

Sterilità e ordinazione alla prole nel matrimonio canonico*

Emilia Biondi

L'indagine sulla normativa canonica, secondo cui la sterilità «[...] *né proibisce né dirime il matrimonio*» (can. 1084 § 3 CJC 1983), ha implicato un approfondimento sulle fonti di tale norma al fine di individuare le ragioni adeguate di una dottrina canonica e teologica costante e plurisecolare che sembra non rispondere più alle esigenze dell'uomo moderno. Si pensi solo alle non poche discussioni in merito alla legge sulla cd. *procreazione medicalmente assistita*¹, che, in quanto tentativo di risposta da parte dello Stato italiano al desiderio delle coppie sterili di avere un figlio, ha riaperto le questioni più originali e radicali della vita: quella del "generare" e dell'"essere generati" e quella del nesso tra «*il senso della vita di ciascuno (tutti noi siamo)*» chiamati – "vocati" – ad essere, in un modo o nell'altro «*padre, madre o figlio*) [...] *e il significato di tutto, di ogni rapporto con la realtà*»².

Intanto, quel che va detto subito è che il canone 1084 § 3 (CJC 1983) di fatto non è sostanzialmente cambiato rispetto alla formulazione del CJC del 1917, dato che al precedente canone 1068 §3 si affermava semplicemente che «*sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit*».

L'unica integrazione che il legislatore del 1983 ha stabilito è stata quella relativa al dolo, per cui nell'attuale formulazione leggiamo per esteso che «*la sterilità né proibisce né dirime il matrimonio, fermo restando il disposto del can. 1098*»³. Ora, secondo il can. 1098 *contrae invalidamente non chi sposa una persona in quanto "sterile" ma chi, con raggiri e inganni (con dolo, appunto) posti in essere dal nubente o da altri, al solo scopo di carpirne il consenso matrimoniale, è stato indotto a formarsi un giudizio falso su una qualità del coniuge, che per sua natura, può perturbare gravemente la comunità di vita*

* Il presente lavoro è stato pubblicato sulla Rivista *Diritto e Religioni*, 1 [2013] pp. 40-56.

¹ Legge n. 40 del 19 febbraio 2004.

² ROBERTO COLOMBO, *Diritto o vocazione. La vita in gioco*, in *Tracce – Rivista Internazionale di Comunione e Liberazione*, n. 1, 2004, p. 41. In questo articolo l'Autore, in qualità di direttore del laboratorio di biologia molecolare e genetica umana dell'Università Cattolica di Milano, partendo dall'esperienza del proprio lavoro, affronta la problematica della paternità e della maternità come dimensioni dell'"io", dimensioni non riconducibili esclusivamente a fatti biologici.

³ Il can. 1098 afferma: «Chi celebra il matrimonio raggirato con dolo, ordito per ottenerne il consenso, circa una qualità dell'altra parte, che per sua natura può perturbare gravemente la comunità di vita coniugale, *contrae invalidamente*».

coniugale. Tale qualità può essere di ogni tipo e si va dalla sterilità alla infezione da HIV, ad una malattia genetica e così via: tutte qualità, cioè, che concretamente possono incidere sulla adeguata formazione e sul normale svolgimento della vita coniugale e possono turbarla in modo grave. Infatti, nel caso di un dolo perpetrato al fine di contrarre un vincolo coniugale, la persona indotta in errore solo apparentemente conserva integri tanto l'intelletto quanto la volontà, perché nel caso dell'errore doloso l'intelletto crede di sapere ciò che va a fare (cioè unirsi in matrimonio con "quella" persona che ha scelto come suo sposo o sua sposa) mentre il giudizio che ne deriva è, a motivo del dolo altrui, in sostanza falso; di conseguenza anche la volontà è integra solo apparentemente perché il nubente aderisce ad un fatto che nella realtà non ha alcun riscontro (la volontà del nubente, cioè, aderisce ad un uomo o ad una donna che nella realtà ha una qualità che turba gravemente il consorzio coniugale, di cui però l'errante è ignaro proprio per l'inganno altrui). In sintesi l' "io" che va ad esprimere il suo consenso matrimoniale solo apparentemente è unito (in quanto intelletto e volontà) e solo apparentemente si esprime nella sua verità (supponendo di aderire al reale), perché di fatto l'oggetto del suo consenso, a causa dell'altrui azione dolosa, è tutt'altro; e, poiché la verità altro non è, secondo la definizione tomistica, *adaequatio rei et intellectus*, non essendoci stata alcuna adesione dell' "io" al reale nella sua verità, il consenso poggia sulla menzogna, cioè, sul nulla e, pertanto, il matrimonio può ben dichiararsi nullo, cioè mai posto in essere.

Dunque, come può ben vedersi, non è la sterilità in sé che in questo caso dirime il matrimonio, ma l'esistenza *ab origine* di un consenso viziato, proprio perché non solo c'è un errore circa una qualità del coniuge che, per sua natura, può turbare gravemente la comunità di vita coniugale, ma anche e necessariamente perché questo errore è stato causato dall'altrui azione dolosa.

Premessa questa digressione sull'errore doloso - che tuttavia sembrava doverosa per sgombrare il campo d'indagine da ogni dubbio iniziale -, proseguiamo volgendo lo sguardo al can. 1068 §3 del CJC 1917 per osservarne le fonti⁴.

Guardando il can. 1068 §3 da subito si comprende che si tratta di uno di quei canoni che, così "semplice" nella sua formulazione e così "cristallino" nella norma che prescrive

⁴ Si indicano qui di seguito le fonti del can. 1068 §3:

- C. 18, C. XXXII, q. 5; IVO DI CHARTRES, *Decr.* VIII, 238; Ivo, *Pan*, VI, 104; AGOSTINO D'IPPONA, *De sermone Domini in monte*, lib. I, c. 32 (cfr. nota n. 7 *infra*);
- C. 27, C. XXXII, q. 7; AGOSTINO D'IPPONA, *De bono coniugali*, cap. 7.

(al punto che nella sostanza è stato accolto da una tradizione canonica plurisecolare), circa le fonti ha ben pochi riferimenti.

Questo canone trova la sua origine nel *Decretum Gratiani* (XII secolo)⁵ e, precisamente, nella *Causa XXXII, canones 18 e 27*. A sua volta Graziano, che era stato particolarmente influenzato dalla lettura delle *Panormiae* (anno 1094) e del *Decretum* (anno 1095) di Ivo, Vescovo di Chartres, aveva fondato questa norma su due passi di S. Agostino e, precisamente: il *Canon 18, quaestio 5*, su un passo del *De sermone Domini in monte*, ed il *Canon 27, quaestio 7*, su un brano tratto dal capitolo 7 del *De bono coniugali*. È interessante dare uno sguardo al testo dei due *canones* che si riportano integralmente qui di seguito:

C. 18, C. XXXII, q. 5 ⁶

Augustinus, *De sermone Domini in monte*, lib. I, c. 32⁷

«*Si uxorem quis habeat sterilem, sive corpore deformem sive debilem membris, vel cecam, vel surdam, vel claudam, vel si quid aliud, sive morbis, vel laboribus doloribusque confectam, et quicquid (excepta fornicatione) cogitari potest vehementer horrible, pro societate fideque sustineat*».

