



Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XII - n. 2-2017
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttori
Mario Tedeschi - Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero (†), A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI	DIRETTORI SCIENTIFICI
<i>Antropologia culturale</i>	M. Minicuci
<i>Diritto canonico</i>	A. Bettetini, G. Lo Castro
<i>Diritti confessionali</i>	M. d'Arienzo, V. Fronzoni, A. Vincenzo
<i>Diritto ecclesiastico</i>	M. Jasonni, L. Musselli (†)
<i>Sociologia delle religioni e teologia</i>	G.J. Kaczyński, M. Pascali
<i>Storia delle istituzioni religiose</i>	R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI RESPONSABILI	
<i>Giurisprudenza e legislazione amministrativa</i>	G. Bianco, R. Rolli
<i>Giurisprudenza e legislazione canonica</i>	M. Ferrante, P. Stefanì
<i>Giurisprudenza e legislazione civile</i>	L. Barbieri, Raffaele Santoro, Roberta Santoro
<i>Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria</i>	G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato
<i>Giurisprudenza e legislazione internazionale</i>	S. Testa Bappenheim
<i>Giurisprudenza e legislazione penale</i>	V. Maiello
<i>Giurisprudenza e legislazione tributaria</i>	A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI	RESPONSABILI
<i>Letture, recensioni, schede, segnalazioni bibliografiche</i>	M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Giuseppe D'Angelo - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàñ - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustín Motilla - Prof. Vincenzo Pacillo - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Francesco Rossi - Prof. Annamaria Salomone - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura - Prof. Ilaria Zuanazzi.

La famiglia nel diritto e nella prassi della Chiesa

PAOLA BUSELLI MONDIN

Premessa: quale rilevanza giuridica per la famiglia nella Chiesa?

Come è a tutti noto, per ogni ordinamento giuridico, statuale o confessionale, la famiglia ha una rilevanza giuridica¹, anche se diversamente significata². Il senso e la rilevanza giuridica della famiglia dicono molto dei valori e della cultura che informano le comunità proprie degli ordinamenti statuali e confessionali, e dei loro rapporti. Senso e rilevanza giuridica della famiglia hanno poi incontrato nel tempo notevoli cambiamenti, come mostra la storia dei diritti della famiglia secolari e religiosi, e dei loro rapporti³. È pertanto legittimo domandarsi se ed in che modo oggi l'ordinamento canonico conferisce significato e rilevanza giuridica alla famiglia e, in particolare, se e come si possa configurare un vero e proprio diritto canonico della famiglia⁴.

¹ Da non confondere rilevanza, da un lato, con rilevanza giuridica, dall'altro. Mentre la rilevanza dipende esclusivamente da fattori culturali, più specificatamente, la rilevanza giuridica è invece il risultato giuridico di tali fattori culturali e, in particolare, dipende dallo spazio di autonomia ed indisponibilità con cui si misurano i diritti ed i doveri familiari (nei rapporti tra coniugi, tra i genitori ed i figli e tra i parenti). L'attuale assetto del diritto di famiglia italiano, ad esempio, è fortemente diretto verso una vera e propria privatizzazione dei rapporti familiari, cfr. FERRUCCIO TOMMASEO, *Libertà negoziale e principio dispositivo nei procedimenti in materia di famiglia*, in *Famiglia e Diritto*, 4, 2018, pp. 419-424.

² Diversamente significata anche a seconda della prospettiva entro cui si valuta la diversità sessuale tra un uomo ed una donna, cfr. i contributi nella Rivista *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2015, *Omosessualità e matrimonio nei diritti delle religioni e degli Stati*.

³ Cfr. AA.Vv., *Matrimoni e ordinamenti religiosi*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2, 2002, pp. 3-244.

⁴ Cfr. PAOLO BIANCHI, *Il "diritto di famiglia" della Chiesa*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 7, 1994, pp. 285-299; TIZIANO VANZETTO, *Il diritto della famiglia nella Chiesa: la famiglia in quanto soggetto ecclesiale*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 7, 1994, pp. 300- 321; SALVATORE BERLINGÒ, *Il Diritto "familiare" nell'ordinamento canonico*, in AA.VV. *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, Cedam, Padova, 2000, pp. 123-191; ENRICO VITALI, *Riflessioni sui rapporti familiari nell'esperienza giuridica ecclesiale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 2005, pp. 850-864; ILARIA ZUANAZZI, *Per un diritto di famiglia nella Chiesa: i rapporti tra genitori e figli*, in *Ius Ecclesiae*, 25, 2013, pp. 409-430.

Certamente per la Chiesa cattolica la famiglia ha sempre avuto una rilevanza giuridica, tuttavia, sarebbe riduttivo (se non addirittura ambiguo) invocare oggi un vero e proprio diritto canonico della famiglia. Sembra, piuttosto, preferibile, perché più consono allo statuto epistemologico costituzionale ecclesiale attuale, parlare di famiglia nel diritto e nella prassi ecclesiale, e non proprio di diritto canonico della famiglia. Questa precisazione potrebbe sembrare ridondante o inutile, data la rilevanza giuridica che la famiglia ha sempre avuto per l'ordinamento canonico ecclesiale, ma in realtà non lo è, anche solo considerando che la famiglia non ha avuto sempre allo stesso modo rilevanza giuridica⁵. Vediamo dunque perché, come ed in che modo oggi nell'ordinamento canonico si conferisce significato e rilevanza giuridica alla famiglia e conseguentemente per quale ragione non può essere configurato un vero e proprio diritto canonico di famiglia, alla stregua di quanto avviene per gli Stati o per gli altri ordinamenti confessionali.

2. *“Perché” oggi la famiglia ha rilevanza giuridica nella Chiesa? La famiglia sacramento*

La famiglia gode di rilevanza giuridica all'interno dell'ordinamento canonico per ragioni che solo in parte sono condivise da altri sistemi giuridici (secolari e religiosi). Si tratta, inoltre, di ragioni che storicamente la Chiesa ha continuamente e costantemente perfezionato, fino al punto da assumere oggi un contenuto diverso da quello passato. Attualmente possiamo distinguerne cinque e ciascuna di esse intercetta un determinato significante o livello prospettico:

- a) la famiglia come luogo che garantisce la coesione e l'ordine pubblico (*livello istituzionale*);
- b) la famiglia come luogo dove imparare a socializzare (*livello sociale*);
- c) la famiglia come luogo dove imparare a crescere, a maturare (*livello pedagogico*).
- d) la famiglia come luogo dove imparare i valori (*livello spirituale*).
- e) la famiglia come luogo sacramentale (*livello ecclesiologico*)

⁵ Cfr. JUAN IGNACIO ARRIETA, *La posizione giuridica della famiglia nell'ordinamento canonico*, in *Ius Ecclesiae*, 1995, pp. 555-556: «il recente magistero circa la sacramentalità del matrimonio, ancorato ad una più sviluppata antropologia e ad un migliore approfondimento teologico-biblico del disegno divino sul matrimonio e la famiglia, non può non suscitare nella canonistica un sostanziale ripensamento dell'intero sistema giuridico che ci riguarda [...] la riflessione circa la sacramentalità del matrimonio sembra condurre alla necessità di ridefinire, in un nuovo contesto, le posizioni giuridiche soggettive che sorgono all'ombra del nucleo familiare».

I primi quattro *significanti* si rinvengono in qualsiasi ordinamento giuridico (secolare o religioso) che contempla e organizza giuridicamente il rapporto uomo e donna, anche se con *significati* diversi, a seconda della peculiarità e specificità di ciascuno⁶. Per la Chiesa cattolica, in particolare, questi *primi quattro significanti* assumono un *significato proprio* (non rinvenibile né comunicabile altrove) il quale richiede di essere completato e perfezionato dal quinto significante o livello prospettico (il livello ecclesiologico), che viene pertanto a costituire il paradigma interpretativo di tutti gli altri significanti o livelli prospettici. In forza del *livello sacramentale* la famiglia per la Chiesa configura un luogo di grazia, ossia una dimensione che perfeziona e arricchisce tutti i significanti (i livelli) della famiglia⁷. Per l'ordinamento giuridico ecclesiale la famiglia non è infatti un luogo dove imparare semplicemente a socializzare, ma a relazionarsi in maniera cristianamente qualificata. La famiglia è un luogo che non garantisce solo la coesione e l'ordine pubblico, ma anche l'ordine delle coscenze. La famiglia è un luogo dove non s'impara semplicemente a maturare, ma a maturare nella diversità sessuale tra il marito e la moglie e nell'amore per il prossimo. La famiglia è un luogo dove imparare i valori cristiani, e non qualsiasi valore, soprattutto l'amore per Dio e per Gesù Cristo.

Il senso e la portata (teologica e giuridica) della sacramentalità del matrimonio sono andati certamente incontro ad una lunga evoluzione storica. Il sacramento del matrimonio si è progressivamente emancipato da quel riduzionismo contrattualista che lo vedeva come l'atto esclusivamente consensuale tra un uomo ed una donna, per assurgere allo status di vero e proprio atto anche ecclesiale (della Chiesa e per la Chiesa), che come tale configura una scelta vocazionale (e non solo naturale) che manifesta una quasi consacrazione dei coniugi (can. 1134 CJC e can. 776 §§ 2-3 CCEO). Questo è l'approdo del magistero conciliare e post conciliare: che segna il superamento della concezione

⁶ Non è da poco far presente che nella gran parte dei diritti di famiglia secolari la famiglia sta sempre più divenendo un bene disponibile da parte dei coniugi, e neanche più necessariamente legato alla diversità sessuale.

⁷ Il matrimonio cristiano, secondo l'antropologia cristiana, si sviluppa in quattro livelli: fisiologico, psicosociale, razionale e della grazia (cercare Dio). Questo quarto livello: «non è un'aggiunta ma un principio integratore il cui bene è ottenibile dalla cooperazione fra i livelli precedenti. L'atto, a qualunque livello appartenga, diventa cristiano quando la qualifica che lo informa deriva proprio dal contenuto di questo livello», ALESSANDRO MANENTI, *Coppia e famiglia. Come e perché*, EDB, Bologna 1993, p. 89; cfr CARLO ROCCHETTA, *Una Chiesa della tenerezza. Le coordinate teologiche dell'Amoris Laetitia*, EDB, Bologna, 2017, p. 79: «I doni del sacramento delle nozze sono: *l'effusione dello Spirito Santo, il vincolo permanente e la grazia santificante*. Questi doni sono correlati e permeano la relazione degli sposi e il loro amore, al punto che la stessa intimità coniugale ... si trasfigura in un accadimento di grazia».

dello ius in corpus, la quale consegnava al matrimonio una finalità essenzialmente procreativa (in cui non trovava spazio il valore vocazionale delle nozze ed in cui invece trovava spazio una superiore considerazione della verginità consacrata e sacerdotale rispetto l'esercizio dell'intimità sponsale); che segna l'accoglienza della concezione del matrimonio come sacramento dell'amore coniugale, come cammino di santità, come sacramento sociale al pari del sacramento dell'ordine, come scelta vocazionale.⁸ Nella riflessione teologica postconciliare si è, inoltre, sviluppata la consapevolezza che sacramentale non è il semplice il consenso, ma anche la stessa famiglia da esso generatasi⁹.

La famiglia ha dunque oggi rilevanza giuridica nella Chiesa non solo come un fatto naturale, bensì come atto anche ecclesiale proprio della vocazione cristiana¹⁰; non solo come sacramento dell'atto celebrativo del matrimonio, ma anche come sacramento dell'esistenza coniugale¹¹. Dietro questa posizio-

⁸ Cfr. CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, EDB, Bologna, 2011.

