel diritto della Chiesa » (167).

Senza voler in questa sede delineare il concetto di legge naturale, va detto in ogni caso che ogni realtà, possedendo i naturali appetiti da cui è guidata al conseguimento del proprio bene individuale e di quello della specie, è provvista di tendenze ed inclinazioni che sono i principi regolatori di tutte le sue attività e da cui è condotta al raggiungimento della perfezione che le è dovuta. Si tratta di leggi dell'essere, elementi essenziali di ogni natura, assegnate da Dio ad ogni creatura, compreso l'uomo.

L'uomo, essere razionale, benchè dotato di appetiti propri alla sua specie, compie in modo libero e personale la maggior parte delle sue attività, che sono soggette ad un efficace controllo della sua ragione.

In virtù della sua intelligenza l'uomo può vedere quali azioni gli giovino per il conseguimento del fine stabilito dalla natura, e quali violino l'ordine razionale e siano contrarie ai disegni della natura; la legge naturale è per lui un dettato della sua ragione, non già un appetito istintivo che lo forza a seguire un determinato ordine d'azione. È la legge in senso proprio, principio direttivo della natura razionale come tale, che Sant'Agostino chiama « *lex aeterna* », ragione divina o volontà di Dio che comanda la con-

---

(165) Cfr. FEDELE, *L'« ordinatio ad prolem » ecc.*, op. cit., p. 3.

(166) Cfr. VILADRICH, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, op. cit., p. 292.

(167) Cfr. GIACCHI, *Il consenso ecc.*, op. cit., p. 347.

servazione e proibisce la perturbazione dell'ordine naturale » (168), e che San Tommaso definisce « cognizione di cui l'uomo è dotato e da cui egli è diretto ad agire rettamente nelle azioni che gli son proprie » (169).

Codesti accenni alla legge naturale sono sufficienti per impostare il nostro problema e analizzare quello che la legge naturale stabilisce al riguardo del matrimonio.

Secondo la filosofia del matrimonio, ripresa dai vari indirizzi del pensiero, del nostro secolo, nulla può essa stabilire per il semplice fatto che non esiste: non solo non vi è alcunchè di obbligatorio nella esclusività e stabilità del matrimonio (le condizioni dell'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio sarebbero il risultato di una convenzione o legge consuetudinaria), ma anche lo stesso rapporto sessuale, vissuto in varie forme nelle diverse istituzioni sociali, è soggetto alla evoluzione, per cui, come l'unione permanente nel matrimonio, oggi prevalente, sarà sostituita da una più libera e più naturale forma di convivenza, così sarà del rapporto sessuale, che, liberato dalla preoccupazione procreativa, si sprigionerà nel libero amore (170).

Effettivamente, un modo così semplicista, come quello più sopra prospettato, di risolvere il problema del rapporto tra matrimonio e legge naturale, anzi della critica al valore della legge naturale, non è certo scientifico. Nè, d'altra parte, una istanza così generalizzata nella cultura moderna può essere ignorata o liquidata in poche battute.

Dire, come fanno alcuni (171), che è fuori questione che il fine primario dell'unione sessuale nel matrimonio si condensa nella generazione e nell'educazione della prole, e non, come gratuitamente è stato affermato, nel piacere dei contraenti, pare troppo

(168) Cfr. S. A. AUGUSTINI, *Contra Faustum Manich. Lib. XXII, c. 27.*

(169) S. THOMAS, *IV Sent.*, d. XXXII, q. 1, a. I; T. HARPER, *Peace through the Truth*, 2° Serm., London, 1874, p. 19.

(170) Cfr. K. PEARSON, *Epica del libero pensiero*, Londra, 1901, pp. 424-427.

(171) Cfr. JOYCE, *Il matrimonio cristiano*, Alba, 1955, p. 29.

semplificistico. Invero l'affermazione apodittica secondo la quale la natura richiede la perpetuazione della specie, e questo richiede che i figli siano procreati ed educati, ha significato di risolvere il problema in modo biologista, non affatto personalista; difendere la stabilità, la monogamicità e la fecondità del matrimonio puntando esclusivamente su motivazioni biologiche, affettive, economiche, significa, in un certo qual modo, dare ragione ai sostenitori del naturalismo, che riducono la realtà del matrimonio ad un fatto di evoluzione sociale e, quindi, di situazioni contingenti.

In realtà, codeste concezioni, recepite dal pensiero tradizionale cristiano, ma mai assunte ufficialmente dalla Chiesa (<sup>172</sup>), si basano prevalentemente su di una concezione antropologica, la quale, ricollegandosi direttamente all'idealismo platonico, dissocia la realtà dell'Uomo, e lo considera esistente su due o tre piani del reale (<sup>173</sup>).

Per primo viene l'ambito vegetativo, che è considerato il fondamentale ed il più basso, nel quale operano le forze e gli impulsi orientati al mantenimento della vita; il secondo è l'ambito animale che ha il compito della conservazione della specie; il terzo ed il più alto livello di vita è quello spirituale, che l'uomo tanto più completamente può raggiungere quanto più elevata è la sua spiritualità. Ora, in questa ripartizione, che si presenta come un accurato ordine di valori, la sessualità « ha il suo posto riconosciuto nell'ambito animale, che l'Uomo ha in comune con le bestie; e la sessualità delle bestie serve evidentemente alla conservazione della specie. Con logico ragionamento consequenziale si stabilisce che anche la sessualità umana deve unicamente ser-

---

(<sup>172</sup>) L'etica cristiana viene spesso considerata come nemica del corpo; tuttavia è certo che la Chiesa di fatto ha condannato il manicheismo, nemico del corpo, come dottrina errata.

(<sup>173</sup>) Nell'aristotelico discorso « Contro Neero » si legge: « Abbiamo le etere per il piacere, le concubine per il quotidiano bisogno del corpo, le mogli perché ci diano onorevolmente dei figli e siano fidate custodi della casa ». Cit. da VON GACHERN, *Comunità matrimoniale*, Torino, 1967, p. 116. In tal modo si manteneva ed accentuava la tripartizione.

vire alla conservazione della specie, la « propagatio humani generis » » (174).

Tuttavia, per innalzare questo genere di sessualità al piano dell'esistenza dell'uomo vengono inseriti o aggiunti accenti puramente religiosi o morali. Sotto questo profilo è tipico il modo di procedere della dottrina allorchè afferma che « l'amicitia inter virum et mulierem è ... " naturalis " in quanto in essa — e solo in essa — si rinviene l'insopprimibile elemento naturalistico del soddisfacimento della " erotica inclinatio " (tendenza sessuale), naturalmente predisposta al fine della conservazione della specie (*ad filios procreandos*) — ed in ciò comune a tutte le specie viventi — ma, attesa la natura razionale dell'uomo e attese le esigenze proprie dell'umano consorzio, quella " inclinatio " importa una " associatio " con insito il carattere della stabilità (*societas permanens*), pur restando sempre ed essenzialmente " associatio in ordine ad carnalem copulam... " » (175).

In questa linea di pensiero si muove l'opinione che vede nell'amore degli sposi « un impulso psicologico-strumentale » nonchè « un fatto, una realtà della vita quotidiana dei coniugi, destinata ad accompagnare il vincolo matrimoniale ed ordinata ai fini che gli sono propri »... cosicchè « non è altro che un fatto desiderato e desiderabile, ma non necessario, attinente semplicemente alla maggiore perfezione del vincolo, ma assolutamente estraneo all'essenza dello stesso » (176).