C. 27 , C. XXXII, q. 7 ⁸

Augustinus, *De bono coniugali*, cap. 7

«*Tantum valet sociale vinculum, ut, cum causa procreandi colligitur, nec ipsa causa procreandi solvatur. Posset enim homo dimittere sterilem uxorem et ducere, de qua filios haberet, et tamen non licet. Item [c. 15]; §. 1. Manet vinculum nuptiarum, etiam si proles,*

⁵ Giovanni Graziano era un monaco camaldolese che insegnò diritto nella scuola di Bologna nella prima metà del XII sec. Sono incerti il luogo e la data di nascita nonché di morte. È certo, invece, che egli elaborò la sua opera tra il 1120 e il 1140, utilizzando le collezioni di canoni a lui più vicine fino ai canoni datati l'anno 1139. Si veda in merito l'interessante opera di ENRIQUE DE LEÓN – NICOLAS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La cultura giuridico-canonica medioevale – Premesse per un dialogo ecumenico*, Milano, Giuffrè, 2003.

⁶ GRAZIANO, *Decretum*, C. XXXII, c. 18, q. 5, *Corpus Iuris Canonici, Pars prior - Decretum Magistri Gratiani*, Friedberg - Graz, 1955, col. 1137.

⁷ L'indicazione del capitolo non è del tutto precisa perché Ivo dice *Libro I, can. 27* sia nel *Decretum* (cfr. IVO DI CHARTRES, *Decretum*, pars VIII, cap. 238, *Quid sit matrimonium ex libro Constitutionum [Institutionum] primo, tit. IX*, in *PL*, vol. CLXI, col. 583) che nelle *Panormiae* (*Id., Panormiae, liber VI*, cap. 104, in *PL*, vol. CLXI, col. 583).

⁸ GRAZIANO, *Decretum*, C. XXXII, c. 27, q. 7, *op. cit.*, col. 1147.

cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur, ita, ut scientibus coniugibus non se filios habituros, separare se tamen vel ipsa causa filiorum, atque aliis copulare non liceat. Quod si fecerint, cum eis, quibus se copulaverint, adulterium committunt, ipso autem coniugio manente. Plane uxoris voluntate adhibere aliam, unde communes filii nascantur unius commixtione ac semine, alterius autem iure ac potestate, apud antiquos patres fas erat. Utrum et nunc fas sit, temere non dixerim»

Dalla lettura di questi testi si evincono due aspetti fondamentali.

Nel primo passo (*Canon 18, quaestio 5*) leggiamo che l'uomo che ha una moglie sterile o che ha un corpo deforme o che è cieca o che è sorda o che è zoppa o che si presenti in quel modo che maggiormente possa considerarsi "*horribile (horrible)*", deve tenerla con sé (sostenerla). La ragione per cui non gli è lecito allontanarla – dice S. Agostino - è da rinvenirsi tanto nella fede (trattandosi di un sacramento) quanto nel fatto che il vincolo ha un reale valore di fronte alla società ("*pro societate fideque*").

Nel secondo brano (*Canon 27, quaestio 7*) si legge che il matrimonio è un vincolo sociale di un tale valore che, sebbene sia stato stretto per procreare figli, mai potrà essere sciolto qualora figli non ne nascessero. Non è lecito, se la propria moglie sia "*manifeste*" (manifestamente, evidentemente) sterile, unirsi ad altra donna per procreare: il vincolo matrimoniale permane anche se non nasce quella prole che di per sé è "*causa*" dell'insorgere dello stesso vincolo coniugale. Pertanto i coniugi non possono separarsi perché poi uno dei due si unisca ad un altro onde procreare, proprio per il fatto che chi lo facesse commetterebbe "*adulterium*". Dunque, la ragione per cui non è lecito separarsi dal coniuge sterile per unirsi ad un'altra persona al fine di procreare è da rinvenirsi proprio nel *sacramentum* in quanto, per regola divina, è e resta - anche quando gli uomini cercano di staccarsene o di scioglierlo - sigillo incancellabile fino al giudizio eterno⁹.

Leggendo queste norme quel che subito emerge è la loro semplicità ed immediatezza. Le affermazioni di principio che si rinvencono sembrano quasi "*lapidarie*": la superiorità del sacramento di fronte ad un fatto che nel corso della vita matrimoniale emerge (cioè la non procreazione a motivo della sterilità del coniuge) e l'adesione all'atto di fede compiuto nello stringere il patto coniugale insieme al chiaro riconoscimento dell'effettivo valore sociale che il matrimonio assume nella realtà.

⁹ È quanto subito dopo proprio S. Agostino afferma al medesimo cap. 7 nel *De bono coniugali*, AGOSTINO D'IPPONA, *Dignità del matrimonio*, nel vol. *Nuova Biblioteca Agostiniana*, VII-1, Roma, Città Nuova, 1978, p. 23.

In realtà tali affermazioni – che a noi potrebbero sembrare eccessivamente stringate e quasi prive di ogni ragione umana – non devono affatto meravigliare nella loro formulazione così immediata e sintetica. Agostino si muoveva in un contesto sociale e culturale laddove, sebbene canonicamente il matrimonio non fosse ancora ben definito in quanto ancora erano sufficienti le norme di diritto fino ad allora utilizzate (in particolare le norme del diritto romano), l'esperienza cristiana, almeno per chi vi aveva aderito e vi aderiva, era chiara e si poneva come un'esperienza così profondamente umana da non poter non toccare anche il rapporto affettivo uomo-donna nella sua verità originaria. Pertanto, mentre i giuristi imperiali continuavano a regolamentare i rapporti matrimoniali e di filiazione (sia pure con qualche fatica a causa anche di un certo smarrimento nella vita sociale del tempo), proprio contemporaneamente alla emanazione della legislazione di Costantino, Valentiniano e Teodosio, alcuni Padri della Chiesa (come Agostino, Ambrogio, Vescovo di Milano, ed Isidoro di Siviglia) cominciarono a volgere sempre più la loro attenzione al matrimonio e non solo al rapporto coniugale in sé, con i reciproci diritti e doveri, ma anche alla filiazione. Era evidente che questi uomini - e, con loro, l'intero popolo cristiano - vivevano la propria religione non come un insieme di regole morali, ma come un Fatto - cioè un Uomo - incontrato e, dunque, così evidentemente presente nella realtà - *hic et nunc* - che non poteva non incidere in maniera forte e decisiva anche nei rapporti familiari: la sequela e l'imitazione di Cristo così radicalmente vissute cominciavano a pervadere la coscienza e la *mens* dell'uomo al punto che la stessa realtà non poteva non essere rimodellata secondo l'Ideale amato, quale Fatto assolutamente nuovo nella storia dell'umanità.