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 109: «La dizione “sacramentalità della famiglia” va chiaramente intesa in un senso derivato come *status vitae* sul fondamento del sacramento nuziale che contrassegna la realtà degli sposi e la loro intima comunità di vita e di amore; ma non dev'essere sottovalutata o compresa in termini vuoti o meramente simbolici. Lo sforzo della riflessione contemporanea consistrà nel determinare il contenuto teologico di questa dizione. A riguardo, tra le varie vie, una può essere quella di collegarsi alla tripartizione del sacramento impostasi con la grande Scolastica e ripresa dalla stessa *Familiaris Consortio*, al n. 13, applicandola alla “sacramentalità della famiglia” e ponendone in evidenza la fecondità teologica: *signum tantum*, segno visibile [ossia il consenso tra uomo e donna]; *res et signum*, il vincolo permanente; *res tantum*, grazia sacramentale».

¹⁰ Alla fine dell'800 «si poteva chiamare “vocazione” solo quella del sacerdozio e della vita religiosa», cfr. DIONIGI TETTAMANZI, *Il ministero coniugale. Spazio pastorale della coppia cristiana*, AVE, Roma, 1978, p. 104; ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il Matrimonio Cristiano. Un sacramento diverso*, Cittadella editrice, Assisi, 2008, p. 119: «La vocazione [...] non riguarda se si è portati o no al matrimonio, ma se si accoglie nel legame sponsale la dimensione religiosa dell'amore unilaterale e gratuito di Dio per l'umanità. La vocazione religiosa al matrimonio è un elemento destabilizzante e creativo insieme, capace di ristrutturare il rapporto coniugale nella logica folle del dono fine a se stesso come ha rivelato la croce di Gesù Cristo»; JOSÉ MARÍA SERRANO RUIZ, *Il matrimonio come vocazione e consacrazione. Riflessi e riflessioni canonico-pastorali nella giurisprudenza postconciliare*, in FRANCESCO CATOZZELLA, (a cura di), *La centralità della persona nella giurisprudenza Coram Serrano*, vol. I, LEV, Città del Vaticano, 2009, pp. 84-94.

¹¹ Cfr. XAVIER LACROIX, *Il matrimonio... semplicemente*, San Paolo edizioni, Milano, 2002, p. 94: «Praticamente è divenendo ecclesiale che il matrimonio diviene sacramentale. I coniugi non sono i soli soggetti, è anche un atto della Chiesa stessa che, attraverso di esso, s'impegna, si riconosce e si costruisce. E' a partire da qui che potrebbe essere pensato il legame tra il battesimo, sacramento dell'ingresso nella Chiesa, e la sacramentalità del matrimonio»; p. 95: «A differenza degli altri sacramenti, [il matrimonio] si innesta su una realtà umana che lo precede, che esisterebbe senza di esso. La dottrina della sacramentalità del matrimonio ha d'altra parte impiegato secoli a costruirsi. Si può dire che è stata fissata, in Occidente, tra il IX ed il XII secolo. E' al Concilio ecumenico di Lione, nel 1274, che, per la prima volta, il matrimonio è stato ufficialmente annoverato tra i sette sacramenti. Più tardi, a seguito di Lutero e Calvino, i protestanti rifiutarono di accordargli questo statuto. Essi pensano che questa dottrina vada a sovraccaricare una realtà già sufficientemente ricca sul piano umano, sociale e morale».

ne c'è una gestazione lunga secoli di storia (come già accennato), ma anche un futuro tutto da sviluppare¹², soprattutto a partire dalle conseguenze che tale posizione riveste nel rapporto tra diritto e pastorale. Rapporto che segna un tratto peculiare nella rilevanza che la famiglia possiede nel diritto ecclesiale. Se fino al Concilio Vaticano II la pastorale familiare e coniugale erano prevalentemente assorbite dalla e nella catechesi, con un'impronta significativamente morale o moralistica¹³, in seguito esse hanno iniziato progressivamente ad assumere una certa rilevanza giuridica. Pensiamo al riconoscimento del processo di nullità matrimoniale come luogo pastorale¹⁴ oppure ai corsi di preparazione alle nozze, che oggi diventano una vera e propria condizione di liceità della celebrazione nuziale¹⁵. Pensiamo ancora a quanto il giudicato canonico sia stato progressivamente chiamato a svolgersi in modo non solo giuridicamente efficiente, ma anche in modo pastoralmente efficace¹⁶.

Nel magistero attuale (si allude in particolare all'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* ed all'esortazione apostolica postsinodale *Amoris Laetitia*) si sta compiendo un passo ulteriore al punto che, oltre alla pastorale familiare e coniugale, anche la pastorale vocazionale viene chiamata ad essere l'anima del ragionamento giuridico sulla famiglia cristiana. La famiglia è oggi più che mai chiamata a divenire un luogo per la *trascendenza*, e non sempli-

¹² Un punto nodale che rimane ancora tutto da chiarire, anche perché prefigura la premessa importante per ogni considerazione giuridica, riguarda il rapporto tra dimensione sacra e sacramentale del matrimonio ed il legame tra battesimo e vocazione matrimoniale, cfr. Cfr. ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il Matrimonio Cristiano. Un sacramento diverso*, cit., p. 117: «Non si può dire che in quanto battezzati l'accettazione dell'offerta di Grazia sia ovvia. Sarà necessaria una maturazione di tipo vocazionale, che non va di pari passo con le strategie dell'innamoramento. Come si può pensare che un battezzato vada alla ricerca del partner in prima istanza per rispondere ad una vocazione? Risulta ovvio che la scelta matrimoniale religiosa non avrebbe necessariamente gli stessi tempi della decisione matrimoniale simpliciter».

¹³ Cfr. MAURIZIO CALANCHI, *Il matrimonio. Un cammino di santità*, EDB, Bologna 2007, p. 96: «Possiamo dire che la pastorale matrimoniale, per diverso tempo, si era caratterizzata all'insegna di queste linee: una forte preoccupazione giuridica, una catechesi prevalentemente morale, un debole appello alla missione ecclesiale della coppia e della famiglia, un'insufficiente interpretazione antropologica dei valori del matrimonio e della famiglia. Indubbiamente, in questi ritardi hanno influito le condizioni sociali e culturali (passaggio dalla società rurale e provinciale alla società industrializzata e urbanizzata, passaggio dalla società patriarcale alla famiglia mononucleare) entro cui la famiglia in genere, e la famiglia cristiana in particolare, si è trovata».

¹⁴ Cfr. GIAN PAOLO MONTINI, «E' necessario assicurare il carattere pastorale dei tribunali ecclesiastici» (Benedetto XVI, *es.ap. postsinodale Sacramentum caritatis*, 29b), in *Periodica*, 98, 2009, pp. 321-364.

¹⁵ Cfr., Xabier MARTINÉZ-GRAS, JOSÉ LUIS LLAQUET DE ENTRABASAGUAS, *Antropología, Pastorál y Derecho en la preparación del matrimonio*, in *Ius Canonicum*, 82, 2001, pp. 571-606.

¹⁶ Cfr. PAOLA BUSELLI MONDIN, *Processo al processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiæ*, 1, 2015, pp. 61-82.

cemente per la discendenza¹⁷. I corsi prematrimoniali vengono infatti riqua-lificati come parte della formazione della vocazione cristiana, e non ridotti a burocratico pedaggio per accedere alle nozze¹⁸. La stessa preparazione al battesimo e alla cresima coinvolge oggi più intensamente tutta la famiglia del battezzando e cresimando, come momento di evangelizzazione familiare. La famiglia stessa è invitata (al pari dei sacerdoti e dei consacrati) ad una forma-zione permanente, che l'aiuti a crescere nella sensibilità cristiana. Il processo canonico è chiamato a raccogliere questa evoluzione, divenendo a sua volta un luogo di conversione e di evangelizzazione, funzionale all'appartenenza ecclesiale ed alla ricerca del bene spirituale delle persone coinvolte (non, quindi, semplicemente alla regolarizzazione di una questione di status)¹⁹.

Ecco che l'espressione diritto di famiglia canonico rischia di non tenere nella debita considerazione che ogni considerazione giuridica sulla famiglia cristiana non riguarda strettamente la prassi pastorale familiare e coniugale, ma comprende la stessa prassi vocazionale di ogni fedele del popolo di Dio²⁰. In tal senso è utile tenere presente, ad esempio, che la parentela per il diritto canonico non indica solo un vincolo di sangue, ma anche un vincolo spirituale, al punto da potersi configurare una vera e propria *genitorialità spirituale*. Si pensi al ruolo del “padrino” e della “madrina” per il battesimo (c. 872 e CJC e c. 684 CCEO) e la cresima (cc. 892 e 893 CJC e c. 695 CCEO), la cui funzione non è meramente celebrativa, bensì generativa, proprio perché chiamati a titolo speciale a partecipare allo sviluppo della vocazione cristiana del battezzando e cresimando. Non è in proposito di poco conto segnalare che nella codificazione orientale la *cognatio spiritualis* è addirittura un impedi-

¹⁷ ALESSANDRO MANENTI, *Coppia e famiglia. Come e perché*, cit., pp. 69-70: «la famiglia è potenzia-trice di identità e luogo di trascendenza ... la famiglia sana potenzia l'identità dei suoi membri senza considerarli proprietà privata: li prepara per lanciarli fuori da sé, in un cammino che supera la famiglia stessa ... si può pensare la famiglia come un triangolo...Per i cristiani il nome del vertice è chiaro: l'unione definitiva con Dio nella gloria».

¹⁸ MARIO IMPERATORI, *Matrimonio e fede oggi: una riscoperta del primato di Dio*, in ANTONIO SPADARO (a cura di), *La famiglia ospedale da campo: dibattito biblico, teologico e pastorale sul matrimonio nei contributi degli scrittori de La civiltà cattolica*, Queriniana, Brescia, 2015, p. 132: «il contesto attuale ci sembra esigere di non concepire più e proporre i corsi in preparazione al matrimonio come un pedaggio da pagare per una celebrazione alla quale si avrebbe comunque sempre diritto per legge naturale e per ragioni spesso solo sociologiche, retaggio di un'epoca ormai definitivamente tramontata. Bisogna invece pensarli e realizzarli in un'ottica quanto più evangelizzatrice e come un agile itinerario di discernimento che la comunità cristiana può offrire».

¹⁹ PAOLA BUSELLI MONDIN, *Fede ed accompagnamento nel processo canonico di nullità matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 3-4, 2016, pp. 389-410.

²⁰ SALVATORE BERLINGÒ, *Il diritto “familiare” nell’ordinamento canonico*, cit., p.133: «è il diritto di famiglia, concepito come nativa *oikonomia*, cioè, alla lettera, come originaria normatività domestica o diritto familiare (il *familiare ius*), quello che detta i ritmi del diritto costituzionale della più grande famiglia di Dio, che è la Chiesa, e non viceversa».

mento matrimoniale (c. 811 CCEO)²¹. Inoltre parlare di “diritto canonico di famiglia” potrebbe risultare fuorviante allo stesso modo che parlare di “diritto canonico del celibato” o di “diritto canonico dei voti evangelici”. Il celibato, nella Chiesa, non ha rilevanza giuridica in sé, ma solo quale obbligazione propria del sacramento dell’ordine²² e lo stesso dicasi dei voti, i quali non hanno rilevanza giuridica ecclesiale in quanto tali, ma solo quali obbligazioni proprie della vita consacrata. Essere celibi non significa automaticamente essere sacerdoti, e, ugualmente, vivere in modo casto, povero e in obbedienza all’autorità della Chiesa non significa automaticamente essere giuridicamente consacrati²³. Allo stesso modo la famiglia non simbolizza automaticamente un atto ecclesiale, perché fare famiglia non significa automaticamente essere uniti nel sacramento del matrimonio, sia come mostra il fatto (piuttosto diffuso) che molte coppie rifiutano deliberatamente di sposarsi in Chiesa (convivendo di fatto o sposandosi civilmente), perché intendono consapevolmente apparstarsi dalla Chiesa, sia come mostra il fatto che i matrimoni celebrati in Chiesa possono essere nulli.