La dimensione autenticamente umana, dunque, del rapporto eterosessuale, secondo gli autori tradizionali, emerge esclusivamente dalla « qualificazione di detto rapporto, fissata dalle due note dell'unità e dell'indissolubilità... » (177), cosicchè l'altro aspetto del rapporto eterosessuale, vale a dire la dimensione inerente al

(174) Cfr. VON GAGHERN, *Comunità matrimoniale*, Torino, 1967, p. 21.

(175) Cfr. GRAZIANI, in *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica, ecc.*, op. cit., pp. 201-202.

(176) Cfr. ALESSANDRO D'AVACK, *Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale*, in *Dir. Eccl.*, 1970, p. 394, particolarmente la nota 22.

(177) Cfr. GRAZIANI, *op. cit.*, *Dir. Eccl.*, 1970, p. 285.

rapporto personale d'amore dei coniugi, viene relegato ai margini estremi dell'istituto (178).

In realtà, codesta concezione della sessualità umana, non trova riscontro nella nuova antropologia accolta dal Concilio, chiaramente superatrice di ogni artificiosa *diale* di spirito e materia, di anima e di corpo (179).

La nuova dottrina dell'Uomo, infatti, reagendo contro la antiquata concezione dell'uomo esistente su tre piani del reale e contro una visione puramente biologica della sessualità che accomuna l'uomo agli altri esseri animali, al contrario « riconosce la sessualità umana come qualcosa che compenetra e determina l'intero essere » (180).

b) L'antropologia contemporanea, sorretta da una psicobiologia umana e da una teologia antropologica, fa fulcro sul dato fondamentale in base al quale l'uomo e la donna, in quanto situati in due diverse condizioni sessuali, sono esistenzialmente rimandati al sesso opposto come ad un completamento polare. L'uomo, infatti, non ha un sesso di cui si serve esclusivamente nelle attività procreative: egli è sessuato in tutto il suo essere dal sesso cromosomico delle sue cellule, dalla coscienza soprattutto, di essere uomo o donna.

Se è incontestabile che gli interessi dell'uomo e della donna richiedono l'unione dell'uno e dell'altra, proprio perchè i due sessi si completano a vicenda, occorre anche osservare che ciò è vero in ogni sfera del loro essere, da quella emotiva a quella intellettuale e morale. L'uomo ha bisogno per essere mosso dalla inclinazione che il Signore ha posto in lui come forza ausiliaria

---

(178) Vedi sul punto le acute affermazioni di VANNICELLI, *op. cit.*, pp. 223 ss.

(179) Occorre sottolineare, d'altro canto, che Giacchi, ancor prima del Concilio, teneva saldamente uniti i due motivi, « dell'unione fisica con l'appagamento dell'istinto sessuale », e quello della esigenza « per la quale ogni attività umana deve porsi su un piano di razionalità e spiritualità »; di qui l'affermazione che « per quanto sia difficile poter esprimere, se non in modo confuso ed approssimativo, il mistero della intima unione dell'uomo e della donna, si può dire che l'esigenza razionale e spirituale comanda tutta la vita sessuale anche su un piano puramente naturale ». Cfr. GIACCHI, *Il consenso ecc.*, *op. cit.*, pp. 31-33.

della ragione; vi è infatti una inclinazione naturale che spinge l'uomo al matrimonio; si tratta, però, di un appetito istintivo che non si limita al puro impulso sessuale. L'inclinazione sessuale, è vero, è comune all'uomo e agli animali inferiori, essa rappresenta l'elemento generico dell'istinto di conservazione della specie e, come tale, ne è il costitutivo fondamentale.

Tuttavia questo istinto, quale si trova nell'uomo, possiede qualità tutte sue proprie, che si rivelano pienamente in quello che noi chiamiamo l'amore umano <sup>(181)</sup>.

Confondere l'amore con l'istinto sessuale è un assurdo: l'uomo tende all'unione tanto degli effetti come dei corpi; non si può ridurre l'amore coniugale così inteso alla pura sessualità, e la sessualità umana a quella animale; cosicchè il primo pregiudizio da superare è quello di vedere l'amore come una sorta di camuffamento dell'esigenza genitale <sup>(182)</sup>; naturalmente l'istinto sessuale è presente, tuttavia vi è nell'uomo una esigenza profondamente radicata di possedere il « cuore » della persona amata e non solo il suo corpo. Se si volesse, quindi, continuare a parlare di « istinto », non sarà certo di « istinto di procreazione », ma di « istinto di amore », anche se, come vedremo più avanti, la volontà di procreare è inclusa in esso.

---

<sup>(180)</sup> Cfr. VON GACHERN, *op. cit.*, p. 32. La genesi del vincolo matrimoniale è studiata, alla luce di una rigorosa analisi scientifica, da DUYKAERTS, *La formazione del vincolo sessuale*, Torino, 1965.

<sup>(181)</sup> Vedi sul punto l'intervento di Mons. Reuss in Concilio, il 30 ottobre 1964, nel quale, dopo aver elogiato il lavoro dei padri conciliari proprio perché « ribadisce la grande importanza dell'amore coniugale per il matrimonio », afferma: « La sessualità umana non può valutarsi solo biologicamente. Essa si distingue essenzialmente da ogni sessualità non umana. La sessualità umana si estende a tutta la persona e regola il rapporto dell'uomo con l'uomo dell'altro sesso; talché l'uomo e la donna si congiungono allo stesso tempo in una forma peculiare di comunione personale e di amore reciproco. Come tale, cioè in quanto comunione personale, il matrimonio non solo esige l'amore coniugale, ma anzi l'amore coniugale ne costituisce il fondamento ». Cit. da DAVID, *op. cit.*, p. 59.

<sup>(182)</sup> Cfr. CAMPANINI, *Il matrimonio nella società secolare*, Roma, 1971, p. 76, il quale, riportando le intuizioni di Vladimir Soloiev, afferma che « mentre nel desiderio sessuale in quanto tale è da ravvisarsi soprattutto la voce della specie, l'amore tende invece a servire non la specie ma la persona, quella determinata persona ».

L'amore coniugale, così inteso, ha « note caratteristiche..., di cui è di somma importanza avere una idea esatta » (183), poste magistralmente in luce dalla *Humanae Vitae* (184) che, come è noto, approfondisce e arricchisce, sottolineando la realtà significativa dell'amore coniugale, il tema trattato dalla *Gaudium et spes*.

Occorre pensare e vedere l'amore coniugale come un genere, specifico, un tipo particolare di amore che ha un ruolo decisivo nella vita umana. È per questo motivo che non lo si può privare della sua fondamentale « intentio unionis », o svincolare dalla sfera sessuale e dalla unione fisica, se non si vuole cadere nello gnosticismo o nel puritanesimo, ossia in una radicale diffidenza nei suoi riguardi; nè, d'altra parte, si può vedere la sfera sessuale dell'uomo semplicemente come un settore degli istinti e degli impulsi biologici, carenti di un sostanziale rapporto con la sfera spirituale, aventi come significato un fine esterno cui servire, senza precludersi la conoscenza autentica della sessualità.

---

(183) *Humanae vitae*, 8.