Ed è proprio per questo motivo che quando Graziano scriverà il suo *Decretum*, ben sette secoli dopo Agostino d'Ippona, non avrà alcun problema ad assumere *sic et simpliciter* la norma secondo cui la sterilità, come fatto in sé, non invalida il vincolo coniugale, riportando per esteso il *dictum* agostiniano. Il matrimonio in quanto *sacramentum*, cioè in quanto realtà umana trasformata dal divino e ricondotta alla sua bellezza e verità originaria, era un fatto ormai penetrato nella mentalità del popolo in cui il *magister Gratianus* viveva e lavorava ed egli, forse ben più consapevolmente dello stesso Agostino, non aggiunge nulla di più a ciò che semplicemente osserva della realtà nel suo originario dinamismo e che poi nella norma giuridica fissa.

Ma l'uomo, che è sete d'Infinito, porta in sé costantemente il desiderio di sorprendere quella «*corrispondenza di mente e di cuore*»¹⁰ con qualunque contenuto il reale

¹⁰ LUIGI GIUSSANI, *Perché la Chiesa – volume terzo del Percorso*, Milano, Rizzoli, 2003, p. 9.

proponga, altrimenti la stessa norma giuridica viene percepita come arida e senza senso, al massimo uno strumento del potere (sia pure quello ecclesiastico), cui la personale adesione si ridurrebbe di fatto ad una pura «*ideologia*»¹¹.

Pertanto, nel proseguire ad esaminare le fonti non possiamo non introdurci alla comprensione delle ragioni di tali affermazioni in tema di sterilità e come mai sono giunte fino a noi nella loro integrità al punto da incidere allo stesso modo nel nostro attuale ordinamento giuridico canonico.

Appena un secolo dopo Graziano, Tommaso d'Aquino comincia ad affermare il valore della ragione in quanto capacità che l'uomo ha di giungere a conclusioni rigorosamente dimostrate e, nel trattare del libero arbitrio, comincia ad individuare il dinamismo originario dell'atto umano, in quanto costituito, dice l'Aquinate, da due "*elementa*", la parte "cognitiva" che esige una decisione, per cui essa giudica quale tra due o più dati della realtà che si pongono all'intelletto sia da preferire, e quella "appetitiva", che esige l'adesione a ciò che l'intelletto ha precedentemente individuato e giudicato come buono per sé e, pertanto, preferibile¹². Tuttavia, aggiunge, la ragione, che ha il suo campo di azione e il suo metodo, inevitabilmente ricerca la Verità, cui da sola non potrà mai giungere se non in pochi casi, dopo molto lavoro e non senza la mescolanza di gravi errori¹³. Per tale motivo essa per compiersi in modo pieno e veramente umano ha bisogno della fede, cioè del Dio che si è rivelato nella carne. Ragione e fede devono, cioè, incontrarsi perché solo così è possibile riconoscere la Verità, che è unica e sempre uguale a se stessa¹⁴.

¹¹ *Ibidem*.

¹² «*Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitiva virtutis, et aliquid ex parte appetitivae: ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur ut appetendo acceptatur id quod per consilium diiudicatur*», TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae.*, Liber I, quaestio 83, articulus 3.

¹³ cfr. *Ivi*, Liber I, quaestio I, articulus 1; cfr. anche LUIGI GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana – volume secondo del Percorso*, Milano, Rizzoli, 2001, p. 11.

¹⁴ Si veda in merito l'Enciclica *Fides et ratio* ove, per il grande merito che «*ebbe di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede*» (n. 43), Tommaso è ricordato da Giovanni Paolo II come l'*apostolo della verità*, in quanto «*il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse "vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare" [...] Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo*

Partendo da questi presupposti, Tommaso affronta anche il problema del matrimonio, cercando di individuarne la sua natura originaria. Nella *Summa* afferma che il matrimonio è un fatto di diritto naturale, perché è la natura dell'uomo che a ciò propende ed è il suo libero arbitrio che poi di fatto lo pone in essere compiendolo¹⁵; aggiunge che la ragione naturale è incline al matrimonio in duplice modo (*dupliciter*): attraverso il primo fine, che è il *bonum prolis* e che non riguarda solo la generazione della prole, ma anche la sua educazione («*sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status*»); attraverso il secondo fine, che riguarda il fine secondario del matrimonio, che è il «*mutuum obsequium*» che i coniugi si devono l'un l'altro nelle cose della quotidiana vita domestica¹⁶. Il matrimonio - aggiunge poi - non solo è un fatto di diritto naturale ma può essere anche un *sacramentum* laddove il carattere viene impresso. Tuttavia, mentre la prole e la fedeltà riguardano il matrimonio secondo ciò che è nell'*officium* della natura umana, il sacramento è di istituzione divina, e poiché la virtù divina che opera nel sacramento è più efficace della virtù umana, il sacramento è «*principalior*» rispetto a questi due beni. Per questo mentre non si può rinvenire un vero matrimonio che sia indivisibile, si può ben rinvenire un vero matrimonio che sia senza prole o senza fedeltà, proprio perché, dice, l'essenza del matrimonio non dipende certo dall'uso che se ne fa e ne consegue.

In quale modo, invece, la prole (e la fedeltà) riguarda l'essenza del matrimonio per cui non si può dire che vi sia un vero matrimonio se manca il *bonum prolis* (o *fidei*)? In che senso, dunque, la prole (e la fedeltà) è considerata *in suis principiis*? La prole è considerata *in suis principiis* quando il nubente, al momento della manifestazione del consenso, ha l'intenzione di avere figli; quando, cioè, il suo intelletto e la sua volontà sono ordinati alla generazione (ed alla educazione) della prole (*similiter* riguardo al *bonum fidei*, quando l'intelletto e la volontà sono ordinati al *debitum servandi fidem*).

Insomma, dice Tommaso, se nel consenso matrimoniale viene espresso qualcosa che sia contrario all'*intentio prolis* (e/o al *debitum servandi fidem*) chi si sposa non celebra un vero matrimonio, proprio perché una cosa è l'essenza del matrimonio, un'altra cosa è la sua esistenza nei suoi due *bona* inerenti l'*officium naturae*.

realismo egli seppe riconoscerne l'oggettività. La sua è veramente filosofia dell'essere non del semplice apparire» (n. 44).