L’identità e la ragion d’essere strettamente giuridica della famiglia, per l’ordinamento canonico, risiedono pertanto nel livello sacramentale del vincolo nuziale, il quale, alla luce della riflessione conciliare e postconciliare, significa e giustifica il carattere di quasi consacrazione del rapporto sponsale, elevando e perfezionando un fatto naturale in un atto proprio della vocazione cristiana, elevando e perfezionando un evento sociale in un evento ecclesiale proprio della vocazione cristiana²⁴. Questo assunto non deve essere inteso nel senso che la

²¹ Cfr. *Ivi*, p. 170: «il rilievo accordato dal diritto canonico (orientale) a questo tipo di legame non è senza pregio, perché anch’esso – come già si è accennato – può rappresentare, alla stessa stregua degli rapporti di filiazione, un tipo di fecondità (spirituale) dell’unione coniugale, idonea ad arricchirne e confermarne la dimensione (ultra-pluri) familiare. Va piuttosto, rilevato che siffatta funzione espressiva di una legittima pluriformità di stili o tipi della vita familiare, all’interno di un’unitaria valenza canonico-sacramentale, può considerarsi assolta dalla assunzione di una genitorialità spirituale anche nell’ambito del diritto canonico latino, pur non avendo il Codice del 1983 mantenuto la cognatio spiritualis fra gli impedimenti matrimoniali. Del resto una analoga funzione sembra potersi attribuire anche ad alcune forme di “tutela” (can. 98 §2 CJC; can. 910 §2 CCEO), o di “curatela” (can. 105 §2 CJC, can. 915 §2 CCEO), o di “commissio” (can. 29 §2 CCEO) e simili (quali potrebbero essere alcune ipotesi di affiliazione o di affido disciplinate dalle legislazioni civili e opportunamente canonizzate), che comportano l’esercizio in coppia di una potestà surrogatoria di quella “patria” (nel senso genitoriale). Altrettanto rilievo l’impegno di coppie o di interi nuclei familiari in favore di “minorità” connesse alla stagione non solo più acerba ma anche più matura della vita ed a qualsiasi situazione di inferiorità o di emarginazione».

²² Cfr. STEFANO GUARINELLI, *Il celibato dei preti. Perché sceglierlo ancora?*, Paoline Editoriale Libri, Milano, 2008.

²³ Si pensi anche al fatto che la vita consacrata nella Chiesa assume diversi e differenti volti e forme giuridiche.

²⁴ Cfr. MAURIZIO CALANCHI, *Il matrimonio un cammino di santità*, cit., p. 96: «L’abitudine a pensare,

Chiesa si rifiuta di accogliere la famiglia non sacramentale, non concedendole dignità umana e sociale²⁵. Al contrario, l'intera comunità ecclesiale si fa responsabile nel conferire giuridica rilevanza alla famiglia, accompagnando lo sviluppo sacramentale del legame coniugale e l'iniziazione cristiana dell'intera famiglia. A tal fine è utile considerare che la famiglia per il diritto canonico non veicola semplicemente dei diritti e dei doveri tra coniugi, figli e parenti (come avviene per gli Stati o per altri ordinamenti confessionali), ma anche diritti e doveri tra tutti i fedeli²⁶. Si pensi a quanto il ministero sacerdotale sia corresponsabile del bene della famiglia, e non sotto forma di obbligazione solidale o solidaristica²⁷. Il bene della famiglia, prima ancora che un'obbligazione propria dei coniugi che la costituiscono, configura un'obbligazione propria dei sacerdoti i quali non sono infatti chiamati solo a celebrare il rito nuziale, ma anche (insieme ai laici, consacrati e non) a crescere la coppia e la famiglia, educarla e formarla, mediante l'attività pastorale del loro ministero²⁸. Lo stesso processo di nullità matrimoniale non serve oggi solo a misurare la riconoscibilità giuridica di un matrimonio, ma anche a canalizzare i coniugi verso un cammino di conversione²⁹.

Nella Chiesa, dunque, la famiglia ha rilevanza giuridica perché veicola uno specifico status di vita vocazionale (e non meramente sociale), che diventa un vero e proprio stile di vita ecclesiale, e non tanto come risultato ottenuto, quanto come meta da raggiungere³⁰. È il carattere sacramentale del matrimonio che conferisce rilevanza giuridica alla famiglia, trasfigurando una scelta naturale in una risposta della vocazione cristiana, rendendo canonicamente esigibile uno stile di vita cristiano.

istintivamente, che tutti siamo fatti in modo naturale per il matrimonio, ci fa dimenticare la differenza tra matrimonio istituzione naturale e matrimonio sacramento, e favorisce la nascita di unioni, fondate su conoscenze e innamoramenti superficiali, a cui fanno seguito un gran numero di separazioni e divorzi».

²⁵ A riprova di questo, cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris Consortio*, n. 82.

²⁶ Cfr. MATTEO VISIONI, *Il diritto di ricevere i sacramenti* (can. 213), in *Quaderni di diritto ecclesiastico*, 30, 2017, pp. 455-474.

²⁷ Come, invece, avviene con le politiche sociali e familiari degli Stati o di altre comunità confessionali.

²⁸ Cfr. JOSÉ GRANADOS, *Un sacerdote parla della grazia del sacramento del matrimonio*, in RENZO BONETTI (a cura di), *La Grazia del sacramento delle Nozze. Stupirsi del dono grande*, Cantagalli, Siena, 2011, pp. 93-106.

²⁹ Come emerge testualmente dal proemio che introduce la recente riforma del processo, Cfr. FRANCISCUS PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: Mitis Iudex*, in AAS, CVII, 2015, 958-970. Cfr. MARÍA ELENA OLMO ORTEGA, (a cura di), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Ed. Dykinson, Madrid, 2016.

³⁰ Cfr. CHRISTOPH THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, I-II, EDB, Bologna, 2009.

3. “Cosa” della famiglia ha oggi rilevanza giuridica nella Chiesa? Legittimità pubblico-sociale, legittimità vocazionale-affettiva e integrazione psico-spirituale

Chiarito perché la Chiesa conferisce rilevanza giuridica alla famiglia, rimangono da precisare gli elementi del legame familiare che acquistano rilevanza giuridica ecclesiale. Anch’essi sono andati incontro all’evoluzione storica dell’ordinamento giuridico canonico, pur consolidandosi intorno a tre aspetti essenziali: a) il momento generativo del vincolo coniugale (lo scambio del consenso); b) la forma del rito (la forma canonica); c) la forma della relazione coniugale (indissolubile, feconda, fedele; libera e frutto della relazione di un uomo ed un donna).

Questi aspetti, non avendo avuto storicamente la stessa portata o capienza, non sono sempre stati selezionati con i medesimi criteri ispiratori.

Fino al Concilio Vaticano II il criterio ispiratore predominante era quello della *legittimità pubblico-sociale*. La famiglia veniva presa in considerazione in quanto legittimamente costituita e diretta da una normativa dall’impronta significativamente sanzionatoria. Predominava una visione contrattualista del matrimonio improntata sullo *ius in corpus* (quale retaggio della inferiorità del matrimonio rispetto la verginità consacrata). La forma canonica era volta a tutelare la legittima manifestazione pubblica del consenso e quindi assorbiva l’attenzione e l’interesse prevalente del giurista. Si pensi al diritto d’azione, da intendersi come *ius accusandi* da parte del solo coniuge non colpevole, alla nullità intesa come colpevolezza, alla inabilità ad agire in giudizio del coniuge colpevole³¹. Si pensi poi all’articolata diversificazione che la prima codificazione del 1917 svolgeva sui figli illegittimi, differenziandoli in adulterini, sacrileghi, incestuosi e nefari, oltre che agli impedimenti che lo stato di figlio illegittimo provocava³². Si pensi anche alla palese inferiorità delle seconde nozze del vedovo ed anche al fatto che la bigamia, l’incesto, l’adulterio ed il concubinato configuravano delitti contro la morale, rappresentando una giusta causa di separazione³³.

b) In seguito, dopo il Concilio Vaticano II, tale criterio si è perfezionato nel senso di una *legittimità vocazionale affettiva*. La famiglia viene presa in considerazione in quanto comunità di vita e amore coniugale e diretta da una

³¹ Cfr. PAOLA BUSELLI MONDIN, *L’interesse ad agire per l’ammissione del libello nelle cause di nullità matrimoniale*, in *Apollinaris*, 79, 2006, pp. 733-763.

³² Cfr. ILARIA ZUANAZZI, L’ordinatio ad educationem prolis *del matrimonio canonico*, ESI, Napoli, 2012.

³³ Cfr. GIUSEPPE DI MATTIA, *Tutela della famiglia e legislazione penale e suo sostegno nel diritto della Chiesa*, in *La famiglia e i suoi diritti nella comunità civile e religiosa*, LEV, Città del Vaticano, 1987, pp. 435-440.

normativa dall'impronta prevalentemente pedagogica³⁴ (il matrimonio diviene una scelta finalizzata non solo alla prole, ma anche al bene integrale dell'uomo e della donna; nel processo canonico di nullità matrimoniale lo ius accusandi si trasforma in ius impugnandi, sicchè ad ogni coniuge è riconosciuto il diritto di agire in giudizio, senza alcuna preclusione di “colpevolezza”; con l'entrata in vigore dell'istruzione *Dignitas Connubii* è ammesso l'esercizio dell'azione in modo litisconsortile, come prevedere l'art. 102 DC). La forma canonica ha perduto la precedente impostazione (si pensi al sistema delle deleghe) volta solo a tutelare la legittima manifestazione pubblica del consenso ed ha progressivamente incontrato anche un'evoluzione liturgica per valorizzare la specificità sacramentale del matrimonio rispetto quello creaturale³⁵, ossia «il significato del sacramento cristiano rispetto al matrimonio creaturale sia a livello di sequenze rituali che di contenuti ecologici»³⁶. La bigamia, l'incesto, l'adulterio, il concubinato non configurano più ipotesi delittuose (anche se il concubinato può far sorgere un impedimento al matrimonio, can. 1093) ed è caduta ogni discriminazione o limitazione verso i figli illegittimi³⁷.

c) Nel magistero attuale (si allude ad *Evangelii Gaudium* ed *Amoris Laetitia*) sembra trovare spazio una trasformazione del criterio *vocazionale affettivo*, da perfezionare o riqualificare all'insegna di un nuovo paradigma: *l'integrazione psico-spirituale*³⁸. Non si tratta di un'invenzione di papa Francesco ma di un paradigma interpretativo che appartiene alla storia della pastorale

³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 447: «All'amore, agli affetti non si comanda. Un'azione coercitiva o repressiva non li fa sorgere, non ricostruisce l'unità, la serenità, lo sviluppo della famiglia. E' pertanto assurdo pensare a un amore "legale", che spunti da un "terreno penale"».

³⁵ Cfr. MANLIO SODI, *Celebrare il matrimonio cristiano nello spirito santo tra teologia liturgica e azione pastorale: la sfida dell'educazione*, in RENZO BONETTI, FRANCESCO PILLONI (a cura di), *La Grazia del sacramento delle Nozze. Nello Spirito Santo pienezza di vita*, Cantagalli editrice, Siena, 2012, p. 76: «La celebrazione del matrimonio cristiano ha avuto lungo la storia una ricca varietà di forme in quanto è il sacramento che, forse più di ogni altro, richiede – dato lo specifico della sua essenza e dei suoi simboli – un radicamento culturale pressoché unico in quanto tocca una dimensione essenziale della vita. Qui ci poniamo di fronte – con atteggiamento di educatori – ad un Rito rinnovato che va accostato non tanto per curiosare nelle sue varie novità, ma prima di tutto per cogliere lo specifico di questo sacramento, per vedere il rapporto con gli altri sacramenti (soprattutto con quelli dell'iniziazione cristiana, e non solo il battesimo!) … per guardare realisticamente le sfide che oggi vengono poste da una società multireligiosa oltre che multiculturale; per osservare, alla luce del sacramento, i nuovi rapporti tra famiglia e società».