(184) Più che di una elencazione delle note caratteristiche dell'amore coniugale, si tratta di una vera e propria definizione formale dello stesso. Cfr. PEDETTA, *Possibili elementi giuridici contenuti nell'H.V. per una definizione « de jure condendo » dell'essenza del matrimonio canonico*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, Roma, 1972, p. 977 ss. Paolo VI ha ribadito i criteri dai quali dipende la valutazione oggettiva dei rapporti coniugali. Tali criteri vanno infatti desunti: dalla natura della persona, dalla natura degli atti della persona. Con ciò, il Papa chiama in causa anche il « De actibus humanis » della teologia morale come fondamento di una ontologia della sessualità. Infatti al rapporto coniugale devono essere assicurati sia il contesto di vero amore che l'interesse della sua capacità significante. Per « contesto di vero amore » si intendono indubbiamente tutti quegli elementi che fanno da contorno ai rapporti stessi, quali i sentimenti e le disposizioni psichiche di ciascun coniuge verso l'altro, tali da mantenere saldo il rispetto della persona del coniuge e il desiderio di contribuire al suo arricchimento e progresso, nonostante le pressioni più o meno conscie che spingono a farne uno strumento al servizio della propria soddisfazione. « L'interesse della capacità significante del rapporto coniugale » è facilmente comprensibile. « Qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita » (*H.V.*, 11). Da quanto detto è agevole comprendere la nota fondamentale dell'Enciclica: l'indissociabilità dei due significati dell'amore coniugale.

La sfera sessuale non è la realtà primaria, che deve essere compresa in sè, senza ricorrere all'amore coniugale, bensì l'amore coniugale, ossia l'« intentio unionis », che aspira a realizzare una unione unica, irrevocabile, in cui l'amore trova il suo compimento e la sfera sessuale il suo valore, proprio perchè sono le persone, nella totalità del loro essere, a fondare l'unione coniugale e la conseguente fusione dei corpi <sup>(185)</sup>.

L'amore coniugale, è dunque contraddistinto, oltre che dalla caratteristica della complementarietà interpersonale (non quindi puramente biologica, ma anche spirituale), dal fatto che l'« intentio unionis », il desiderio di unione, raggiunge in esso la sua punta massima, cosicchè si può affermare che questo amore pretende la piena ed irreversibile dedizione ed una indissolubile unità nel legame matrimoniale. Solo rendendo giustizia all'essenza ed al valore di codesto amore, si può affermare l'essenza ed il valore proprio del matrimonio, che già di per sè si stabilisce come comunità di vita e di amore, anche prescindendo dal suo principale scopo, la generazione ed educazione della prole.

L'amore coniugale, essendo « intentio unionis », induce il coniuge ad accorrere in modo personale verso la compagna, per incontrarla pienamente come persona. Una autentica unione coniugale è possibile solo se fondata sulla realtà dell'amore coniugale: essendo i due « esseri personali », ciascun coniuge entra in relazione con l'altro in modo totale e completo, e ad esso si rivela veramente. È l'unione personale, che precede e supera quella fisica, che induce i due a condurre insieme l'esistenza caratterizzata dall'unione io-tu.

---

<sup>(185)</sup> Cfr. *Allocuzione di Pio XII* del 29 ottobre 1951, 637: « L'atto coniugale, nella sua struttura naturale è un'azione personale, una cooperazione simultanea ed immediata dei coniugi, la quale, per la stessa natura degli agenti e le proprietà dell'atto, è l'espressione del dono reciproco, che, secondo la parola della Scrittura, effettua l'unione "in una sola carne" ».

In questo senso, perciò, si può validamente affermare che l'amore « è il movente classico del matrimonio, e questo è senz'altro il compimento di quello » (186). Ciò a cui l'amore tende, la stessa struttura del rapporto tra i sessi, la loro relazione e la loro ordinazione si realizzano particolarmente nella « *communitas vitae e amoris* » propria del matrimonio.

È codesto l'aspetto istituzionale, o strutturale, del matrimonio, vale a dire la società primigenia di un uomo e di una donna determinati, fondata sulla natura dell'essere umano, voluta positivamente da Dio, sottomessa alla legge dell'amore, della monogamia e dell'indissolubilità.

Tale comunità di vita, dotata di note e caratteristiche sottratte alla disponibilità dei soggetti, non esiste *ipso facto*: al contrario, l'istituto si realizza concretamente solo nella forma di una libera manifestazione di volontà dei due soggetti che si prefiggono questa comunità di vita.

È questa manifestazione di volontà il « *foedus coniugi* » o « *irrevocabilis consensus personalis* », cioè la decisione reciproca di un uomo e di una donna di stabilire la comunità di vita e di amore tipicamente coniugale.

Sono pertanto esatte le critiche che si muovono a chi tende a confondere l'amore coniugale con il consenso, non solo perchè ciò è nettamente contrario alla tradizionale dottrina della Chiesa, la quale insegna essere cosa essenziale, in un patto di mutua donazione, il consenso sull'oggetto comune dell'atto e sui reciproci diritti e obblighi nascenti, ma anche alla « *ratio* » e alla « *voluntas* » del Concilio, che senza esitazioni sottolinea l'aspetto funzionale e la natura contrattualista del patto matrimoniale.

---

(186) Cfr. VON HILDEBRAND, *Der Sinn der Ehe und das Problem der Uebersvolkerung*. cit. da VON GACHERN, *op. cit.*, p. 124. A questo filone sembra ora aderire anche NAVARRETE, quando afferma che « senza quella forza impulsiva e coesiva che è l'amore, la comunione di vita, propria del matrimonio, non sarebbe di fatto né desiderata né instaurata, e tanto meno potrebbe persistere », *Per un nuovo ordinamento canonico del matrimonio*, in *Matrimonio, famiglia e divorzio*, cit., p. 336.

D'altra parte, il problema autentico non è tanto di vedere « se » il consenso costituisce il matrimonio, bensì di accertare « quale » atto di volontà lo fonda.

La dottrina tradizionale, riducendo il consenso a pura manifestazione di volontà avente un « contenuto estremamente povero, ridotto quasi ad un elemento biologico (*jus in corpus*) »<sup>(187)</sup> ha rischiato di misconoscere i valori più elevati del matrimonio, tra i quali spicca l'amore reciproco degli sposi, riducendo il matrimonio alla stregua di un comune contratto proprio della vita sociale ed economica<sup>(188)</sup>.

Ciò nonostante, la dottrina anche post-conciliare continua a separare radicalmente il consenso dall'amore coniugale, sia per quanto concerne i suoi presupposti o requisiti sostanziali: si afferma infatti che « il consenso come realtà psicologica e giuridica non è atto di amore; è un atto di volontà negoziale, in virtù del quale i contraenti si danno e si accettano a vicenda »<sup>(189)</sup>; sia per quanto concerne lo stesso problema dell'oggetto essenziale e formale del consenso matrimoniale.

Per ciò che concerne il secondo punto, si sostiene che « l'amore coniugale, sebbene si esprima per atti, azioni e prestazioni, formalmente è un *habitus*, un fenomeno psicologico non soggetto all'impero diretto della volontà. Essendo questa l'indole propria del-

<sup>(187)</sup> NAVARRETE, *op. ult. cit.*, p. 338.