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *op. cit.*, Liber I, Quaestio XLI, articulus 1, 4.

¹⁶ *Ibidem*. Tale distinzione tra il *finis primarius* e *secundarius* la ritroveremo fino alla dottrina del CIC del 1917.

In vero, l'essenza della cosa già comprende tutto ciò che nella definizione della cosa è espresso: l'essenza – in cui c'è una certa inclinazione (*potenza*) alla perfezione dell'essere non ancora raggiunta – è, infatti, anche *atto* in quanto “è”. Pertanto perché una cosa sia vera nella sua essenza non è necessario che essa venga in esistenza, tanto più che il passaggio dall'essenza all'esistenza non è certo opera dell'uomo ma richiede l'intervento creatore di Dio¹⁷.

In sintesi perché il consenso - che è l'atto umano su cui il matrimonio si fonda - sia valido è sufficiente che sia integro nella sua essenza, di conseguenza riguardo al *bonum prolis* è sufficiente l'*intentio prolis*, l'*ordinatio ad prolem* (essenza) e non è necessario che la prole poi nasca effettivamente (esistenza), poiché questo riguarda l'intervento creativo di Dio e non l'intelletto o la volontà dell'uomo. Per questo si capisce benissimo perché una persona che esprima un consenso matrimoniale integro nella sua essenza (e riguardo al *bonum prolis* abbia la *intentio prolis*) se poi scopre nel corso del matrimonio di non poter avere figli (perché sterile) non può certo dirsi né che ha espresso un consenso non valido, dato che era integro nella sua essenza, né che il nubente era “incapace” a celebrare il matrimonio in quanto incapace a generare figli, perché non solo l'intelletto e la volontà risultano assolutamente integri (il consenso è stato espresso da un “io” dotato di adeguata facoltà cognitiva e volitiva e, pertanto, da un “io” integro) per quanto la capacità di generare (cioè di far passare l'essenza ad esistenza) non è dell'uomo ma di Dio, così che risulterebbe una contraddizione in termini dire che l'uomo è incapace di generare (e di conseguenza, per tale motivo, sarebbe incapace a sposare)¹⁸.

¹⁷ NICOLA ABBAGNANO – GIOVANNI FORNERO, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. I, Torino, Paravia, 1986, pp. 355 ss.

¹⁸ In merito Graziano, nell'affrontare la causa motiva del matrimonio, si soffermerà su due problemi di rilevante importanza.

1) Sul problema se è vero matrimonio quello celebrato per la sola volontà di evitare la continenza: egli afferma di sì, purché non si escluda la prole mediante il ricorso all'aborto o mediante la ricerca della sterilità (*Causa 32, quaestio 2, canones 2 e 5*). A riguardo Héctor Franceschi afferma: «*Benché possa stupire questa affermazione, a nostro avviso in essa c'è almeno una chiara intuizione della distinzione tra fini oggettivi del matrimonio e fini soggettivi che, fintanto non sono direttamente contrari ad uno dei fini essenziali, non intaccano l'esistenza di un vero consenso matrimoniale*», HÉCTOR FRANCESCHI, *Riconoscimento e tutela dello «ius connubii» nel sistema matrimoniale canonico*, Milano, Giuffrè, 2004, p. 63.

2) Sul problema se possono essere chiamati coniugi coloro che procurano la *sterilitas* alle relazioni: egli sostiene che in questi casi l'uomo e la donna non possono chiamarsi “coniugi” e se la sterilità fu procurata da entrambi sin dall'inizio dell'unione, il loro consenso non fu dato al matrimonio ma ad uno stupro (*Causa 32, quaestio 2, canon 7*). Pur non essendo totalmente chiara la portata giuridica di

Ma in merito all'essenza del matrimonio S. Tommaso dice anche un'altra cosa. Egli distingue tra un "primo" livello di perfezione (che appartiene all'essenza del matrimonio) ed un "secondo" livello di perfezione che è la cd. *carnalis commixtio* e che non appartiene all'essenza del matrimonio ma soltanto alla sua *operatio* o *usus*¹⁹: ancora una volta, ciò che appartiene all'essenza del matrimonio non è la "*coniunctio carnalis*" in sé, ma il matrimonio in quanto "*ordinatum ad copulam coniugalem*"²⁰.

Tale impostazione getterà le basi della dottrina canonica per porre la netta differenza tra *l'impotentia generandi* e *l'impotentia coeundi*, e per la successiva individuazione dell'atto coniugale in quanto atto compiuto *humano modo*.

Nella giurisprudenza e dottrina canonica non abbiamo, dopo S. Tommaso, altri precedenti di rilievo in quanto contrastanti con la dottrina finora elaborata in merito alla sterilità. È assolutamente chiaro che la sterilità in sé non dirime il matrimonio.

Dobbiamo attendere il *Breve* di Papa Sisto V «*Cum frequenter*» (27 giugno 1587), quale risposta all'Arcivescovo di Novarien., Cesare Spacciani, Nunzio in Spagna, che aveva denunciato alcuni abusi in materia matrimoniale.

La risposta del Romano Pontefice era necessaria anche perché questi abusi avevano fatto nascere una notevole controversia tra alcuni Teologi da un lato, e i Padri Gesuiti dall'altro.

Il Nunzio riferisce nel suo esposto che si presume che possano contrarre matrimonio gli eunuchi e gli spadoni (cioè, gli evirati), i quali, entrambi privi di testicoli e, pertanto, in

tale *auctoritas* (se si tratti, cioè, di una semplice condanna del comportamento immorale dei coniugi o piuttosto di affermazioni che vogliono evidenziare le conseguenze giuridiche della volontà degli stessi), si può ragionevolmente pensare che nel *dictum* vi siano «*elementi dell'esclusione della prole come causa dell'inesistenza del matrimonio, quando questa esclusione era presente già al momento stesso del consenso*» (Ivi, pp. 64 e s.).

¹⁹ «*Respondeo dicendum quod duplex est integritas; una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio sive usus matrimonii per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda perfectione matrimonii, et non de prima*», TOMMASO D'AQUINO, *op. cit.*, *Suppl.*, *quaestio XLII, articulus IV, 4*; cfr. JAVIER HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano, Giuffrè, 2000, p. 78, n. 142.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *op. cit.*, *Suppl.*, *Quaestio XLVIII, articulus I, 4*; JAVIER HERVADA, *op. cit.*, p. 78, n. 142.

modo certo e manifesto non in grado di emettere il *verum semen*, si uniscano in matrimonio al solo scopo di compiere atti immondi²¹.