³⁶ ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il Matrimonio Cristiano. Un sacramento diverso*, cit., p. 196.

³⁷ FRANCISCO JOSÉ CASTAÑO, *Famiglia e rapporti familiari nel diritto della Chiesa*, in *La famiglia e i suoi diritti nella comunità civile e religiosa*, cit., pp. 83-98.

³⁸ Cfr. CARLO ROCCHETTA, *Una Chiesa della tenerezza. Le coordinate teologiche dell'Amoris Laetitia*, EDB, Bologna, 2017, p. 231: «La visione di Francesco supera così, in un sol colpo, tutte quelle concezioni minimali o riduttive di spiritualità coniugale-familiare che hanno dominato lo scenario fino a tempi recenti: monastica, moralistica, psicologista, dualista, deduttivo-nuzialista».

vocazionale³⁹ e che conserva una grande applicazione nello studio della natura religiosa dell'agire umano⁴⁰ e, in particolare, del legame tra l'uomo e la donna. Esso può essere sintetizzato nel seguente assunto: «Ci sono ragioni psicologiche (e non solo filosofiche e teologiche) per introdurre la dimensione spirituale nella psicologia della famiglia e introdurla come elemento risolutore delle sue inevitabili antinomie interne»,⁴¹.

Si tratta di una prospettiva che può incontrare una grande utilità per approfondire come e perché si deve continuare a sostenere che il matrimonio cristiano configura una scelta che appartiene alla natura del rapporto tra un uomo ed una donna⁴². Viviamo in effetti oggi tempi in cui la naturalità del legame tra un uomo ed una donna è fortemente discussa⁴³, al punto da necessitare rinnovati argomenti per essere difesa e sostenuta⁴⁴. A tal proposito, Enzo Bianchi, commentando i

³⁹ Cfr. FRANCO IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, EDB, Bologna, 2005.

⁴⁰ Cfr. AMEDEO CENCINI, ALESSANDRO MANENTI, *Psicologia e teologia*, EDB, Bologna, 2015, pp. 168-169: «L'esperienza religiosa si offre come principio ultimo di intellegibilità perché parla di significati ultimi dell'operare umano, oltre i quali non può esservi altro. Inoltre si offre come principio integratore perché i significati ultimi proposti non sviliscano né perdano per strada nessun livello ma li coordinino e orientino. La religiosità è capace di farlo perché il totalmente Altro trascende ma è anche presente all'uomo e al mondo, ed è proprio questa duplice caratteristica di trascendenza e immanenza che permette di riconoscere al trascendente la capacità di dare senso all'immanente. Proprio perché principio integratore, la proposta religiosa non opera una sostituzione di natura ma una redistribuzione del campo umano in vista di un fine. Ne consegue che la proposta religiosa offre il massimo di concretezza. Infatti il significato religioso illumina, di riflesso, tutti gli aspetti del reale [...] Un atto, visto in se stesso, è semplicemente un atto fisiologico, sociale o intelligente, ma visto nell'ottica religiosa può rivelarsi anche un atto di carità, di dialogo con Dio, santificante. Visto in sé quell'atto è una realtà meno concreta e reale, mentre diventa più reale quando viene visto alla luce del significato trascendente che esso veicola. E' dunque perverso identificare il tangibile con il reale [...] La concretezza è posseduta dalle realtà più alte che sono meno tangibili: in questo senso la proposta religiosa è il massimo di concretezza».

⁴¹ ALESSANDRO MANENTI, *Coppia e famiglia. Come e perché*, cit., p. 70, nota 8.

⁴² Cfr. GIUSEPPE VALDITARA, *La famiglia società naturale*, in *Archivio Giuridico*, 3, 2008, pp. 351-365.

⁴³ Cfr. VINCENZO PADIGLIONE, *La riproduzione sessuale è anche buona da pensare? A chi appartiene il nostro corpo? Note di un antropologo culturale su queste ed altre quisquiglie*, in *Archivio Giuridico*, 1, 2000, pp. 105-125; ENRICO MAESTRI, *Riproduzione artificiale e nuove forme di genitorialità o serialità riproduttiva?*, in *Archivio Giuridico*, 1, 2012, pp. 103-137; PAOLO MONETA, *Scienza, tecnica e matrimonio canonico*, in *Archivio Giuridico*, 3-4, 2016, pp. 491-524.

⁴⁴ Cfr. ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il matrimonio cristiano. Un sacramento diverso*, cit., p. 214: «Forse occorre un supplemento di attenzione verso il mondo della natura, sempre citato e mai indagato seriamente nei suoi meccanismi. Si tratterà di decodificare la complessità dell'*imprinting* che ereditiamo non come colpa, ma come base su cui s'innesta la coscienza e la possibilità di accedere all'esperienza morale e religiosa». Cfr. CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., p. 41: «La disputa classica relativa al matrimonio-come-istituzione o come sacramento, dunque, si ripropone oggi in una forma diversa: non sono in gioco solo le qualità dell'istituto matrimoniale (monogamia o poligamia, indissolubilità o divorzio, matrimonio civile o matrimonio religioso), ma la sua stessa identità. Il dibattito di ieri si era sviluppato in un contesto di *societas christiana* che accettava pacificamente la nozione di matrimonio fondato sulla complementarietà reciproca tra un uomo e una

lavori dei Sinodi sulla famiglia, lancia una provocazione piuttosto forte, quando precisa che «occorrerebbe almeno più cautela nell’associare il termine “natura” a famiglia e matrimonio, connotandolo come monogamico e indissolubile. Parlare di “matrimonio naturale” (cf. *Instrumentum laboris* [2015] 39-40) o di “famiglia solo secondo natura”, come si fa sostenendo posizioni apologetiche, indica che non ci si è mai misurati con le ricerche di antropologia culturale, le quali mostrano l’esistenza di diverse forme di famiglia nel cammino di umanizzazione: la poligamia, la poliandria (quest’ultima fraterna e associata) e altre forme che pure mirano a dare stabilità alla società. In verità, le culture umane di ogni tempo e luogo, dal nord al sud del mondo, hanno “lavorato” la natura, producendo forme di vita sociale e di convivenza per abitare il mondo, comunicare, associarsi. Certamente la rivelazione cristiana ha provocato un urto con queste prassi e questi istituti culturali, che diventeranno inaccettabili, e la chiesa annuncerà il matrimonio monogamico e indissolubile come emerge dal vangelo di Gesù Cristo. Ma non si finisce per affermare superficialmente che l’annuncio cristiano è “naturale” e che tutte le altre forme familiari sono solo degne di disprezzo, perché questo non è secondo lo spirito cristiano»⁴⁵. In sede teologica si invoca una lettura antropologico-dogmatica più ampia del matrimonio, che tenga conto che l’evento sacramentale non può essere tradotto nella sola mutua *traditio-acceptatio* degli sposi, bensì nella relazione che si genera dal reciproco consegnarsi al Kyros, come soggetto specifico di riferimento⁴⁶. Anche in sede sociologica, inoltre, non manca l’appello a rinnovare gli argomenti con cui viene difesa la specificità cristiana del rapporto uomo e donna, mettendo in guardia dall’ambiguità che porta con sé il guardare alla famiglia solo dal punto di vista delle sue funzioni, senza anche approfondirne la specifica relazionalità⁴⁷.

donna e di famiglia come cellula strutturale della convivenza civile; il dibattito di oggi concerne la possibilità di legittimare la realtà coniugale-familiare come realtà universalmente riconosciuta, tanto pubblica quanto privata. Il rifiuto della natura istituzionale della famiglia, com’è chiaro, non riveste tanto un risvolto sociologico quanto teologico, e interpella dal vivo la riflessione e la prassi della Chiesa».

⁴⁵ ENZO BIANCHI, Postfazione, *Fedeltà e misericordia*, in XAVIER LACROIX, CRISTOPH THEOBALD, ANDRÉ WENIN, *La famiglia tra sfide e prospettive*, Qiqajon, Magnano (BI), p. 326.

⁴⁶ Cfr. CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., pp. 98-99.

⁴⁷ Cfr. PIERPAOLO DONATI, *La famiglia tra passato e futuro: la sfida del ri-conoscimento*, in ID. (a cura di), *Decimo rapporto CISF, Ri-conoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società?*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, p. 30: «Se definiamo la famiglia in base a certe funzioni (assistenza, riproduzione, ecc.), allora, quando tali funzioni vengono assolte da altre agenzie, la famiglia diventa superflua o comunque perde la sua struttura. Se invece, definiamo la famiglia come relazione *sui generis* (specie-specifica dell’essere umano) fra i sessi e fra le generazioni, allora non c’è nessun’altra agenzia, luogo o struttura, che possa prenderne il posto. In un certo senso, la storia umana è storia di funzioni che vengono in qualche modo “espunte” dalla famiglia, o comunque compartecipate con altre agenzie sociali, il che, tuttavia invece che risolversi nella morte della famiglia, fa emergere la relazione familiare nella sua specificità più originaria».

Ecco che parlare di diritto di famiglia canonico potrebbe risultare fuorviante anche per il contenuto stesso delle relazioni familiari giuridicamente rilevanti per la Chiesa, perché la Chiesa, a ben vedere, non dà rilevanza giuridica alla qualità del rapporto familiare, bensì alla sua *sacralità*⁴⁸. Il matrimonio cristiano è una risposta alla ineffabilità del mistero e non semplicemente alla ricerca del benessere. La Chiesa non dà rilevanza giuridica alla semplice natura del rapporto familiare, bensì alla naturale *sacralità* del rapporto familiare, da intendersi come naturale disponibilità a vivere una relazione in modo spiritualmente orientato⁴⁹. Per la Chiesa, conseguentemente, la stessa qualità del vincolo dipende da quanto e come viete attuata e vissuta la sua *sacralità*⁵⁰. Ciò che ha rilevanza giuridica non è dunque il rapporto familiare in quanto tale, ma il rapporto familiare in quanto relazione naturalmente sacra. Questo spiega e legittima tre importanti puntualizzazioni. Anzitutto, sebbene realisticamente possano esistere (ed esistono) tante ragioni per cui una coppia decide di stare insieme oppure di lasciarsi, dal punto di vista cristiano non si tratta sempre di ‘buone’ ragioni⁵¹. Ciò che misura la bontà di un rapporto coniugale non è il semplice bene-essere dei coniugi, ma piuttosto il bene in sé che la loro unione produce, per sé stesse e per il prossimo. In secondo luogo, e conseguentemente, la Chiesa non predetermina il contenuto delle relazioni familiari, ma piuttosto lo dirige⁵² ed

⁴⁸ Cfr. GIORGIO RIFELLI, *La vita di coppia. Dentro ed oltre la psicologia*, in *TreDimensioni*, 11, 2014, p. 147: «La “qualità” della vita è un concetto che nasce negli anni ’50 del secolo scorso per sostituirsi al concetto di “sacralità” della vita, costituendo un modello filosofico di discussione che intende evitare contaminazioni religiose proprie dell’etica tradizionale e dare vita ad una scienza, la bioetica, avulsa da a priori dogmatici. Ma trasformare la *sacralità* della vita in qualità della vita, quale riferimento per il raggiungimento del benessere, significa trasferire i codici linguistici e comportamentali dalla ineffabilità del mistero alla applicazione della tecnica del benessere».

⁴⁹ Per questo motivo nell’ambito ecclesiale l’istituto della mediazione familiare può risultare piuttosto ambiguo. È preferibile, perché interamente elaborato sull’antropologia della vocazione cristiana, un altro l’istituto, quello dell’accompagnamento vocazionale, cfr. ALESSANDRO MANENTI, *Accompagnamento spirituale e dinamiche relazionali della coppia*, in GIAMPAOLO DIANIN, GIUSEPPE PELLIZZARO (a cura di), *La famiglia nella cultura della provvisorietà*, Edizioni messaggero, Padova, 2008, pp. 267-286.