<sup>(188)</sup> C'è chi sostiene che, allo stato delle cose, più che confutare codesta concezione dall'interno, occorre attendere « il tramonto prossimo di un grande ideale morale — l'ascesi puritana e borghese — a segnarne il superamento mediante una inevitabile inversione di tendenze interpretative — o anche se non sembra necessario — mediante l'intervento del legislatore ». ZANCHINI, *op. cit.*, p. 1453. Ad ogni modo, già si osserva che « la filosofia contemporanea ha messo in luce la inconsistenza della concezione "borghese" del matrimonio, come contratto quasi extra personale, in cui i coniugi sono sostanzialmente oggetto passivo e non soggetto attivo, spettatori e non attori ». Cfr. CAMPANINI, *op. cit.*, p. 63.

<sup>(189)</sup> NAVARRETE, *Consenso matrimoniale e unione coniugale*, in *Annali ecc.*, *op. cit.*, pp. 207-208: il quale aggiunge che « l'amore coniugale è una *res facti* che non può essere assunta nel campo del diritto. Nessuno può assumere l'obbligo giuridico di amare con amore specificatamente coniugale, né crearsi il diritto di essere amato con questo tipo di amore, giacché non può essere oggetto di obblighi e diritti un fenomeno che scappa all'impero diretto della volontà ».

l'amore coniugale sembra chiaro che questo amore non possa essere oggetto di patto (contratto) » <sup>(190)</sup>.

Sembra incontestabile, però, che codesta antinomia tra amore e matrimonio dipende quasi esclusivamente da una erronea assimilazione dell'amore coniugale con la pura affettività e la attrattiva psicologico-sensibile.

Indubbiamente, il sentimento costituisce una tendenza, insieme a quella sessuale, presente nell'atto di amore, ma non si può confondere l'amore con il sentimento: esso non ha razionalità, obbedisce ad un istinto cieco, che ricerca una sua soddisfazione sensibile al di fuori della persona amata. L'autentico amore coniugale esige invece il concorso della intelligenza e della volontà.

Sotto questo profilo l'apporto della psicologia clinica nella determinazione dell'amore coniugale è di singolare importanza; tenendo conto dei fattori biologici e psichici dell'uomo, cercando di cogliere il senso della relazione uomo-donna nell'unione coniugale, ha posto in evidenza come questa relazione è fondata su processi complessi, implicanti sia la dinamica affettiva superficiale e profonda, sia l'esercizio della intelligenza logica e della volontà, fattori, presi nel loro insieme, comprensivi di tutta la personalità umana, i quali per essere colti adeguatamente devono essere considerati a partire dal modo col quale sono venuti strutturandosi nel corso dello sviluppo della stessa personalità.

L'amore coniugale si definisce come « capacità » e « volontà » positive di generare un processo di supremo sviluppo delle possibilità umane dei coniugi, i quali mediante l'intima unione delle loro vite possono perfezionarsi a vicenda, dando l'uno ciò che manca alla natura dell'altro, acquistando così capacità di donazione d'amore, che sono sottratte totalmente alla creatura singola, la quale, nell'economia ordinaria delle cose ha bisogno, per creazione, di un « adjutorium simile sibi ».

---

(190) NAVARRETE, *op. cit.*, p. 207.

L'amore coniugale è un valore umano (e cristiano), come suggerisce la filosofia personalistica che ha fatto tesoro delle indicazioni della psicologia clinica, che non ha niente in comune con l'inclinazione erotica chiusa in se stessa. Eminentemente umano, diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, l'amore coniugale è essenzialmente « personalista », riferito contemporaneamente a tutta la vita dei coniugi e alla loro intersoggettività.

Non si tratta pertanto di un puro sentimento vegetativo, fondato sulla emotività, bensì di una realtà che trascende il soggetto, e quindi ogni tipo di egoismo, di edonismo e di pansessualismo, identificandosi nel « dare » e non nel « godere ».

Se è vero che amore in senso generico è parola spesso abusata, che comporta molti significati, e psicologicamente si definisce come emozione di un essere preso da un valore e da una tendenza psichica verso tale valore, filosoficamente si suddivide in « amor complacentiae » (valutazione disinteressata del bene e del bello), in « amor benevolentiae » e « amor concupientiae » (amore di desiderio ispirato da un qualche arricchimento personale), in quale di codesti tre modi di essere si trova l'amore coniugale?

Essendo personale, non può essere ridotto all'amore puramente sessuale, che ha per appagamento e unico scopo finale l'accoppiamento per il godimento sessuale e la propagazione della specie anche se tutto ciò non può essere considerato al di fuori di esso; né, tanto meno, può essere ridotto all'amore edonistico, con l'esaltazione dell'Eros, per il quale l'individuo considera come fatto del tutto naturale e inerente al suo ruolo la concezione di un essere che ricerca esclusivamente il piacere.

L'amore coniugale, ben lungi dall'essere una mera « re facti », è un atto intenzionale, un principio di energia, un punto di mira del moto affettivo; esso, nella sua dimensione autentica, significa « voler bene », esso, è l'amore oblativo degli psicologi, cioè

che la filosofia scolastica indica come « amore del ben volere »<sup>(191)</sup>.

L'oggetto specifico dell'amore coniugale è il desiderio reciproco di un uomo e di una donna di costituire una unione totale di vita, totale perchè abbraccia l'intera esistenza umana dei due interessati: tuttavia codesta volontà amorosa non può identificarsi *ipso facto* con il matrimonio: solo con il consenso si verifica il passaggio dall'amore, inteso come realtà sociale ed esistenziale, al matrimonio: in virtù di codesto atto giuridico, l'amore, nel senso descritto, si istituzionalizza, si legalizza, estrinsecandosi in diritti e doveri reciproci<sup>(192)</sup>.

c) Occorre però evitare false interpretazioni: distinguendo nel matrimonio, dato il valore anfibologico di esso, l'aspetto strutturale, che consiste nell'unione degli animi e dei corpi (amore come sentimento e amore fisico), dall'aspetto iniziale o statico, consistente in una volizione positiva il cui contenuto proprio è la donazione delle persone che i nubenti si fanno, l'impegno di stabilire un clima di confidenza profonda nella comunità di vita e di amore coniugale, al fine della generazione ed educazione dei figli, occorre anche sottolineare che codesta volontà deve aversi formalmente perfetta al momento della costituzione del vincolo.

In effetti perchè sussista il matrimonio così come è stabilito dalla natura, dalla Rivelazione e dalla Chiesa occorre il consenso reciproco dei coniugi sull'oggetto che gli è proprio, vale a dire sullo stesso amore coniugale. Infatti sul piano psicologico e onto-

---

(191) Cfr. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour*, Parigi, 1946, pp. 11 ss.; E. FROMM, *L'arte di amare*, Milano, 1963, p. 74. *Contra* ROBLEDA, *Causa efficiens matrimonii iuxta Constitutionem Gaudium et Spes*, in *Periodica* (1966), pp. 354-380; Id., *Amore coniugale e matrimonio, res facti*, in *Gregorianum* (1970), pp. 374-375.