Il *Breve* di Sisto V nella parte espositiva riferisce proprio questo pensiero del Nunzio, la cui preoccupazione è denunciare che vi sono alcuni che vogliono contrarre matrimonio solo pretestuosamente ed in modo apparente, «*sub praetextu et in figura matrimonii*»; continua affermando che questi matrimoni, che sono soltanto «*peccati et scandali occasionem [...] in animarum damnationem*», chiaramente sono invalidi già al momento della celebrazione, perché contratti con «*prava et libidinosa intentione*» e non con fine retto²².

Nella parte dispositiva il Sommo Pontefice dichiara poi che tali unioni «*sunt ab Ecclesia prorsus exterminandae prava et libidinosa intentione*» perché «*tentationum illecebrae et incentiva libidinis*»²³.

Tanto nella parte espositiva quanto nella parte dispositiva non c'è alcun riferimento, implicito o esplicito, al fatto che essi non sono in grado di generare perché privi del *verum semen*²⁴. In realtà, il Papa intese proibire tali matrimoni perché fondamentalmente si trattava di unioni contratte non secondo la legge divina ma al solo scopo di soddisfare le passioni perverse dei contraenti²⁵.

Ancora una volta, dunque, la norma in materia di sterilità che stabilisce che questa non dirime il matrimonio resta invariata secondo la tradizione del *magister Gratianus* prima e di Tommaso D'Aquino dopo²⁶.

²¹ «*Eunuchi "quidam" et spadones, qui utroque teste carent et ideo certum ac manifestum est eos verum semen emittere non posse...atque immundis complexibus cum mulieribus se commiscent...matrimonia contrahere praesumat*», in GIACOMO ORLANDI, *I «casi difficili» nel processo super rato*, Padova, Cedam, 1984, p. 46; cfr. anche PIERO ANTONIO BONNET, *L'impotenza* nel vol. *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1989, p. 136.

²² GIUSEPPE DAMIZIA, *Vasectomia e matrimonio*, in *Apollinaris*, n. 51, 1978, pp. 146-193.

²³ GIACOMO ORLANDI, *op. cit.*, p. 46.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ancora una volta vengono ben distinte la sterilità e l'impotenza, laddove solo l'impotenza dirime il matrimonio. Infatti, se nel caso della sterilità c'è copula ma non c'è prole, nel caso dell'impotenza mai la copula viene posta in essere. In vero, già con Graziano, dal punto di vista dottrinale, comincia ad essere chiaro che:

la "consumazione" è elemento costitutivo del vincolo matrimoniale e non solo semplicemente un elemento che conferma il consenso o il puro segno dell'unione tra Cristo e la Chiesa: difatti il *magister*

Il problema che invece si è posto nell'ambito della Giurisprudenza della Rota Romana e che ha determinato una posizione assolutamente opposta alla prassi ferma e tenace della Congregazione del Sant'Offizio (seguita dalla Congregazione dei Sacramenti) è stata quella ben più recente e inerente la sterilità maschile causata dagli interventi di vasectomia.

La vasectomia consiste in un metodo di sterilizzazione volontaria maschile a fini contraccettivi e si pratica attraverso un intervento chirurgico che taglia le vie deferenti degli spermatozoi così che l'eiaculato viene ad essere costituito soltanto dal secreto delle ghiandole annesse, quindi privo delle cellule atte alla generazione e dei requisiti del *cd. verum semen a testiculis elaboratum*²⁷.

La vasectomia cominciò ad essere praticata agli inizi del XX secolo e tra il 1920 ed il 1930 si erano compiuti già diverse migliaia di questi interventi esclusivamente a fini contraccettivi²⁸. Il numero dei vasectomizzati aumentò sensibilmente quando il 1° gennaio 1934 in Germania entrò in vigore la legge del 14 luglio 1933 che imponeva la sterilizzazione di tutti coloro che erano affetti da gravi malattie ereditarie²⁹. Ad ogni modo, in quanto metodo della contraccezione, negli anni sessanta si diffuse a "macchia d'olio" negli Stati Uniti, che nel 1969 contava ufficialmente ben 250.000 vasectomizzati; questi un anno dopo erano già 750.000 e nel 1975 raggiunsero il milione. Nel 1976 in tutto il mondo vi erano ben 65 milioni di uomini chirurgicamente sterilizzati³⁰.

Casi di matrimoni accusati di nullità per incapacità dell'uomo di emettere il *verum semen a testiculis elaboratum* con la conseguente apposizione del divieto (*vetitum*) di passare a nuove nozze *inconsulto tribunalibus* cominciavano a porsi nell'attività giurisprudenziale dell'allora Tribunale della Sacra Romana Rota, e non solo per coloro che

ben distingue tra il "coniuge" (da *coniugo*) e "la sposa" e tra *matrimonium initiatum* e *matrimonium simpliciter ratum*;

pertanto, la iniziale incapacità alla consumazione fa sì che il matrimonio possa essere sciolto: in vero, l'impotenza deve essere antecedente o, almeno presente al momento di consumare il matrimonio (tuttavia, non è ancora del tutto chiara la distinzione tra impotenza come *impedimentum* e scioglimento per inconsumazione);

l'impotenza deve essere perpetua e si deve provare con certezza (cfr. HÉCTOR FRANCESCHI, *op. cit.*, pp. 30 ss.).

²⁷ GIACOMO ORLANDI, *op. cit.*, p. 43, nota n. 47.

²⁸ *Ivi*, p. 46.

²⁹ *Ivi*, p. 47.

³⁰ *Ivi*, p. 44.

erano stati vasectomizzati³¹ ma anche per chi risultava affetto da forme patologiche di azoospermia, oligozoospermia e (pseudo)necrospermia³².

La posizione dottrinale dei giudici rotali che emanavano queste sentenze di nullità poggiava proprio sull'interpretazione di uno dei passi del *Breve* di Sisto V. Precisamente le parole «[...] *ideo certum ac manifestum est eos verum semen emittere non posse* [...]», sebbene fossero inserite nella parte espositiva, furono ritenute come un elemento decretorio e furono utilizzate come criterio interpretativo del can. 1081, §2, CJC 1917, in realtà forzando il principio in esso stabilito e relativo allo *ius in corpus* (perpetuo ed esclusivo) in quanto “ordinato agli atti per sé idonei alla generazione della prole”³³. Insomma, equiparando i vasectomizzati (il cui eiaculato era privo delle cellule atte alla generazione) alla condizione degli eunuchi (assolutamente privi, invece, di eiaculato proprio perché evirati) ed applicando schematicamente la formula rinvenuta, i matrimoni di queste persone sterili erano automaticamente dichiarati nulli.