⁵⁰ Cfr. GIOVANNI CUCCI, *Il matrimonio, ultimo simbolo di eternità dell'uomo occidentale*, in Id., *I luoghi dell'umano. Tra complessità, fragilità, trascendenza*, ADP, Roma, 2016, p. 26: «Questo carattere eterno dell’ideale alto e totale introduce il matrimonio nella dimensione del sacro (lett.: del separato), tra il tempo ordinario e l’eterno».

⁵¹ Ad esempio: una coppia può sentirsi felice e contenta rifiutando la dimensione feconda del proprio legame, ma questo non la rende ‘buona’ anche per la Chiesa; una famiglia può sentirsi infelice e scontenta per diverse ragioni, ma questo non la rende di per sé ‘non buona’ per la Chiesa, soprattutto se da tale infelicità e scontentezza si coglie un bene superiore, sia per i singoli membri (in termini di crescita spirituale) sia per gli altri (in termini di testimonianza o aiuto dati).

⁵² In questo senso vanno letti i *bona matrimonialia* la cui funzione acquista valore nuziale solo se diretti al bene degli sposi, cfr. JOSÉ MARÍA SERRANO RUIZ, *Visione personale del matrimonio. Questioni di terminologia e di fondo per una rilettura delle cause canoniche di nullità*, in FRANCESCO CATOZZELLA

incultura⁵³ verso un bene trascendente⁵⁴. I coniugi non possono, pertanto, pre-determinare a piacimento il contenuto della propria relazione. In terzo luogo (e conseguentemente), la Chiesa neppure programma giuridicamente la famiglia, ma al massimo la progetta per un fine che la trascende, proprio perché la famiglia cristiana non rappresenta solo uno stato di vita presente (quello del legame coniugale e familiare), ma piuttosto simbolizza e incarna uno stile di vita (quello cristiano) da conquistare, cui è chiamato (vocato) ogni fedele del popolo di Dio⁵⁵. Ecco che più che di diritto canonico della famiglia dovremmo parlare di *famiglia per il diritto canonico*⁵⁶. La famiglia non viene presa giuridicamente in considerazione solo come una relazione da disciplinare, ma piuttosto come una relazione che disciplina la vita cristiana, ponendosi come una realtà che è simbolo e metafora dello stile di vita cristiano. La famiglia evoca uno stile di vita che non rimane esclusivo del sacramento del matrimonio, ma partecipa in ogni altro sacramento, pur nella peculiarità di ciascun stato di vita ecclesiale. La famiglia interessa trasversalmente tutta la vita sacramentale della Chiesa e non finisce nel sacramento del matrimonio, perché vive e si sviluppa insieme a tutti gli altri sacramenti. Ogni fedele è responsabile e partecipe del bene della famiglia, in qualsiasi stato di vita ecclesiale.

(a cura di), *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, cit., p. 45: «Non si tratta di qualità del patto disgiunte dalle persone, che abbiamo visto, sono così profondamente implicate in esso ... Il matrimonio è fedele ed indissolubile perché gli sposi si sentono uniti solo tra di loro e per sempre, in una forma buona oltre che legale e sicura. D'altra parte è il vincolo personale ed interpersonale degli sposi – primo in ordine ontologico, logico e se si vuole cronologico – che preesiste a queste proprietà; in un secondo momento si predicano di esso».

⁵³ Fare famiglia in Italia non è lo stesso che fare famiglia altrove. Pensiamo ai matrimoni combinati in Giappone ed in India, oppure alla peculiare sensibilità africana con cui viene interpretata la fecondità del vincolo, cfr. TATSUYA MAEDA, *Preparazione al matrimonio in Giappone*, in *Periodica*, 100, 2011, pp. 513-521; THELMA D'PAULA, *Il matrimonio nella cultura indiana. Stato del Karnataka*, in *ivi*, pp. 721-725; AGOSTINHO MAHOLELE, *Matrimonio nel sud del Mozambico*, in *ivi*, pp. 726-735.

⁵⁴ Ossia «il grembo della comunione trinitaria», CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., p. 161.

⁵⁵ Cfr. GIORGIO RIFELLI, *La vita di coppia. Dentro ed oltre la psicologia*, cit., p. 150: «La progettazione avvia un futuro e aspira alla durata, la programmazione si appiattisce su un presente da conservare e prima o poi si scarica. In altri termini: chi si programma tende a conservare la stabilità; chi si progetta si attrezza ad essere flessibile»; JOSÉ MARÍA SERRANO RUIZ, *Visione personale del matrimonio. Questioni di terminologia e di fondo per una rilettura delle cause canoniche di nullità*, cit., p. 45: «ci si è molto impegnati sul programma del matrimonio senza tenere nella giusta considerazione il progetto personale ed interpersonale del patto. Programma che seppure iscritto da Dio nel cuore umano, necessita una lettura appassionata ed appassionante – progetto – che lo converta in un impegno personale e non lo releghi a mera lettera scritta».

⁵⁶ Allo stesso modo in cui si può parlare di *celibato per il diritto canonico*, per indicare appunto che il celibato giuridicamente rileva per il diritto canonico quale obbligazione propria del sacerdote, e non in sé dato; ugualmente si può parlare di *voti evangelici per il diritto canonico*, per indicare che essi giuridicamente rilevano per il diritto canonico quali obblighi propri della vita consacrata.

4. Come la famiglia ha oggi rilevanza giuridica nella Chiesa? Esistenza, validità ed efficacia del matrimonio

Se, dunque, non qualsiasi famiglia possiede rilevanza giuridica nella Chiesa, ma solo quella che può essere riconosciuta come un'autentica risposta alla vocazione cristiana, rimane da precisare come (ossia con quali categorie giuridiche) essa possa oggi acquistare rilevanza giuridica canonica. Vengono in considerazione tre categorie giuridiche (validità, esistenza ed efficacia), la cui distinzione è ormai classica nella teoria generale del diritto canonico⁵⁷. Tuttavia, la tripartizione di queste tre categorie, quando applicate al matrimonio cristiano, potrebbe evocare nuovi orizzonti interpretativi ed applicativi. In particolare si potrebbe profilare una più netta distinzione tra matrimonio esistente, matrimonio valido e matrimonio efficace, nel senso che un matrimonio esistente non può dirsi automaticamente valido, e neppure efficace. A tal fine non muove solo un'attenta considerazione dell'attuale sensibilità religiosa dei fedeli che si sposano⁵⁸, ma anche ragioni di ordine teologico (che attingono alla teologia dell'analogia nuziale⁵⁹ ed alla componente vocazionale e di consacrazione del legame sponsale⁶⁰) e antropologico (che attingono all'integrazione psico-spirituale, ossia al riconoscimento della spiritualità nella struttura intrapsichica dell'uomo, in forza della quale il matrimonio è chiamato a diventare un luogo di trascendenza, e non solo un luogo socialmente indispensabile per l'evoluzione della specie ed il mantenimento dell'ordine pubblico)⁶¹.

La prima categoria giuridica è la validità/nullità del matrimonio. Essa misura il significato giuridico dell'impegno coniugale. La famiglia esprime una serie di obbligazioni che giuridicamente sono indisponibili, perché il contenuto

⁵⁷ Anche se non sempre significata allo stesso modo, cfr. OLIS ROBLEDA, *La nulidad del Acto Jurídico*, seconda edicion, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma, 1964; EDUARDO BAURA, *Il sistema delle invalidità (inesistenza e nullità; annullabilità e rescindibilità) dell'atto giuridico in L'atto giuridico nel diritto canonico*, LEV, Città del Vaticano, 2002, pp. 121-141.

⁵⁸ Per molti dei quali la celebrazione nuziale altro non è che: «una procedura di approvazione pubblica e sociale a tutto quello che già si faceva prima, ad una solennità formale che ad un certo punto interviene nella storia sentimentale senza mutarla di qualità o ad un misterioso evento spirituale che non si capisce bene cosa sia. Con buona pace di chi predica che il matrimonio sacramento è nuovo evento di salvezza. Se nulla cambia, è un fatto irrilevante, se irrilevante è modificabile, se modificabile è revocabile», EDITORIALE, *Il momento del matrimonio*, in *TreDimensioni* 14 (2017), pp. 4-6.

⁵⁹ Cfr. CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., pp. 133-165.

⁶⁰ Cfr. JOSÉ MARÍA SERRANO RUIZ, *Il matrimonio come vocazione e consacrazione. Riflessi e riflessioni canonico-pastorali nella giurisprudenza postconciliare*, cit., pp. 84-94; id., *Risvolti personali ed interpersonali di una questione ancora stimolante: la forma canonica del matrimonio*, in *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, cit., pp. 557-574.

⁶¹ GIUSEPPE VERSALDI, *Cristo Modello degli Sposi. Come possono i coniugi imitare Cristo non sposato?*, EDB, Bologna 2003; ALESSANDRO MANENTI, *Coppia e Famiglia. Come e perché*, cit..

to del vincolo familiare non può essere liberamente scelto, ma può essere solo liberamente accolto. Tali obbligazioni misurano il valore che il matrimonio assume alla luce dell'antropologia cristiana ed interessano in particolare i tre aspetti sopra indicati della famiglia, ossia: la genesi costituiva, la ritualità (la forma canonica) ed il rapporto che qualifica il vincolo coniugale. L'inottemperanza di tali obbligazioni rende il vincolo coniugale giuridicamente nullo, ma non anche annullabile⁶². La Chiesa non annulla, bensì accerta la nullità di un matrimonio. La differenza è sostanziale, perché cambia la domanda antropologica di fondo. «Annulare» significa antropologicamente domandarsi se ci possono essere dei motivi per togliere effetto ad un matrimonio che, fin ad allora, era da ritenersi efficace. In questa prospettiva antropologica la validità del matrimonio dipende dall'effetto che gli viene riconosciuto. «Dichiarare nullo» invece significa antropologicamente domandarsi se ci possono essere dei motivi per sostenere che un matrimonio non possa essere riconosciuto come tale e quindi non abbia mai avuto effetto. In questa prospettiva antropologica non è l'effetto a definire la validità del matrimonio, bensì il valore dell'impegno nuziale assunto dagli sposi. La prospettiva temporale dell'annullamento è il presente della coppia collegato al suo passato, mentre la prospettiva temporale della nullità è il futuro della coppia collegato al suo passato. Il tribunale ecclesiastico, infatti, non guarda alla coppia per ciò che è o semplicemente per ciò che è stata, bensì guarda alla coppia per ciò che aveva promesso di essere e per come aveva promesso di essere⁶³. Accertare la nullità misura antropologicamente la potenzialità di un agito⁶⁴ e non semplicemente un agito, senza, inoltre, giuridicamente compromettere né coinvolgere il rapporto di filiazione. Dal punto divista dei figli, infatti, un matrimonio dichiarato nullo ha valore putativo (cfr. cann. 1137-1140 CJC), sicché rimane e permane integro l'importante obbligo dei genitori di curare ed educare la prole in tutte le sue esigenze, con una sempre viva attenzione all'educazione cristiana.

⁶² Cfr. ANDREA ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 173: «La caratteristica di tutte le forme modificative ed estintive del matrimonio canonico risiede nel fatto che al diritto canonico è sconosciuto il profilo dell'annullabilità: esso o viene regolarmente ad esistenza e non è dirimibile, oppure nasce con un vizio coevo che ne giustifica, retroattivamente, la dichiarazione di nullità. Per questo le sentenze di un giudice ecclesiastico ... non sono mai costitutive ma sempre dichiarative di nullità».