(192) In questo senso VILADRICH afferma che « el pacto conjugal es el acto de amor fundacional del matrimonio. Sin ese acto, el amor no acaba de traspasar la frontera que conduce a la constitucion de una union de personas en la unidad de la naturaleza; sin ese acto, el amor no es traducible en terminos de justicia, non constituye ningun suum y debitum entre las partes, non engendra un vinculo juridico, y no da origen a derechos y deberes conjugales », *op. cit.*, p. 311.

logico l'amore coniugale si aggancia ad un valore e non ha realtà se non ha risposta: il primo si degli sposi e tutti quelli che seguiranno. D'ambo le parti occorre una volontà di dare, di accettare positivamente l'altro, di prenderne le responsabilità.

Tuttavia, al momento della produzione dei consensi non vi è la possibilità di un più o di un meno, codesta volontà deve essere formalmente completa in tutti i suoi elementi. Con ciò non si vuole affermare che il matrimonio consiste solo in un complesso di diritti e doveri giuridico-formali, la sua realtà è più complessa.

Nel matrimonio siamo solo relativamente di fronte ad un fatto compiuto: il primo si degli sposi <sup>(193)</sup>; tuttavia non si esaurisce in ciò la sostanza di esso, perchè questa è anche nel futuro, nella realizzazione che esso intraprende. Essendo il matrimonio una realtà aperta, diventa ciò che è attraverso la decisione, il rischio, ossia attraverso tutto ciò che lo potenzia e lo realizza.

---

(193) Cfr. sul punto le acute osservazioni di LECLERC, *Consentement matrimonial et réalité sacramentelle*, in *Salesianum* 1 (1969), p. 41: « Negativement nous n'entendons nullement par là affirmer, la nécessité d'un élan l'ordre affectif, mais la nécessité d'une union de deux volontés, tendues vers l'accomplissement de l'oeuvre commune, spécifique du mariage ». Le modeste conclusioni sin qui prospettate trovano una felice sintesi nel magistero di Paolo VI là dove afferma che « l'unione dell'uomo e della donna costituisce una realtà singolare, cioè la coppia fondata sul dono reciproco dell'uno e dell'altra: e diverranno una sola carne » (Gen. 2, 24). Unità la cui indissolubilità irrevocabile è il sigillo impresso nella promessa libera e reciproca di due persone libere che « da allora non saranno più due, ma una sola carne » (Mt. 19, 6): una sola carne, una coppia, si potrebbe dire quasi un solo essere, la cui unità prenderà forma sociale e giuridica attraverso il matrimonio, e si manifesterà attraverso una comunione di vita il cui dono carnale è l'espressione feconda. Cioè sposandosi i coniugi esprimono una volontà di appartenersi per tutta la vita e di contrarre, a questo scopo, un legame oggettivo, le cui leggi e le cui esigenze, ben lontane dall'essere una schiavitù, sono una garanzia e una protezione, un vero sostegno »; cit. da PIANA, *Famiglia comunità di fede*, Roma, 1970, pp. 98 ss. Su questo ultimo concetto occorre richiamare le intuizioni di CAMPANINI, volte a sottolineare come « lo studio attento delle strutture personali ha messo in luce che proprio l'accettazione di un limite (in questo caso il diritto), consente alla personalità di costituirsi e di maturarsi; anarchismo ed erotismo sono soltanto fasi transeunti di questo processo costitutivo della personalità e devono trovare il loro punto d'arrivo nel riconoscimento della società e dell'amore coniugale 'legalizzato' dal vincolo coniugale; non si dà, insomma, vera personalità senza inserimento in questa struttura sociale », *L'amore coniugale come esperienza giuridica*, in *Sapientia*, 18 (1965), p. 450.

Al momento dello scambio dei consensi vi è il desiderio di fondare una comunione il più possibile totale di vita e di amore con un tu che completa, ma il modo e la maniera pratica in cui questo desiderio si realizza hanno un'impronta più o meno personale, dipendente dallo stato di maggiore o minore maturazione culturale e umana; a ragione il Concilio ha affermato che la validità del matrimonio « non dependet a particolare gradu perfectionis istius amoris coniugalis » (194).

Alla luce di queste considerazioni sono peregrini i timori di chi sostiene che il voler porre a fondamento del matrimonio canonico l'amore coniugale, comporterebbe il venir meno del sostegno giuridico dell'indissolubilità. Ciò sarebbe possibile solo se l'amore fosse fungibile con il consenso, cosicché, si sostiene, « se l'amore è un fatto che può venir meno in ogni momento, dovrebbe poter venir meno lo stesso matrimonio, in quanto prodotto da qualcosa che ha cessato di esistere » (195); in realtà, come si è analizzato, il Concilio ed il magistero di Paolo VI non autorizzano in alcun modo questa contaminazione tra amore e consenso.

Evidentemente, l'amore coniugale assunto ad oggetto del patto coniugale non è una realtà che sorge col matrimonio, bensì una realtà preesistente ad esso, che nel matrimonio si sviluppa e matura proprio per l'impegno dei coniugi stessi (196).

Proprio perchè l'amore non è qualcosa di avulso dal consenso, se nella storia della personalità soggettiva è mancata l'or-

---

(194) Cfr. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vat. II*, Roma, 1969, p. 146.

(195) Cfr. ALESS. D'AVACK, *op. cit.*, p. 396.

(196) In realtà la stessa concezione tradizionale che riduce l'oggetto del consenso alla concessione formale dello *ius in corpus*, si basa sul principio che « l'amore dovrebbe essere essenzialmente un atto di volontà di decisione di unire la propria vita a quella di un'altra persona. Questo è in verità ciò che di razionale v'è dietro il concetto dell'indissolubilità del matrimonio, come dietro molti matrimoni tradizionali, in cui i due sposi non si scelgono tra loro, ma vengono scelti l'uno per l'altro, e che tuttavia ci si aspetta si amino. Si arriva alla conclusione che l'amore è essenzialmente un atto di volontà, e che di conseguenza non importa chi ne sia l'oggetto. Sia il matrimonio combinato da altri, sia esso il risultato di una libera scelta, basterebbe un atto di volontà a garantire la durevolezza dell'amore », cfr. E. FROMM, *op. cit.*, p. 74.

ganizzazione emotiva del futuro rapporto di amore, o se tale organizzazione è avvenuta in modo distorto o deficitario, l'amore coniugale si manifesterà imperfettamente nella relazione coniugale, qualunque possa essere lo sforzo consapevole o razionale messo in atto dai coniugi.

Codesta considerazione induce a pensare che nell'uomo, oltre ad una impotenza « coeundi », può esistere una « impotenza amandi ». Senza allargare il discorso alla considerazione dello sviluppo della personalità e della capacità di amare, va osservato che la maturazione della personalità passa da una fase captativa ad una ablativa, attraverso tappe che coinvolgono la complessa struttura dell'io, e precisamente l'emotività, l'affettività, la sessualità, la volontà e l'intelligenza (<sup>197</sup>).

Un'altra obiezione mossa per sostenere la irrilevanza giuridica dell'amore coniugale, si fonda sulla considerazione che esso « sarebbe un concetto relativo, variabile nel tempo e nello spazio (cosicché) si avrebbero tanti diversi istituti (matrimoniali), variabili da paese a paese, da città a città, da individuo a individuo » (<sup>198</sup>).

Sembra agevole rispondere che nel matrimonio, in ogni matrimonio particolare, si tratta principalmente, per un uomo ed una donna determinati, dell'incontro col tu e del divenire una sola carne, con una accentuazione più o meno spiccata secondo i diversi ambienti culturali (<sup>199</sup>).