In tal modo non solo si faceva dire al *Breve* di Sisto V ciò che non aveva inteso dire, ma – cosa più importante - si confondeva *ab origine* la condizione dello sterile che, essendo in grado di compiere la copula (anche perché in grado di emettere l'eiaculato), era assolutamente capace al matrimonio³⁴, con quella dell'impotente, la cui condizione (di incapacità, appunto, alla copula coniugale) dirimeva *ipso iure et facto* il matrimonio.

Assolutamente contraria – come già si è detto – la prassi costante del Sant'Uffizio che, rispettosa della costante dottrina canonica, aveva ben chiara la differenza tra sterilità ed impotenza. Tale prassi costante e plurisecolare sfociò nel Decreto della Congregazione

³¹ Non dimentichiamo che, peraltro, la vasectomia, rispetto agli altri metodi di controllo delle nascite ha mediamente una percentuale di insuccesso dello 0,15% di persone l'anno, *ivi*, p. 43, nota n. 47.

³² *Ivi*, p. 45.

³³ can. 1081 §2: «*Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*»

³⁴ Il can. 1061 §1, nel rispetto della tradizionale dottrina canonica parla di matrimonio *ratum et consummatum* «*si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro*».

La consumazione si realizza mediante un atto di perfetta copula naturale, compiuta *humano modo*, e cioè:

ex parte viri, con tre atti (o momenti): “erezione” – “penetrazione” – “eiaculazione”;

ex parte mulieris: - “ricezione” del membro virile in vagina – “ritenzione” dell'eiaculato (cfr. GIACOMO ORLANDI, *op. cit.*, pp. 4 ss.).

per la Dottrina della Fede del 13 maggio 1977, approvato da papa Paolo VI che ne ordinò la pubblicazione.

Ma vediamone brevemente i precedenti dottrinali.

A seguito della legge tedesca del 14 luglio 1933, il successivo 14 febbraio l'Arcivescovo di Friburgo in Brisgovia chiedeva al Pontefice se le persone sterilizzate potessero essere ammesse al matrimonio; il 17 dicembre analoga richiesta giungeva anche dal Vescovo di Aquisgrana³⁵. La decisione presa dal Sant'Uffizio nella Plenaria del 6 febbraio 1935 fu la seguente: «*In casu sic dictae sterilizationis, iniqua lege impositae, matrimonium ad mentem § 2 can. 1068 non esse impediendum*»³⁶. Nel 1948 il Vescovo di Nantes chiedeva alla medesima Congregazione se poteva essere ammesso al matrimonio un giovane cui erano stati asportati i due epididimi e successivamente il Vescovo di Cincinnati chiedeva se poteva essere ammesso al matrimonio un uomo cui nell'infanzia erano stati asportati i testicoli. La risposta del Sant'Uffizio fu identica anche per questi due casi: *matrimonium non esse impediendum*³⁷.

La dottrina cominciò a chiarirsi quando nel 1970, in occasione dello studio per la revisione del Codice di Diritto Canonico, i Consultori, custodendo e valorizzando la millenaria tradizione canonica, rigettarono la teoria del *verum semen* e limitarono l'attenzione solo all'*impotentia coeundi*, limitandola e definendola anche per distinguerla dall'*impotentia generandi*.

A ciò si aggiunse la grande attenzione e sensibilità che Paolo VI mostrò per questa controversia ancora in atto tra il Sant'Uffizio e il Tribunale della Rota Romana.

Egli nel 1973 decise che anche la questione dei vasectomizzati dovesse essere studiata e definitivamente chiarita. Dopo attento lavoro, unitamente ad altri Dicasteri, la Congregazione per la dottrina della Fede ai dubbi che si proponevano rispose nel modo seguente:

«1) *Utrum impotentia, quae matrimonium dirimit, consistat in incapacitate, antecedenti quidam perpetua, sive absoluta sive relativa, perficiendi copulam*

³⁵ «*An vir qui subiit vasectomiam bilateralem totalem et irreparabilem vel aliam operationem chirurgicam eiusdem effectus, qua scilicet omnis communicatio cum testiculis irreparabiliter intercluditur nulla spermata ex iis traduci et transferri naturali via possit, nihilominus ad matrimonium ineundum admitti tuto possint iuxta normam can. 1068 §2 statutam*», in GIACOMO ORLANDI, *op. cit.*, p. 47.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

coniugalem.

2) *Quatenus affirmative, utrum ad copulam coniugalem requiratur necessario eiaculatio seminis in testiculis elaborati.*

Ad primum: affirmative; ad secundum: negative.»³⁸

Il valore dottrinale (e non soltanto disciplinare) di questo Decreto sembrò affermarsi già l'anno dopo con lo stesso Pontefice quando, proprio nel Discorso che rivolse in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale della Rota Romana il 28 gennaio 1978, nel fare riferimento a tale decisione, disse: «*Il Decreto emanato nel maggio dello scorso anno dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e da Noi esplicitamente approvato, appare un test particolarmente significativo. Voi ne conoscete l'origine, il valore, le motivazioni: preceduto da studi lunghi e accurati [...] esso si articola in due importanti risposte, che troveranno frequente applicazione proprio nel vostro stesso lavoro. Noi non dubitiamo che tali principi di dottrina vi saranno di orientamento e di guida in sede di giudizio, ed avremo così un'ulteriore dimostrazione della personale adesione al Magistero, che codesto rinomato Tribunale della Santa Sede ha sempre professato nella sua vita secolare»³⁹.*

Da quanto detto finora ci si può avviare alla conclusione, individuando dei punti che, tanto nell'attuale giurisprudenza che nella dottrina, sembrano ormai consolidati e condivisi.

Il soggetto del rapporto coniugale è la *persona*⁴⁰, in quanto "io" dotato di un intelletto e di una volontà integri, pertanto oggetto del consenso matrimoniale è la persona dell'altro nel *bene* che è per se stessa⁴¹ e nella sua "potenzialità", cioè nella sua

³⁸JAVIER OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. V, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1969, n. 4515, col. 7329.

³⁹PAOLO VI, *Allocuzione al Tribunale Apostolico della Rota Romana*, 28 gennaio 1978, nel vol. *Insegnamenti di Paolo VI*, n. 16, Milano, Rizzoli, 1978, p. 76.

⁴⁰ Si può ragionevolmente pensare che quando nel diritto giustiniano si cominciò ad usare questo termine vi fosse una certa influenza della cristianesimo, visto che con Boezio (470-525) tale parola ebbe la sua prima chiara definizione: "*persona est rationalis naturae individua substantia*", EMILIO MORSELLI, *Dizionario di filosofia e scienze umane*, Milano, Signorelli, 1986, pp. 152 e s.