⁶³ Cfr. MASSIMO BERNARDINI, *Diritto e Tempo*, in *Archivio Giuridico*, 2, 1997, p. 191: «La vita futura, che dà al cristiano la sua caratteristica tensione, comincia dalla vita presente e dalla sua umana propensione a ben operare».

⁶⁴ Potenzialità, perché si misura il senso che un agito possiede secondo l'antropologia cristiana, e non secondo il parere o l'opinione dei diretti interessati. Agito, perché si misurano fatti ed eventi che sono accaduti, ma non fatti o eventi che sarebbero potuti accadere.

La seconda categoria dell'esistenza/inesistenza giuridica⁶⁵ potrebbe essere particolarmente utile per descrivere il comportamento di quei fedeli battezzati che rifiutano deliberatamente di accedere alle nozze secondo la forma canonica. Si pensi, in particolare, al matrimonio civile o alle convivenze di fatto (anche registrate) dei battezzati: si tratta di situazioni che, alla luce di una valutazione realistica (e antropologicamente attenta) del modo di vivere attuale⁶⁶, legittime-rebbero ex iure canonico la presunzione (seppur *iuris tantum*) che la coppia (o quanto meno uno dei coniugi) abbia escluso la dignità sacramentale del proprio vincolo, così come simbolizzata dal rito canonico nuziale⁶⁷. Oggi la cultura cristiana del matrimonio è, in effetti, profondamente cambiata perché non è più radicata in modo esclusivo e preminente nella cultura comune, come lo era invece in passato⁶⁸. Si potrebbe, pertanto, legittimamente presumere (seppur *iuris tantum*) che il battezzato che sceglie di convivere o di sposarsi solo in forma civile non intenda riconoscere la propria unione come un atto ecclesiale. Si dovrebbe forse riconoscere in questi casi l'assenza di un elemento essenziale del vincolo o meglio il rifiuto del carattere sacramentale del vincolo⁶⁹, rappresentato

⁶⁵ OLIS ROBLEDA, *La nulidad del Acto Jurídico*, cit., p. 129: «De inexistencia creemos nosotros que se puede hablar, en sana teoría jurídica, únicamente cuando falte algún elemento esencial del acto; en otras palabras, la inexistencia sigue las vicisitudes de la definición del acto, no de los requisitos que por una prescripción positiva sean necesarios para que el acto completo en su esencia produzca el efecto a que se ordena».

⁶⁶ Cfr. ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il Matrimonio Cristiano. Un sacramento diverso*, cit., pp. 159-160: «La Chiesa dovrebbe a questo punto avere il coraggio di riconoscere che il fatto di essere battezzati non comporta immediatamente una vocazione al matrimonio religioso».

⁶⁷ Presunzione *iuris tantum* non solo perché, come noto, il matrimonio civile può realizzare una forma straordinaria della celebrazione canonica del matrimonio (cfr. GERALDINA BONI, *La forma straordinaria di celebrazione del matrimonio canonico*, in PIER ANTONIO BONNET, CARLO GULLO, *Diritto matrimoniale canonico*, vol. III, LEV, Città del Vaticano, 2005, pp. 127-135), ma anche perché spesso accade che le coppie che si sposano solo civilmente, nel tempo, maturano il desiderio di unirsi anche nella forma canonica. In questo caso la scelta di sposarsi secondo il rito canonico è frutto di un vero e proprio percorso di un discernimento che porta la coppia a maturare progressivamente il desiderio di sentirsi parte della Chiesa. Inoltre, come noto, per il battezzato che attenta un matrimonio civile lo stato libero è accettabile mediante l'investigazione prematrimoniale ex cann. 1066-1071, come dispone l'art. 5 §3 dell'istruzione *Dignitas Connubii*.

⁶⁸ Tale considerazione non vale solo per coloro che, seppur battezzati, rifiutano le nozze canoniche, ma anche per coloro che scelgono le nozze canoniche, cfr. PIERANTONIO PAVANELLO, *I processi di nullità matrimoniale all'interno della sollecitudine pastorale della chiesa*, cit., p. 99: «Il dibattito sinodale si è interrogato se in una cultura secolarizzata come l'attuale sia possibile presupporre che chi chiede il matrimonio abbia l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. In altri termini, più che cambiare dottrina, si è cercato di evidenziare come si debba tener conto maggiormente del contesto culturale».

⁶⁹ Cfr. JOSÉ MARÍA SERRANO RUIZ, *Risvolti personali ed interpersonali di una questione ancora stimolante: la forma canonica del matrimonio*, in *La centralità della persona nella giurisprudenza coram Serrano*, vol. I, cit., p. 558: «La considerazione della forma canonica mi è sembrata sempre troppo distaccata dal nucleo essenziale del mistero nuziale cristiano e nel contempo trascurata, come se non rivestisse l'importanza dottrinale e processuale che merita in funzione della condizione di elemento

dal rito ecclesiale. In effetti, già si è detto quanto oggi la forma canonica non possieda una semplice funzione ‘notarile’, ma piuttosto sia chiamata ad evocare il carattere peculiarmente ecclesiale (di consacrazione vocazionale) del matrimonio⁷⁰. Conseguentemente, il rifiuto della forma canonica dovrebbe evocare non tanto un matrimonio nullo per difetto di forma⁷¹, quanto piuttosto un matrimonio giuridicamente inesistente, ossia non riconoscibile come un atto proprio della vocazione cristiana⁷². Ecco che l’inesistenza configurerebbe parametro interpretativo particolarmente utile per dare rilevanza giuridica alla situazione appena delineata relativa al deliberato rifiuto di celebrare nozze canoniche. Il matrimonio civile e le convivenze di fatto dei battezzati possono in effetti ragionevolmente legittimare oggi la presunzione che si tratta di atti di appartamento dalla Chiesa, ma non atti di appartenenza alla Chiesa. Se è legittimo presumere che un matrimonio celebrato in forma canonica sia da ritenersi un sacramento, sembra perciò altrettanto legittimo oggi presumere che un matrimonio non celebrato dai battezzati in forma canonica non possa ritenersi un sacramento⁷³, salvo sempre prova contraria. Per questo, più che di nullità, si dovrebbe riconoscere un’inesistenza giuridica. Mentre l’esistenza/inesistenza misura la capacità di

sostanziale della struttura ontologica, sacramentale e canonica del patto... E’ urgente quindi recuperare per l’essenza del matrimonio canonico quella forma canonica che oggi si percepisce lontana dalla sincerità e dal coinvolgimento pieno dei consenzienti nel loro darsi ed accettarsi per sempre; una forma religiosa, ecclesiale, liturgicamente solenne e nello stesso tempo sincera e sentita se non nella disponibilità di tutti i suoi particolari certo nella sua assunzione conscia e responsabile o almeno implicita».

⁷⁰ Cfr. ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il matrimonio cristiano. Un sacramento diverso*, cit., p. 181: «La celebrazione dell’alleanza sponsale allora non può che avvenire nel contesto del sacramento della nuova ed eterna alleanza, cioè l’Eucaristia, lasciando poco spazio ad altri riti»; CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., p. 41.

⁷¹ Cfr. MARCO CANONICO, *La forma matrimoniale canonica alla luce delle intervenute modifiche normative*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2017, pp. 17-44. Per OLIS ROBLEDA il mero difetto di forma non poteva giustificare la fatispecie propria dell’inesistenza giuridica proprio perché la forma era ritenuta elemento positivo e non essenziale dell’atto, *La nulidad del Acto Jurídico*, cit., pp. 128-129.

⁷² Cfr. JOSÉ MARÍA SERRANO RUIZ, *Risvolti personali ed interpersonali di una questione ancora stimolante: la forma canonica del matrimonio*, cit., pp. 561-562: «Bisogna quindi valorizzare la presenza ed il coinvolgimento del testimone sacro nel consenso degli sposi. Sarebbe stato molto più preciso e completo anteporre nel preceppo legale l’inciso nomine Ecclesiae. Fino a quel momento, assente la chiamata della Chiesa e la conseguenza risposta degli (non ancora) sposi, il loro amore profondo e generoso quanto si voglia rimarrebbe un’esperienza psicologica privata ... Si potrebbe dire che senza tali presupposti non esiste il matrimonio-sacramento; ma questi da soli, anche se essenziali, non bastano per configurare il sacramento, visto le contestuali esigenze di pubblicità ed ecclesialità. Con la presenza del ministro sacro che garantisce questo intervento formale della Chiesa, la forma canonica ordinaria convoglia in unum tutti gli aspetti di pubblicità sacramentale, giuridica essenziale (*ad solemnitatem*) ed anche sociale del matrimonio».

⁷³ Cfr. ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il matrimonio cristiano. Un sacramento diverso*, cit., p. 216: «Molti fattori storico-sociali hanno determinato un crollo del tradizionale modello familiare e non siamo stati in grado di leggere la trasformazione, e neppure di dotarci di strumenti culturali per assecondare un passaggio ad una autocoscienza più ampia».

una relazione matrimoniale di essere giuridicamente riconosciuta nella Chiesa, diversamente, la validità/nullità misura la capacità di una relazione matrimoniale (già giuridicamente riconosciuta nella Chiesa) di agire in modo valido⁷⁴. Le convivenze di fatto ed i matrimoni civili si porrebbero come matrimoni giuridicamente inesistenti, e potrebbero godere della presunzione *iuris tantum* di non avere rilevanza giuridica nella Chiesa, anche se rimane sempre salvo il diritto dei coniugi di confutare tale presunzione, sia chiedendo di accedere alla forma canonica oppure, laddove necessario, invocando un processo per dimostrare che vi era invece stata intenzione di unirsi secondo il vincolo sacramentale⁷⁵. Rima-

⁷⁴ Tale lettura giuridica trova fondamento nella prospettiva teologica secondo la quale: «La rilettura del consenso in chiave nuziale dice, tra l’altro, come si debba superare una visione che finisce per confondere il segno sacramentale delle nozze con un contratto di tipo solo naturale, come se questo fosse sufficiente a determinare il contenuto soprannaturale del matrimonio-sacramento...il consenso non rappresenta un atto suo suale, ma triangolare: è un sì proclamato all’interno del sì di Cristo-Sposo alla Chiesa-sua Sposa», CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., p. 99; cfr., JOSÉ MARÍA SERRANO RUIZ, *Risvolti personali ed interpersonali di una questione ancora stimolante: la forma canonica del matrimonio*, cit., p. 563: «È ovvio che il carattere naturale dello ius nubendi pone qualche riserva all’affermazione della dipendenza dalla Chiesa (in specie dalla forma canonica) della volontà dei nubenti. Ma l’indole sacramentale del patto nuziale ridimensiona non poco l’esigenza di libertà incondizionata degli sposi e la possibilità da parte della Comunità ecclesiale di rafforzare i suoi requisiti».