---

(<sup>197</sup>) Ciò significa in primo luogo che il legislatore futuro dovrà approfondire ed ampliare i casi di nullità per mancanza o insufficienza naturale del consenso; dovranno essere considerate con maggiore precisione le malattie mentali e gli stati psicologici che inibiscono le facoltà mentali e volitive tali da rendere impossibile la manifestazione di un vero consenso matrimoniale. Cfr. NAVARRETE, *op. ult. cit.*, p. 339.

(<sup>198</sup>) Cfr. Aless. D'AVACK, *op. cit.*, p. 394.

(<sup>199</sup>) Cfr. sul punto BALDANZA, *op. cit.*, p. 101. Secondo l'autore « le difficoltà svaniscono se si considera che il discorso va fatto su un amore che si 'concretizza' in una 'voluntas amandi'. Non si è dubbio che l'amore può essere più riflesso secondo la preparazione intellettuale-psicologico-spirituale dei nubendi. Ma ciò — anche secondo il diritto canonico vigente — potrebbe dirsi dello stesso consenso, il quale può comportare un grado di maturità in rapporto al grado di maturazione dei nubendi ».

Più precisamente, se il consenso consiste nella libera decisione della persona che orienta le sue capacità potenziali in un senso ben determinato, fondamentale esigenza è che ciascuno dei due esseri assuma formalmente il proprio ruolo, come marito o come moglie, con la responsabilità e i diritti che ciò comporta; tutto ciò, però, avviene solo in potenza e non in « actu ».

Se è vero che « l'amore è una capacità del carattere maturo e produttivo, (cosicché) ne segue che la capacità d'amare in una vita individuale, in qualunque civiltà, dipende dall'influenza che questa civiltà ha sul carattere della persona media »<sup>(200)</sup>, è anche vero che ciò non toglie validità al discorso sulla rilevanza giuridica dell'amore; prima di tutto, perchè a questo fine l'attenzione da rivolgere ad esso si colloca nel momento dello scambio dei consensi, e non nel momento dello svolgimento del rapporto matrimoniale, nel quale soltanto dovrà il giudice accertare l'esistenza, non di una particolare intensità affettiva dei nubenti, ma di una precisa volontà matrimoniale caratterizzata dagli elementi essenziali e formali che la determinano.

In secondo luogo, per individuare un criterio atto a determinare l'amore richiesto per la validità del vincolo, è d'uopo far riferimento al tipo d'amore che è normale per l'ambiente culturale e umano in cui i nubendi si sono formati e operano. Laddove esiste l'acconsentimento alla unione nella sua totalità e in tutti i suoi effetti, indipendentemente da uno slancio affettivo o sentimentale, si può dire che un matrimonio è sorto validamente.

L'accento posto con insistenza dalla dottrina postconciliare sul primato personale insito nella relazione tra i sessi, sulla funzione di amore reciproco e di comunione nella relazione coniugale, non comporta un radicale rigetto della « *ordinatio ad prolem* », nè l'affermazione, pur variamente sostenuta, secondo cui l'amore coniugale debba essere considerato fine esclusivo o coesenziale del matrimonio.

---

<sup>(200)</sup> Cfr. E. FROMM, *op. cit.*, p. 107.

In realtà, la prospettiva dei fini è totalmente estranea alla mentalità moderna di cui lo stesso Concilio si è fatto portavoce. La concezione tradizionale del matrimonio come istituto rivolto esclusivamente allo scopo della procreazione trova la sua base non solo in una antropologia chiaramente insufficiente ed ormai superata, ma anche in un orientamento di pensiero che ha considerato il matrimonio quasi esclusivamente come « *societas* » rivolta ad un fine ad essa esteriore.

Troppo spesso si è persa di vista la distinzione tra finalità oggettiva e la motivazione soggettiva dei coniugi. Il termine « *finis* », infatti, esprime solo la finalità, vale a dire la realtà terminale che si trova nell'oggetto dell'accadimento esterno, ma non la motivazione soggettiva verso uno scopo, e non, senz'altro, la visione soggettiva dello scopo <sup>(201)</sup>.

Questo punto di vista, d'altronde, non è estraneo a molti canonisti moderni, tra i quali sempre più decisamente si va sviluppando l'idea che la considerazione dei fini del matrimonio presuppone la considerazione di un rapporto già validamente costituito, fornito di una propria individualità <sup>(202)</sup>.

<sup>(201)</sup> Cfr. VON GAGHERN, *op. cit.*, p. 127.

<sup>(202)</sup> Sul punto vedi le acute critiche di VILADRICH, per il quale « *la ordinatio ad prolem* ' resulta ser el principio de finalidad — estructura ordinal — de la esencia del matrimonio, pero no es esa misma esencia. En realidad, la *ordinatio ad prolem*, como elemento especificante del matrimonio, exige como presupuesto la esencia del matrimonio: el principio de finalidad de la esencia non es pensable sin esa esencia », *op. cit.*, p. 292; a GIACCHI occorre attribuire il merito di avere indicato la strada da seguire, in una prospettiva « *de iure condendo* », nella rielaborazione dell'essenza del matrimonio. Secondo questo filone logico, occorre distinguere tra essenza e fini del matrimonio, se si vuole evitare di giungere ad una « identificazione, sia pure non esplicita, ed anzi soltanto generica e confusa tra '*procreatio atque educatio prolis*' ed *essenza del matrimonio* ». (Al contrario), per giungere a questo accertamento (dell'essenza) occorre guardare — sempre beninteso dal punto di vista dell'atto, e quindi della volontà dei nubendi nel momento in cui lo pongono in essere — al rapporto che da esso prende inizio, cioè al « *matrimonium in facto esse* », poichè in realtà è ciò a cui la volontà sostanziale dei nubendi si dirige attraverso la costituzione dell'atto iniziale », *Il consenso ecc.*, cit., p. 345. Individuando nel « *consortium omnis vitae* » il « carattere essenziale del rapporto matrimoniale che si instaura con la celebrazione delle nozze (cosicchè) il rapporto matrimoniale è dato dalla completa unione dei due nubendi e poi coniugi in tutti gli aspetti della loro vita », tanto che a questo deve dirigersi

Non si tratta, dopo il Concilio, di riaprire la questione relativa ai fini, nè di vedere se l'amore sia fine primario sullo stesso piano di coesenzialità con la procreazione, bensì di perfezionare il discorso sull'essenza e sul fondamento del matrimonio.

Bisogna, pertanto, evitare di considerare l'incontro di un uomo e di una donna, quale si esprime nell'unione coniugale, in modo unilaterale; la considerazione dell'amore coniugale, concepito come integrazione ed aiuto specifico, quale unico fine proprio del matrimonio è manchevole, non completa, nella stessa misura in cui lo è quella che vede come primo e preminente scopo del matrimonio soltanto la fondazione della famiglia.

Alla unione coniugale d'amore, infatti, Dio ha affidato una collaborazione con la sua forza motrice: la trasmissione di una nuova vita (<sup>203</sup>). La profonda, e per certi aspetti misteriosa, relazione tra l'amore coniugale e il concepimento di una nuova creatura si può apprezzare pienamente solo riconoscendone il rapporto alla luce di un principio metafisico fondamentale, valido anche in molti casi e settori: il principio della sovrabbondanza (<sup>204</sup>).