⁴¹ La persona è un bene per se stessa, così che «solo l'amore può dettare l'atteggiamento adatto e interamente valido a suo riguardo», KAROL WOJTYLA, *Amore e Responsabilità, Morale sessuale e vita interpersonale*, Genova, Marietti, 1999, p. 29. Ciò enuncia in via di principio la cd. norma

coniugalità ⁴² così da assumere l'altro in *una caro* in modo permanente ed ordinato al bene dei coniugi ed alla generazione ed educazione dei figli⁴³.

Pertanto, relativamente al momento del consenso ed all'essenza del matrimonio, riteniamo che il *bonum prolis*, per diritto naturale, debba identificarsi con la *ordinatio ad prolem*⁴⁴, cioè con «*la donazione/accettazione della dimensione feconda della propria*

personalistica che, contrapposta alla cd. norma utilitaristica, è la base del comandamento dell'amore, per cui se il valore della persona deve essere considerato sempre superiore al valore del piacere fine a se stesso, mai la persona può essere subordinata al piacere o può essere considerata come un semplice mezzo per raggiungerlo, *Ibidem*.

⁴² JAVIER HERVADA, *op. cit.*, p. 288.

⁴³ *Ivi*, p. 292.

⁴⁴ In merito va detto che la giurisprudenza del Tribunale della Rota Roma è sostanzialmente concorde nella distinzione tra realtà della prole e procreatività (o *intentio prolis* o *ordinatio ad prolem*). Per tutte basti vedere tra le ultime sentenze pubblicate: RRD vol. XC, coram Burke, die 26 martii 1998, n. 7 pone chiaramente il *discrimen* «*inter finem – qui est extra essentiam – ac ordinationem ad finem, quae quidem essentialis est*» (p. 262). E prosegue: «*has ob rationes, id quod est finis nequit esse essentialis proprietates vel elementum essentialia. Omnis res suas proprietates essentialia in se includere debet. Sine illis proprietatibus vel elementis essentialibus extare non potest. Unaquaeque realitas essentialia quoque ordinationem ad aliquem finem habet. Proprietates vero essentiam ingrediuntur; idem dicendum est de ordinationem ad finem. Attamen finis ipse extrinsecus quoad essentiam manet, quia finis in sua realizatione deficere potest, quin essentia in existentia deficiat*» (pp. 262 s.); «*bonum prolis, seu «dispositio ad prolem gignendam» (quae prolis in suis principiis » in S. Thoma dicitur, quaeque etiam “procreativitas” nuncupari potest), “bonum” vel attributum matrimonii est*» (pp. 262 s.); «*Validus consensus exigit capacitatem faciendi compartem participare in intimitate sexuali per normalem copulam (scil. “bonum prolis”, quod est elementum vel proprietates essentialis matrimonii); non autem capacitatem attingendi effectivam procreationem (finem matrimonii). Sic fuit sub vetere Codice; ac sic est quoque sub novo. Quis est capax validi consensus et matrimonii validi, etiamsi ei desit efficax capacitas procreandi. Sic can. 1084, §3, explicite statuit quod “sterilitas matrimonium nec prohibet nec dirimit”. Realis non-consecutio illius finis ad quem bonum prolis ordinatur (effectiva nempe procreatio) convictum maritalem difficiliorem reddit pro normalibus coniugibus, sed validitatem unionis eorum non tangit; matrimonium sterilie validum est*» (p. 274). RRD vol. XC, coram Sable, die 2 aprilis 1998, n. 4, nel riconoscere tutt'oggi validissima e rispondente al vero la posizione tomistica, afferma: «*Huiusmodi saecularis doctrina etiam hodie, procul dubio, efficax quam maxime necnon actualis videtur, scilicet, quod “bonum prolis” existimetur “secundum quod est in suis principiis: ut pro prole accipiatur intentio prolis”*» (p. 314). RRD vol. XC, coram Serrano, die 15 maii 1998, n. 3: «*Sumus hic in regione iuris et obligationis, divinae et naturali, intra essentiam ipsius foederis, quod multum abest a personali voluntate, quodque “non ex humano arbitrio pendet” (cf. item Const. cit. [Gaudium et Spes] n. 48) sicut nec conculitur a qualibet de facto illegitime inducta praxi*» (p. 380). RRD vol. XC, coram Boccafolo, die 14 iulii 1998, n. 5: «*Inter obligationes essentialia foederis matrimoniali certe adnumerantur eae quae in tribus traditionalibus matrimonialibus bonis continentur, sicut obligatio servandi fidelitatem seu exclusivitatem (bonum fidei) ac perpetuitatem seu indissolubilitatem*

mascolinità/femminilità, che implica l'assunzione della potenziale paternità e maternità tra i coniugi»⁴⁵.

È dell'essenza del matrimonio indirizzare la volontà matrimoniale secondo la sua *inclinatio naturalis et rationalis*⁴⁶ alla persona dell'altro, in quanto *bene* per se stessa, dunque, in quanto *coniuge* nella sua *complementarietà* (mascolinità o femminilità) e nella sua *potenzialità* (paternità o maternità). L'unione dell'uomo e della donna ha, dunque, come elementi essenziali la tensione al *bonum coniugum* e alla paternità e alla maternità nella loro potenzialità: si tratta di «*fini "essenziali", nel senso che nel matrimonio esiste un'essenziale "ordinatio" ad essi. Ma non si richiede il loro "conseguimento effettivo"»⁴⁷. Infatti, abbiamo visto come l'essenza di una cosa già comprende tutto ciò che nella definizione della cosa stessa è espresso, per questo una cosa è vera già nella sua essenza e non è necessario che essa venga in esistenza: il matrimonio c'è ed è vero già nella sua essenza (*l'ordinatio ad prolem* ed il *debitum servandi fidem*) e non è necessario che avvenga il "passaggio" dalla *ordinatio ad prolem* al concepimento e alla nascita effettiva della prole (come non è necessario che si verifichi il passaggio dal *debitum servandi fidem* alla fedeltà piena ed assoluta). Non è necessario anche perché ciò – nel caso del *bonum prolis* - di fatto esula assolutamente tanto dall'intelletto quanto dalla volontà dell'uomo*

consortii matrimonialis (bonum sacramenti) necnon obligatio acceptandi procreatione ex altero coniuge, prolem natam educandi (bonum prolis)» (p. 545). RRD vol. XC, coram Funghini, die 26 octobris 1998, n. 6: «*Matrimonium tamen minime coniugibus ius confert ad filium habendum, sed ius dat dumtaxat ad actus naturales ponendos, qui per se ad procreationem ordinantur*" (Congregatio pro doctrina fidei, Instr. Donum viate, die 22 februarii 1987, AAS 80 [1987], p. 97). Validum, ideo, extat matrimonium etiam sine prole re genita cum matrimonialem consensum vitiet dumtaxat positiva determinatio voluntatis ad libitum de proprio corpore disponendi cum una haec firma ac radicata intentio aequet propositum et studium matrimonium ipsum privandi elemento suo essentiali. Matrimonium utique "ad hoc institutum est ut de facto et reapse genus humanum conservetur et propagetur, sed generatio, conservatio et propagatio ipsae matrimonium non constituunt. Non ideo vir et mulier sunt maritus et uxor quia de facto prolem gignunt, neque ideo coniuges esse desinunt quia de facto prolem non procreant (A. van Kol, Theologia moralis, 1968, p. 442)» (p. 646). RRD vol. XC, coram Pompedda, die 10 decembris 1998, n. 13, è più preciso quando parla delle *obligationes essentielles matrimonii* ed in primis tratta del *bonum prolis* in quanto «*obligatio acceptandi tum prolis conceptionem ex altero coniuge per actum coniugale aptum ad generationem, tum prolis nativitatem atque educationem*» (p. 835).