⁷⁵ A ben vedere, dietro il rifiuto di sposarsi in Chiesa non si colloca sempre in automatico il rifiuto del valore cristiano del matrimonio, ma una specie di atto di ‘protesta’ nei confronti di qualche aspetto dell’istituzione ecclesiale (pensiamo, ad esempio, allo scandalo dei preti pedofili oppure ai vari casi di abuso di potere in cui qualche prete cade) oppure il malumore nei confronti di un determinato ambiente ecclesiale in cui non ci si trova oppure una sorta di ‘accidia spirituale’ non dissimile da quella riscontrabile in tante coppie che si sposano in Chiesa per ‘tradizione’. In questi casi, a volte, spesso uno dei coniugi avrebbe voluto sposarsi in Chiesa, ma non lo ha fatto solo per amore del proprio partner (ideologicamente contrario alle nozze canoniche). Spesso queste coppie educano e crescono cristianamente i propri figli, frequentano la messa e mostrano una spiritualità coniugale molto ricca e accade che qualcuna di loro, nel tempo, finisca poi per sposarsi in Chiesa. Altre volte, invece, come capita anche a coloro che si sposano in Chiesa, queste coppie falliscono. Dietro questi fallimenti non ci sono sempre dinamiche diverse da quelle dei fallimenti delle coppie che si sposano in Chiesa, ma con una complicazione. Capita, infatti, che uno dei membri (meglio, ex membri) di queste coppie (solo conviventi o civilmente unite) desideri unirsi in forma canonica con un altro fedele cattolico. Ci si domanda se, in questi casi, per superare la presunzione di inesistenza giuridica di tali unioni, sia sufficiente constatare la semplice assenza del rito in forma canonica (nel combinato disposto dell’art. 5 §3 DC e dei can. 1116 CJC, can. 832 CCEO e can. 833 CCEO, relativi alla forma canonica straordinaria), o forse non sia utile anche approfondire meglio perché queste coppie non si sono sposate in Chiesa e come di fatto hanno condotto la loro vita familiare. Ci si domanda cioè se la concretezza della vita familiare di queste coppie non possa configurare un elemento da discernere per confermare o smentire la presunzione di inesistenza giuridica del matrimonio canonico. Ci si domanda, in particolare, se la vita familiare concreta di queste coppie non possa eventualmente configurare una sorta di ‘forma canonica straordinaria’, dove, al posto dei testimoni, interviene la testimonianza cristiana che questa famiglia di fatto ha dato. Come noto, infatti, la vita non si lascia incasellare facilmente, come il giurista vorrebbe. Può accadere che ciò che non riescono a fare coloro che si sposano in Chiesa, lo fanno invece coloro che non si sposano in Chiesa. Certamente si tratta di ipotesi poco frequenti (nel senso che chi si rifiuta di sposarsi in Chiesa, spesso rifiuta la dottrina matrimoniale della Chiesa, e non solo), ma da tenere in considerazione, se non altro per dare spazio all’importanza di valutare sempre la concretezza della vita familiare condotta, quale elemento che conferisce vita e vitalità al legame che si intende avere con la Chiesa, senza ridurlo a

ne, comunque, sempre salvo il dovere della Chiesa di accompagnare e sostenere quelle coppie non sposate secondo la forma canonica, stimolandole verso un cammino di discernimento che le possa aiutare a comprendere quanto il mistero nuziale evoca e fortifica la potenzialità umana e spirituale della loro unione.

Se, come detto prima, gli istituti dell'esistenza e della validità sono utili per spiegare se un matrimonio sia *giuridicamente riconoscibile e valido*, rimane da spiegare perché un matrimonio possa ritenersi anche *giuridicamente efficace*. L'efficacia di un matrimonio non è automatica conseguenza delle due precedenti categorie giuridiche (validità ed esistenza), ma risponde ad altri paradigmi che non sono liberamente eleggibili e rimangono indisponibili, rientrando anch'essi in un ordine sacro superiore. In altre parole, non è sufficiente celebrare un matrimonio giuridicamente esistente e valido, perché esso possa automaticamente ritenersi efficace⁷⁶. Come nell'ipotesi precedente è ancora una volta un dato esperienziale a stimolare la riflessione. Pensiamo a quante coppie si sposano (in modo giuridicamente esistente e valido) in Chiesa e fanno famiglia, ma poi concretamente non maturano uno stile di vita cristiano credibile. Questo è particolarmente evidente nel modo in cui affrontano le crisi o difficoltà che la vita presenta loro⁷⁷. Senza contare poi quelle coppie o

ritualismo. Ritenere giuridicamente inesistenti le unioni civili o di fatto dei battezzati significa dare al rito nuziale una valore formante e non solo formale. Presumere solo *iuris tantum* la loro giuridica inesistenza significa riconoscere alla vita familiare dei battezzati un valore rituale (e quindi legante), e non solo formante, proprio perché il rito nuziale canonico prende vita e vitalità nella concretezza della vita familiare (e infatti il rispetto della forma canonica fa presumere solo in modo *iuris tantum* esistente e valido un matrimonio). Questo comporta per l'interprete lo sforzo di entrare nel vivo della vita familiare di queste coppie, sapere cogliere la sete di crescita (umana e spirituale) che testimonia la loro crisi, senza limitare l'accertamento ad una sorta di ratifica del loro fallimento, giustificata dall'assenza di forma canonica. Questo dovere di discernimento in fondo deriva dal sacramento del battesimo di queste persone. Cfr. ROBERTO TAGLIAFERRI, *Il matrimonio cristiano. Un sacramento diverso*, cit., pp. 65-120; CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., pp. 546-547. Lo stesso discorso, con le debite specificità legate alle concrete ritualità nuziali, può valere anche per quei fedeli cattolici che si sposano innanzi ad un ministro di culto acattolico.

⁷⁶ Cfr. GIOVANNI CUCCI, *Il matrimonio, ultimo simbolo di eternità dell'uomo occidentale*, cit., p. 27: «I cambiamenti occorsi che si riflettono nella maniera di valutare il matrimonio sono molteplici e differenziati, alcuni di essi importanti e auspicabili da tempo (come la parità giuridica tra uomo e donna, un'accresciuta ricchezza e sicurezza), altri sono invece portatori di una preoccupante precarietà (come la disoccupazione, il costo elevato delle case, l'incertezza verso il futuro), altre sono legate a differenti comportamenti e costumi in materia sessuale e più in generale di concezioni di vita. Vi sono infine cambiamenti ancora più radicali, che rimangono nascosti, invisibili perché attengono il vissuto interiore, cambiamenti che rivelano una profonda crisi della genitorialità e dello stesso essere uomo e donna». Dietro ogni sposo si può distinguere un credente sicuro-semplice (Dio come protettore); un credente insicuro-dipendente (Dio come oracolo), un credente oppresso (Dio minaccioso), un credente o non credente arrabbiato (o ribelle); un credente o non credente insicuro-evitante (il Dio lontano); un credente troppo sicuro dogmatico (il Dio specchio), cfr. MARCO PURICELLI, *Rappresentazioni di Dio. Deformazioni e negazioni*, in *TreDimensioni*, 10, 2013, pp. 240-252

⁷⁷ Difficoltà e crisi di vario genere. Crisi affettive tra i coniugi, per i quali la miglior soluzione rimane

famiglie che, anche senza formalizzare un abbandono formale dalla Chiesa⁷⁸, si dichiarano atee o si convertono in altri credi religiosi o decidono di non fare battezzare i figli. In questi casi siamo di fronte a famiglie che, sebbene siano giuridicamente riconoscibili e valide, nel contempo rimangono, però, giuridicamente inefficaci. Ciò che misura l'efficacia ecclesiale di un matrimonio è la sua capacità di generare un legame di appartenenza con la Chiesa e con i valori che essa professa⁷⁹. Antropologicamente questo legame si esprime nella disponibilità della famiglia a fare sacra la propria vita, il che equivale a dire a renderla *familiare*⁸⁰. Il fine proprio della famiglia supera la famiglia stessa e la famiglia è vocata a raggiungerlo, ponendosi come luogo di trascendenza che formi e potenzi l'identità umana e spirituale di tutti i suoi membri: lo abbiamo già visto nel paragrafo precedente⁸¹. Ogni battezzato che intende fare famiglia

sempre il divorzio e non un sano discernimento. Oppure crisi nel rapporto con figli: abbandonati a se stessi o rigidamente controllati. Oppure crisi nel rapporto con altri membri (suoceri o cognati) della famiglia, con i quali non si cura nessun legame. Oppure crisi economiche o professionali, che vengono vissute come momenti per umiliarsi o colpevolizzarsi anziché come occasioni per aiutarsi e sostenersi. Oppure crisi o difficoltà nella salute, che portano a scelte drammatiche (come aborti o eutanasia o gravi abbandoni). A volte, poi, ci sono coniugi che si rifugiamo nella Chiesa, ma per fuggire dalle proprie responsabilità familiari, e non per fare della propria casa una chiesa domestica, cfr. LUCA ZOTTOLI, *Dalla navata della chiesa ai corridoi di casa. Famiglie troppo cristiane*, in *TreDimensioni*, 10, 2013, pp. 283-291.

⁷⁸ In forza del motu proprio *Omnium in mentem*, i cattolici che abbandonano la Chiesa con atto formale sono comunque tenuti alla forma canonica. Cfr. GIAN PAOLO MONTINI, *Il motu proprio Omnia in mentem e il matrimonio canonico*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiastico*, 24, 2012, pp. 134-154.

⁷⁹ Legame che si concretizza attraverso l'iniziazione cristiana dei figli, il sacramento della confessione, la partecipazione all'Eucaristia, cfr. CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., 299-376.

⁸⁰ Cfr. CARLO ROCCHETTA, *Una Chiesa della tenerezza. Le coordinate teologiche dell'Amoris Laetitia*, EDB, Bologna 2017, p. 261: «La famiglia, anziché un problema o un luogo di norme morali, si presenta come una risorsa preziosa: comunità di amore e di vita che diviene sorgente vitale della costituzione della Chiesa, chiamata a portare l'amore di Dio nel cuore del mondo. Secondo il santo padre non basta limitarsi a ri-organizzare la pastorale familiare; si richiede molto di più: rendere familiare tutta la Chiesa e tutta la pastorale. La famiglia, sotto questo profilo, si rivela come un *locus theologicus*, un luogo teologico, interpretativo della Chiesa stessa: è scrutando il "mistero grande" della Chiesa domestica che si diviene capaci di comprendere il "mistero grande" della Chiesa. Due "misteri" in osmosi tra loro e in una profonda correlazione entrambi - nella subordinazione della prima dalla seconda - spazi sacramentali e attuazioni vive della storia salvifica di Dio nel tempo»; FRANCO MANZI, *Affetti, carità e celibato dell'apostolo Paolo*, in *TreDimensioni*, 5, 2008, pp. 56-66.

⁸¹ Cfr. AMEDEO CENCINI, ALESSANDRO MANENTI, *Psicologia e teologia*, cit., pp. 257-258: «Quando, nell'antropologia cristiana, diciamo che ogni relazione deve aprirsi alla trascendenza non intendiamo aggiungerle un compito in più ma più semplicemente ricordarle ciò che essa è. Non le chiediamo di produrre un "figlio", ma le ricordiamo che nessuna relazione si dà senza "un figlio". C'è una trascendenza che è "oltre" l'io e il tu ma che non si darebbe se non fosse già "dentro" all'io e al tu. La novità cristiana non è nella dimensione della trascendenza, ma nell'oggetto verso il quale ci si trascende Il terzo come esigenza psicologica dell'evento relazionale richiama in otica cristiana il carattere trinitario di ogni relazione umana già contenuto nella promessa di Gesù: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro" (Mt 18,20)».

non è in effetti onerato solo a intenderla e celebrarla in modo sacramentale, ma anche a viverla come scelta vocazionale e di conversione ecclesiale⁸². Ciò che trasforma una famiglia in una chiesa domestica non è in effetti semplicemente la celebrazione nuziale e neppure solo la validità del suo progetto coniugale, bensì la disponibilità a trasformare quel progetto in uno stile di vita cristiano, secondo ovviamente i tempi ed i modi irripetibilmente propri di ciascuno⁸³.