---

l'atto di volontà negoziale, la dottrina in esame ha anche il merito di aver anticipato la nuova realtà matrimoniale contenuta nei documenti conciliari.

Anche se il discorso formulato si colloca, in una prospettiva « de iure condito », per cui sul piano formale identifica entro le rigorose linee del Codex il « consortium omnis vitae » con la « deditio iuris in corpus », tuttavia, in una prospettiva « de iure condendo », non si può sottovalutare la fecondità di tali assunti segnatamente ai fini di un superamento e non di un rinnegamento totale della dottrina tradizionale.

(<sup>203</sup>) *Gaudium et Spes*, 51, 1482: « La Chiesa ricorda che non può esserci vera contraddizione tra le leggi divine del trasmettere la vita e del dovere di favorire l'autentico amore coniugale ». « Quando si tratta di comporre l'amore coniugale con la stessa trasmissione della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona umana e dei suoi atti, e sono destinati a mantenere in un contesto di amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana », *ivi*, 51, 1483.

(<sup>204</sup>) Il principio viene assunto così come lo sviluppa VON HILDEBRAND, *op. cit.*, pp. 41 e ss., proprio perchè sembra il più originale e chiaro per comprendere il rapporto tra amore e procreazione e anche per dare un fondamento ed una spiegazione ai testi conciliari e del magistero di Paolo VI che trattano dell'argomento.

Partendo da una relazione strumentale nell'atto coniugale (fine del matrimonio è la procreazione, di cui i coniugi sono strumenti), si vedrebbe in esso un semplice strumento di propagazione della specie, e ciò si situerebbe ad un livello indubbiamente lontano da quello personalistico. Ponendo invece l'accento sul significato e sul valore dell'unione d'amore non si sminuisce la relazione tra amore e procreazione, ovvero tra la stessa ed il matrimonio, bensì la si rivela in una luce superiore.

Tutto ciò diviene chiaro esaminando il principio della sovrabbondanza nella sua essenza e nella sua distinzione dal motivo puramente strumentale.

Poichè il significato ed il valore del matrimonio è quello di essere l'unione più profonda e intima tra le persone, l'atto coniugale significa il compimento unico di questa unione nel dono reciproco di sè. Tuttavia a questo alto bene, già di per sè valido e significativo, è affidata la procreazione di una nuova vita <sup>(205)</sup>. Il medesimo atto, il cui significato è di attuare l'unità, è, allo stesso tempo, reso in sovrabbondante pienezza, fonte di trasmissione della vita <sup>(206)</sup>. Il suo fine è la procreazione, non però nel senso di una semplice funzione strumentale. Mentre nel fine strumentalizzato la « causa finalis » determina la causa « formalis » (ad esempio, uno strumento chirurgico è un mezzo per una operazione, per cui il senso ed il valore dello strumento che serve come mezzo dipende interamente dal suo fine), nel principio della sovrabbondanza la « causa formalis » differisce dalla « causa finalis ». Coticchè, mentre possiamo considerare l'impulso sessuale

---

<sup>(205)</sup> *Gaudium et Spes*, 50, 1480: « Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole ».

<sup>(206)</sup> *Ivi*, 50, 1478: « Il vero culto dell'amore coniugale e tutta la struttura che nasce, senza trascurare gli altri fini del matrimonio, a questo tendono, che i coniugi siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro cristianamente dilata e arricchisce la sua famiglia. Nel compito di trasmettere la vita umana e di educarla, che deve essere considerata come loro propria missione, i coniugi fanno di essere cooperatori dell'amore di Dio Creatore, e quasi suoi interpreti ».

degli animali un puro mezzo per la conservazione della specie, ciò è evidentemente impossibile nei confronti dell'amore tra uomo e donna e della loro unione nel matrimonio.

Poichè i coniugi, nel loro atteggiamento soggettivo, non devono valutare il matrimonio e l'unione fisica quale semplice mezzo strumentale, non si può rimanere legati alla affermazione che questa unione ha oggettivamente un carattere strumentale, nè si può affermare che Dio ha messo nel cuore dei due l'amore ed il desiderio dell'unione come un semplice mezzo per la procreazione <sup>(207)</sup>.

Non si comprenderebbe il carattere vero della relazione tra amore e procreazione se non si superasse quella pericolosa tendenza, viva prima del Concilio, volta a disconoscere l'essenza della persona umana e a credere che la strumentalità, imperante in campo biologico, sia trasferibile all'uomo sul piano dell'esistenza spirituale.

Effettivamente, né la ragione dell'uomo, né la sua volontà libera stabiliscono l'orientamento ordinato degli istinti, ai quali il Creatore ha dato un senso per cui essi agiscono indipendentemente dalla persona umana. La loro finalità è simile a quella dei processi inconsci, tuttavia gli istinti e le tendenze, anche se hanno leggi proprie, sono essi stessi personali, anche se Dio li ha creati come mezzi. Ma ciò che qui preme sottolineare è che gli atti personali dell'uomo, quali il volere, l'amare, il pentirsi, essendo liberi, vale a dire non determinati, hanno agli occhi di Dio un significato proprio perchè non sono unicamente dei mezzi, attraverso una finalità simile a quella degli impulsi e degli istinti, collegati ad un fine. Dio, che prende sul serio l'uomo come persona, non solo gli parla, ma affida a lui, alla sua libera volontà il raggiungimento della sua destinazione eterna, per cui gli atteggiamenti spirituali dell'uomo hanno il loro senso e la

---

(207) *Ivi*, « La legge divina manifesta il significato dell'amore coniugale, e lo salvaguarda e lo spinge verso la sua perfezione veramente umana », 50, 1479.

loro *ratio* in sè, e non possono essere valutati come se avessero un significato indipendente dalla persona <sup>(208)</sup>.

In linea con le osservazioni formulate è agevole concludere che è incompatibile con l'essenza della persona umana considerare le sue più profonde esperienze spirituali come appetiti puramente soggettivi di un mezzo che agli occhi di Dio debba servire ad un fine esteriore. Sarebbe una collocazione mentale valida da un punto di vista esclusivamente biologico la supposizione che il massimo bene terreno, l'amore tra un uomo ed una donna, sia un semplice mezzo per la conservazione della specie, cioè, che il senso oggettivo della loro esistenza sia quello di creare una unione che serva unicamente alla procreazione <sup>(209)</sup>.

Se è vero, infatti, che l'amore coniugale fecondo « non si esaurisce nella comunione tra i coniugi, ma è destinato a continuarsi suscitando nuove vite » <sup>(210)</sup>, è altrettanto vero che « il matrimonio non è stato istituito soltanto per la procreazione, ma il carattere stesso di patto indissolubile tra persone ed il bene dei figli esigono che il mutuo amore dei coniugi abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità » <sup>(211)</sup>. Infatti, « Dio, padrone della vita, ha affidato all'uomo l'altissima missione di proteggere la vita, missione che deve essere compiuta in modo umano » <sup>(212)</sup>; ciò perchè « l'indole sessuale dell'uomo e la facoltà umana di generare sono meravigliosamente superiori a quanto avviene negli stadi inferiori della vita animale; perciò anche gli atti stessi, propri della vita coniugale, ordinati secondo la

---

(208) La ragione, la libertà, la capacità di porre e dare una risposta sono insiti nell'uomo, ma la loro ordinazione è intrinseca al fine, cosicchè è impossibile che il loro vero significato sia al di fuori della sfera cosciente della esperienza e da questa indipendente. L'uomo, infatti, è un essere personale a cui Dio parla e dal quale attende una risposta personale.