⁴⁵HÉCTOR FRANCESCHI, *L'esclusione della prole nella giurisprudenza rotale recente*, in *Jus Ecclesiae*, n. 1, 1999, p. 149.

⁴⁶ Il *donarsi*, cioè, nei suoi due reciproci aspetti di *accettazione* dell'amore altrui e di *donazione* del proprio amore all'amato.

⁴⁷ JAVIER HERVADA, *op. cit.*, p. 79.

(cd. *operatio hominis*) perché il passaggio dall'essenza all'esistenza – cioè il passaggio dall'*ordinatio ad prolem* al concepimento e dal concepimento alla nascita effettiva - richiede necessariamente l'intervento creatore di Dio. Per questo si può ben a ragione dire che il figlio è sempre un "dono", mai un "diritto". Cominciare ad intendere il *bonum prolis* nell'ambito del matrimonio come l'effettivo concepimento e l'effettiva nascita del figlio, significa cominciare affermare un fatto contrario al dinamismo della realtà matrimoniale nella sua verità originaria; ultimamente, significa, da un lato, affermare il tentativo (violento) di uno due coniugi di "usare" l'altro come un puro "mezzo" per raggiungere uno scopo (la generazione, appunto) o, al massimo, come un puro mezzo di un "godimento"⁴⁸ fine a se stesso e, dall'altro, affermare il tentativo dei nubendi (ugualmente violento, perché contrario alla realtà nella sua verità originaria) di indirizzare la loro volontà ad ottenere un figlio "ad ogni costo".

In conformità alla dottrina canonica finora esposta, il Magistero della Chiesa anche dal punto di vista pastorale, pur riconoscendo nei figli un «*preziosissimo dono del matrimonio*»⁴⁹, ha avuto una tenerissima attenzione verso la condizione delle coppie che dopo il matrimonio scoprono la sterilità fisica ed ha sempre riaffermato la grande dignità ed il profondo valore del vincolo e della vita coniugali che, anche in tale caso, mai vengono meno⁵⁰.

Del resto a partire proprio dall'esperienza cristiana, è lo stesso Vangelo a mostrare che «*la sterilità fisica non è un male assoluto. Gli sposi – dice il Catechismo della Chiesa Cattolica (2379) – che, dopo aver esaurito i legittimi ricorsi alla medicina, soffrono di sterilità, si uniranno alla croce del Signore, sorgente di ogni fecondità spirituale. Essi possono mostrare la loro generosità adottando bambini abbandonati oppure compiendo servizi significativi a favore del prossimo*».

⁴⁸ «*La logica del dono di sé all'altro in totalità comporta la potenziale apertura alla procreazione: il matrimonio è chiamato così a realizzarsi ancora più pienamente come famiglia. Certo, il dono reciproco dell'uomo e della donna non ha come fine solo la nascita dei figli, ma è in se stesso mutua comunione di amore e di vita. Sempre deve essere garantita l'intima verità di tale dono. "Intima" non è sinonimo di "soggettiva". Significa piuttosto coerente con l'oggettiva verità di colui e di colei che si donano. la persona non può mai essere considerata un mezzo per raggiungere uno scopo; mai, soprattutto, un mezzo di "godimento". Essa è e deve essere solo il fine di ogni atto. Soltanto allora l'azione corrisponde alla vera dignità della persona*», GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 12.

⁴⁹ *Id.*, *Familiaris consortio*, n. 14.

⁵⁰ *Ibidem*.

Al di là di questi «*servizi significativi a favore del prossimo*» quel che rileva è l'urgenza di iniziare a riconoscere la realtà nella sua verità originaria là dove la "croce" non è certo lo scopo del rapporto affettivo ma la "condizione" da attraversare proprio perché lo scopo è il compimento del proprio desiderio di felicità; si tratta di cominciare a vivere il reale non più come una minaccia o un impedimento al compimento del proprio cuore, al punto che anche un fatto così drammatico come quello della sterilità che nella vita di una coppia può accadere, può essere fonte di quella «*fecondità spirituale*» di cui duemila anni di storia di cristianesimo sono ricchissimi. Ma cos'è questa «*fecondità spirituale*» se non l'adesione all'Essere (all'*essenza*) che è all'origine di ogni cosa e di ogni "io" e che ha deciso di comunicarsi e di entrare nella storia dell'uomo? E partendo, ad esempio, proprio dall'esperienza di Giuseppe, della casa di Davide, il falegname che non si meravigliò affatto che Maria avesse un bambino ma che "*quel*" bambino, che aveva a che fare con il Divino, potesse essere di "*quella*" donna, una ragazza di quindici-sedici anni. Così che "*quel*" bambino, pur non essendo suo ("suo" secondo la logica del "mondo") poteva essere ben "*suo*", «*era "suo" in quanto aveva desiderato che fosse di Maria*»⁵¹. Attraverso l'amore vero e sincero a quella donna (accettata per il "*bene*" che lei stessa era: avrebbe, infatti, potuto anche ripudiarla Maria per quella gravidanza che non lo riguardava), aderiva a quel bambino, a quel Fatto assolutamente nuovo e (contrario ad ogni sua immaginazione) entrato nella sua vita. E che fecondità quella di Maria e Giuseppe! Come quella di Zaccaria ed Elisabetta, sterili anche perché vecchi!

Dalla storia umana di Maria e Giuseppe alla storia di Zaccaria ed Elisabetta e così via da più duemila anni si compie la storia personale di tutti coloro che, nell'aderire sinceramente al reale, hanno aderito al Verbo che si è fatto carne, Gesù Cristo, e hanno fatto l'esperienza di quella *letizia* e di quella *fecondità* che all'uomo di oggi sembra impossibile.

⁵¹ LUIGI GIUSSANI, *La nostra indistruttibile compagnia*, in *Avvenire*, 24 dicembre 2003.