Ecco che parlare di diritto di famiglia canonico potrebbe risultare fuorviante anche tenendo presente la peculiarità degli effetti del matrimonio. Lo spazio d'efficacia del matrimonio va infatti oltre i confini della famiglia, perché non è proprio ed esclusivo dei fedeli sposati⁸⁴. Al pari di ogni altro stato di vita ecclesiastica, per altro, anche l'efficacia del matrimonio non dipende solo dai diretti interessati (i coniugi), ma anche dal contributo degli altri fedeli. Pensiamo ad esempio al testimone di nozze⁸⁵, all'attenzione per la formazione permanente (e non solo prenuziale) della vocazione matrimoniale, alla santità canonizzata

⁸² SALVATORE BERLINGO, *Il diritto "familiare" nell'ordinamento canonico*, cit., p.157: «Di fatto, sia il Codice latino sia quello orientale contengono una serie di norme (cc. 1063 ss., C.i.c.; cc. 783 ss. C.c.e.o.) sulle iniziative da prendere per preparare i fedeli ad adeguatamente assumere lo stato di vita matrimoniale ed, una volta assuntolo, perché "ad sanctiorem in dies pleniorumque in familia vitam ducendam perveniant". Queste norme sono state opportunamente inquadrata nelle loro connessioni con gli *iura* e gli *officia* propri dei laici, e dei laici coniugati in ispecie, che si rinvengono nei cc. 226, 225, 229, C.i.c., e nei cc. 401, 404 e 407, C.c.e.o., nonché con gli *iura* e con gli *officia* comuni a tutti i fedeli, in particolare con quelli recensiti dai cc. 208-211 e 213-216 C.i.c. o dai cc. 11-14 e 16-22, C.c.e.o.».

⁸³ E' lo stesso che dire: fare del bene non significa automaticamente essere buoni, con la precisazione che inseguire uno stile di vita cristiano non significa però inseguire la perfezione. Essere cristianamente maturi non significa, in effetti, essere perfetti, ma piuttosto imparare a conquistare una naturale *familiarità* con i valori trascendenti, cfr. ALESSANDRO MANENTI, *Valori trascendenti. Novità di apprendimento*, in *Tredimensioni*, 8, 2011, pp. 154-162; CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., p. 331: «A riguardo, sarà da studiare sempre più e forse teorizzare teologicamente la categoria di "stili di vita" per qualificare l'identità di una famiglia impegnata a edificare se stessa con scelte coraggiose e creative. Il sacramento della famiglia non è sinonimo di staticità, in ogni caso, ma fonte instancabile di crescita, verso la perfezione dell'amore».

⁸⁴ SALVATORE BERLINGO, *Il Diritto "familiare" nell'ordinamento canonico*, cit., pp. 130-131: «pur essendo vero che lo stato di vita familiare non è l'unico a risultare costitutivo per il realizzarsi della Chiesa, d'altra parte, il suo stile risulta paradigmatico per tutte le articolazioni istituzionali o le istanze costituzionali che compongono la Sposa di Cristo. Così per il ministero del laico, la cui vocazione, anche quando non è coniugato, si caratterizza per la sua fecondità secolare; così per quello del chierico, il cui servizio di "capitalità" è esemplificato su quello dello sposo che ravvisa nel corpo della sposa il suo stesso corpo (come carne della sua carne) e si offre tutto per lei (Ef5, 23, 25, 28); così per quello della persona consacrata, la cui verginità non può essere rettamente interpretata se non come frutto di un amore anch'esso sponsale (per lo Sposo divino) e (spiritualmente) fecondo per il Regno».

⁸⁵ Cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, *Amore profano e amore sacro ovvero: le vicende dell'istituto matrimoniale*, in *Archivio Giuridico*, 2, 2016, pp. 377-392, ove si mette in evidenza quanto alla funzione pedagogica e garantista del diritto canonico dovrebbero partecipare anche i testimoni del sacramento del matrimonio, i quali anziché limitarsi a una funzione documentale, dovrebbe essere presi in considerazione nella loro funzione di sostegno alla coppia di sposi, come accade per i padroni di battesimo; FABIO MACIOCE, *La famiglia: una questione privata?* in *Archivio Giuridico*, 3, 2015, pp. 371-399.

delle coppie di sposi⁸⁶. A ben vedere, ogni stato di vita ecclesiale è vocato a porsi come luogo di trascendenza, ossia a rendere la propria vita familiare, generando figli, nella consapevolezza di non averli creati⁸⁷. Pensiamo al fatto che un consacrato o una consacrata si possono chiamare “padre” o “madre”⁸⁸; pensiamo ancora alla *cognatio spiritualis* ed al nucleo centrale della vita sacramentale, che non è riducibile ad un evento costituivo-celebrativo (o peggio burocratico), ma va inteso in senso paterno e fraterno, come relazione che matura e fa crescere una sensibilità autenticamente cristiana. La prole, a ben vedere, non realizza perciò il fine ultimo ed esclusivo della famiglia, ma piuttosto un mezzo o strumento di fecondità. E rendersi fecondi realizza il bene spirituale più grande che ciascun fedele è chiamato a compiere sia come sposa/o, sia come sacerdote o vescovo, sia come consacrata/o, sia come nubile o celibe⁸⁹.

⁸⁶ Cfr. GIUSEPPE DALLA TORRE, “Sacro”, “Santo”, “Politica della santità” nella tradizione latina, in *Archivio Giuridico*, 3, 2001, pp. 311-331, ove si spiega quanto la santità canonizzata sia stata un mezzo attraverso il quale la Chiesa agisce sulla civitas. In tal senso è dunque particolarmente significativa la presenza di sante coppie di sposi, la cui santificazione non esprime solo un riconoscimento intraecclesiastico, bensì una testimonianza di vita che la Chiesa offre ad extra; GIOVANNI LUCCHETTI, *Brevi note sulla legislazione “matrimoniale” costantiniana. A proposito di un recente lavoro di R. Domingo*, in *Archivio Giuridico*, 2, 1992, pp. 317-343.

⁸⁷ Cfr., CARLO ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, cit., il quale spiega che l’analoga familiare in teologia rimane una categoria che solo «in epoca moderna, ad opera di autori come M. J. Scheeben, K. Barth, E. Brunner, H.U. von Balthasar e, più recentemente, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, il passo biblico è stato letto in un contesto esegetico più adeguato e l’analoga familiare ha conosciuto una ricomprensione nuova e più adeguata», p. 138, conseguentemente può sostenersi che «alla luce della riflessione teologica moderna e contemporanea sia perfettamente legittimo riconoscere una corrispondenza teologica fra il mistero di Dio-Trinità e la comunità familiare, così com’è corretto leggere il concetto biblico di *imago Dei* alla luce del N.T.», p. 148, senza cadere in cadere in «antromorfismi banali e persino dannosi», p. 148.

⁸⁸ Cfr. ALEXANDRA DIRIART, *Una religiosa contempla la grazia sacramentale del matrimonio*, in Renzo Bonetti (a cura di), *La Grazia del sacramento delle Nozze. Stupirsi del dono grande*, cit., p. 173: «L’unico desiderio della consacrata è di appartenere interamente al suo Signore e di darsi totalmente a Lui corrispondendo con tutto il suo essere all’amore divino. Ma questa donazione deve passare da atti concreti, da attenzioni concrete che coinvolgono tutta la sua persona e tutta la sua sensibilità... E’ per questo che la contemplazione della grazia sacramentale del matrimonio può essere un invito a ritrovare il fervore della propria consacrazione sponsale. Perché la consacrata non potrebbe lasciarsi dolcemente esortare dall’esempio della tenerezza delle coppie che la circondano? Perché non vi potrebbe trovare un invito a competere in delicatezza per lo sposo divino? Essere testimone dell’amore coniugale è un invito ad inventare, anch’io, una nuova maniera di amare il mio Signore Sposo».

⁸⁹ Cfr. J. LOPEZ, *Quando l’ascolto diventa sguardo*, in *Gregorianum* 99 (2018) 1, p. 40: «Chi sono queste donne? Le due prime sono parte della famiglia biologica di Gesù, sua madre e la sorella di sua madre, cioè madre e zia. Le altre due invece, Maria di Cleola e Maria Maddalena, sono discepole di lui. L’ordine in cui vengono menzionate è dunque rilevante: le prime sono parte della famiglia naturale di Gesù e pure discepole di lui. Le altre due non sono sue parenti ma formano parte di un gruppo più ampio di seguaci di Gesù. Messe due a due potrebbe indicare – secondo F. Tomie – che un’altra famiglia è pure qui presente. Questi due livelli di famiglia, biologico e discepolare, introducono proprio la narrazione del terzo quadro del Golgota e pertanto anche le parole di Gesù a sua madre “donna vedi tuo figlio” (*hyios*) e al discepolo amato “vedi tua madre” (19, 26-27)».

5. Considerazioni conclusive: una nuova professionalità per il giurista ecclesiale

Non, dunque, diritto canonico della famiglia, ma famiglia nella prassi e nel diritto canonico. La famiglia, per la Chiesa, è una rappresentazione analogica dello stile di vita cristiano⁹⁰, e non semplicemente la forma di uno status coniugale. Tenere o meno presente questo non rimane indifferente per il giurista ecclesiale chiamato a servire la famiglia in crisi. Il giurista che intende trasformare il proprio ruolo in una relazione di aiuto che sia pastoralmente efficace e non soltanto giuridicamente efficiente, capace cioè di entrare nel vivo della sensibilità cristiana delle persone (senza fermarsi in approcci distaccati e impersonali che riducono le persone a ‘casi’ da trattare e senza neppure scadere in approcci intimistici ed invischieti che lo riducono ad una sorta di ‘alter ego’ delle persone seguite) si rende ben conto di doversi fare con loro *fraterno*⁹¹. Questo significa per il giurista assumersi ‘in proprio’ la responsabilità pastorale del proprio ruolo, ma non in senso ‘pietistico’, bensì professionale, come risultato della consapevolezza che la propria formazione giuridica va integrata con una formazione anche pastorale, che attinga alla pastorale familiare e vocazionale. Non si può efficacemente assistere (per un avvocato) o giudicare (per un giudice) o valutare (per un consulente giuridico) una famiglia cristiana, senza anche saper professionalmente *accompagnare*⁹² l’umanità ‘in vocazione’ delle persone che la compongono. Un’attenzione di questo tipo, oltre ad elevare e modernizzare la capacità professionale del giurista ecclesiale, arricchirebbe non poco, rendendolo più prossimo (all’umanità ‘in vocazione’ dei fedeli), il servizio proprio dei tribunali ecclesiastici.

⁹⁰ Cfr. AMEDEO CENCINI, ALESSANDRO MANENTI, *Psicologia e teologia*, cit., p. 258: «Il contesto triadico della relazione umana può rappresentare un’analoga della modalità relazionale delle tre persone divine nel loro eterno riceversi e donarsi reciproco. Cenni in questa direzione si trovano già in Imoda, soprattutto là dove parla dello sfondo “trinitario” presente in ogni relazione e dell’insufficienza di ogni relazione diadica che non riesca a porsi come “triangolare”... Queste riflessioni... anche là dove questa plausibilità che viene dalla fede non è condivisa, possono ugualmente essere utili in quanto estendono la descrizione che la psicologia fa della relazionalità intersoggettiva ed esplicitano ciò che essa trova nell’indagare la realtà terrena».

⁹¹ Cfr. ROBERTO VIGNOLO, *L’accompagnamento spirituale: una forma di “comunione” al Vangelo*, in *TreDimensioni*, 2, 2005, p. 16: «Si è molto parlato nel postconcilio di chiesa a diversi livelli, ma su quest’aspetto più basilare del tessuto ecclesiale, costituito dalla fraternità, non si è ancora meditato a fondo (sono sorte esperienze, ma manca una riflessione in merito). Parlo non di paternità, o di maternità spirituale (oggi giustamente riscoperte), ma di fraternità. Circa la sua rilevanza, basta una lettura attenta dell’epistolario paolino, dove più raramente l’apostolo si presenta come padre, addirittura anche come madre (1Tes 2; 1Cor 4), mente più normalmente interella i suoi destinatari chiamandoli ‘fratelli’... La fraternità è un altro, più largo, nome di «comunione al vangelo», quel nome che nelle nostre molto e troppo organizzate (oppure improvvise) pastorali, viene oggi a mancare».

⁹² Come risultato di una specifica formazione che insegni a condurre un accompagnamento vocazionale, cfr. ALESSANDRO MANENTI, *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, EDB, Bologna 2013.