(209) Il rapporto, posto da Dio, tra l'amore e il suo compimento nell'unione sessuale da un lato, e la procreazione di una nuova vita dall'altro, ha proprio il carattere di sovrabbondante pienezza, la quale è una relazione molto più profonda del semplice orientamento strumentale a un fine.

(210) *Humanae Vitae*, n. 9.

(211) *Gaudium et Spes*, 50, 1480.

vera dignità umana, devono essere rispettati con grande stima » (213).

Facendo emergere il valore del matrimonio come la più intima ed indissolubile unione d'amore, non solo non si contraddice alla specifica affermazione del Concilio, secondo la quale « il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole » (214), nè all'inseguimento di Paolo VI che vuole che gli atti « con i quali gli sposi si uniscono in casta intimità e per mezzo dei quali si trasmette la vita umana » devono rimaner aperti « alla trasmissione della vita » (215), ma anzi sì da una adeguata interpretazione della volontà dei Padri e del magistero di Paolo VI (216).

Infatti, la distinzione tra significato e fine, ed il rilievo dato al valore proprio del matrimonio a prescindere dal suo alto valore come fonte di trasmissione della vita, non diminuisce in alcun modo l'importanza del rapporto tra matrimonio e procreazione.

La generazione, giusta i testi conciliari, non può dirsi condizione primaria a tal punto da far dimenticare le altre, ed essere la « *conditio sine qua non* » alla quale queste devono anzitutto soddisfare (218).

(212) *Ivi*, 51, 1482.

(213) *Ivi*, 51, 1483.

(214) *Ivi*, 50, 1478.

(215) *Humanae Vitae*, n. 11.

(216) *Ivi*, n. 11, non si può negare, infatti, l'esistenza di una « connessione inseindibile, voluta da Dio, che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e quello procreativo », *ivi*, n. 12: cfr. quanto detto a proposito del principio dell'abbondanza).

(217) Questo viene piuttosto collocato in una luce più chiara e nella giusta prospettiva; si comprende così il valore dato dal Concilio e dal magistero di Paolo VI alla paternità responsabile (*Gaudium et spes*, 50, 1478).

(218) È importante notare che per l'intervento di Mons. REUSS il testo conciliare afferma che « i figli sono il preziosissimo dono del matrimonio e contribuiscono massimamente al bene dei genitori » (*ivi*, 50, 1478). L'intenzione di quanti, nel 1965 proponevano l'inserimento della espressione: « i figli sono il più grande bene del matrimonio » era chiara: essi intendevano riaffermare che i figli sono il bene primario. Per questo motivo Reuss fece cambiare il termine bene con quello di dono.

Prima di tutto occorre superare, come ha fatto il Concilio, il linguaggio recepito anche dal *Codex* assolutamente inadeguato, in uso peraltro presso i moralisti i quali, per definire il rapporto tra l'amore coniugale e la procreazione, distinguevano tra fini primari e fini secondari; inoltre non si può affermare l'importanza primaria dell'amore coniugale rispetto alla procreazione, quando contemporaneamente si asserisce il valore primario della procreazione quale cooperazione con l'amore creatore di Dio. Nè pare sostenibile, dopo quanto si è detto, che l'amore coniugale sia un fine secondario del matrimonio e la procreazione fine primario.

Superando così la vecchia distinzione tra fini primari e fini secondari, il problema del rapporto tra l'amore e la fecondità viene chiaramente risolto alla luce del mistero della Chiesa: essa, madre di tutti i viventi, è feconda nel suo apostolato nella misura in cui corrisponde all'amore dello Sposo Eterno.

L'amore della Chiesa per Cristo ed il suo zelo apostolico non possono essere gerarchicizzati: non si può dire che il primo sia primario e rispetto al secondo e viceversa. Così l'amore coniugale non è primario o secondario rispetto alla procreazione: quando più i coniugi si amano di amore sincero, che necessariamente include anche l'affetto, tanto più desiderano dei figli che possono partecipare di questo amore.

La conclusione dell'esame dei documenti conciliari e delle tendenze presenti nella dottrina sul tema dell'amore coniugale, non pare possa essere diversa da quella suggerita da certa teologia, formulata proprio nelle linee ispirative del Concilio recentemente celebrato.

L'amore reciproco fa parte così intrinsecamente della natura stessa del matrimonio, che da un punto di vista sostanziale vengono resi nulli quei matrimoni che sono stati conclusi senza l'intenzione di donarsi scambievolmente questo amore. Infatti, poichè « l'amore reciproco si esprime nel legame indissolubile e nella struttura di unità, per cui appartiene all'ordine oggettivo,

alle qualità fondamentali di questo patto tra l'uomo e la donna, se due persone dovessero contrarre matrimonio con l'intesa di non amarsi l'un l'altra, esse negherebbero l'essenza stessa del matrimonio sarebbe nullo » (219). La volontà di esprimere il reciproco amore nel rapporto coniugale è così essenziale, che se un uomo decidesse di procreare un figlio con una donna non amata, la sua azione, il suo modo di essere di fronte alla donna non amata sarebbe da ascrivere tra le peggiori « bestialità », proprio perchè i due sarebbero puri strumenti di procreazione e non persone umane che, scambiandosi il mutuo amore agiscono in cooperazione con Dio procreando.

È « fortemente errato non spiegare ai coniugi cristiani quanto sia importante nel rapporto coniugale comunicare un vero, autentico amore, fondamento del matrimonio e della stessa procreazione » (220).

Naturalmente è arduo l'accertamento *in iure* di codesta volontà interiore; poichè l'amore non è una categoria giuridica (221) si dovrà presumere, che gli sposi abbiano celebrato le nozze con siffatta intenzione; fermo restando che ove la positiva esclusione dell'amore coniugale dalla loro unione venga provata, il consenso non assumerà i crismi della validità, confermandosi così una preziosa sintonia tra le esigenze del diritto, i postulati della morale e la realtà della vita (222).

---

(219) Cfr. HARING, in AA.VV., *La teologia dopo il Vaticano II*, Brescia, 1967, *Discussione*, p. 605.

(220) HARING, *op. cit.*, p. 606.

(221) MOLteni, *In tema di « impotentia coeundi » psichica*, in *Riv. dir. matrim.*, 1967, p. 454, nota 62.

(222) « I canonisti — secondo le incisive parole di JEMOLO che ben si adattano al problema — debbono ricordare che la Chiesa ha educato e nutrito mirabili scrutatori dell'uomo interiore, e che a questa capacità di comprendere e dominare i lati più intimi delle coscienze deve molti dei suoi maggiori trionfi. L'indirizzo di studi patrocinato dalla Chiesa, non può escludere dall'ambito del diritto canonico questa analisi, questa ricerca dell'uomo vero! »: JEMOLO, *Il matrimonio ecc.*, *op. cit.* p. XXI. Si tenga presente anche il pensiero di LECLERC, per il quale « une de plus nobles fonctions du canoniste » consiste nel creare « la cadre juridique qui dans un certain moment de l'histoire, sera capable de déterminer des meilleurs conditions de l'autenticité de l'amour conjugal » (*op. cit.*, p. 44).