

PARROCCHIA di S. PIO X
MANTOVA

IL MATRIMONIO CRISTIANO
catechesi ad adulti

SOMMARIO

1. I MUTAMENTI DEL MATRIMONIO COME ISTITUZIONE

2. IL MATRIMONIO COME DONO DELLA CREAZIONE NELL'ANTICO TESTAMENTO

1. La coppia umana - la donna aiuto dell'uomo - l'uomo-donna immagine di Dio - "ed essi diventano una sola carne" (Gen 2,24) - peccato e disarmonia
2. La coppia in rapporto con il cosmo e Dio - l'uomo tra il mondo e Dio - l'uomo che parla, genera, lavora - l'uomo peccatore perché violento
3. La coppia umana nel Cantico dei Cantici

3. IL RAPPORTO UOMO-DONNA SIMBOLO DELL'ALLEANZA, NEI PROFETI

1. Osservazioni preliminari
2. L'intuizione di un profeta innamorato (Osea)
3. Cinque profeti dell'amore nuziale

4. IL MATRIMONIO NEL NUOVO TESTAMENTO

1. Le nozze messianiche della nuova alleanza
2. Il matrimonio cristiano figura dell'alleanza
3. La rinuncia alle nozze in vista del regno di Dio
4. Sposarsi nel Signore: vivere integralmente il matrimonio

5. LA MORALE CONIUGALE DEL NUOVO TESTAMENTO

1. L'indissolubilità assoluta
2. L'unione sponsale e la comunità di fede
3. La condanna della pornéia in tutte le sue forme
4. L'aspetto definitivo del matrimonio

6. IL CAMMINO STORICO ECCLESIALE DEL RITO DEL MATRIMONIO

1. Dal primo al nono secolo
2. Dal decimo secolo al Concilio di Trento
3. Dal Concilio di Trento al Vaticano II

7. IL MATRIMONIO COME SACRAMENTO

1. Una storia difficile
2. Teologia del sacramento del matrimonio - cosa è un sacramento - il matrimonio 'sacramentum naturale' - il matrimonio sacramento cristiano - sesso, éros e agàpe, componenti del sacramento - il matrimonio come chiesa domesti

IL MATRIMONIO CRISTIANO

Poniamo alcune osservazioni introduttive per "capire" i mutamenti che sta subendo il matrimonio come istituzione.

1. Le questioni matrimoniali oggi non sono più monopolio della teologia (dogmatica e morale) e dell'autorità ecclesiastica. Mentre una volta il laico cristiano aveva un unico fondamentale maestro e interprete della propria concezione del matrimonio, che era il sacerdote, ora si trova al centro di un incessante conflitto di opinioni che lo sconcerta e lo disorienta: psicologi, storici, filosofi discutono e addirittura psichiatri, medici contraddicono le tesi dei teologi e dei confessori.

Si devono fare i conti con le cosiddette scienze umane ed eliminare ignoranze e pregiudizi.

Leggiamo questa nuova situazione in un'ottica di speranza. La speranza che si apre a tutti gli apporti che vengono dall'uomo e dalla sua esperienza. La teologia, infatti, come visione di fede che fa i conti con il mutare delle condizioni storiche dell'uomo, con il mutare della comprensione che l'uomo ha di sé, è arricchita da questo confronto e da questo impatto. Sottesa a questa affermazione sta una duplice convinzione:

a) La parola di Dio è stata rivolta al mondo e le gesta di Dio sono state compiute per il mondo. Dietro tutte le evoluzioni della vita - pur rimanendo sempre fuori della nostra portata - c'è una realtà assoluta che ci alimenta e ci sorregge. Per cui, nonostante le comprensioni relative e parziali che noi ci formiamo della verità di fede, la verità può essere rintracciata nelle situazioni perennemente divenienti nelle quali viviamo.

b) Il matrimonio è una realtà terrena che entra nella salvezza: ordine della creazione e ordine della redenzione nel matrimonio sono strettamente interconnessi. Di conseguenza la visione teologica del matrimonio deve tenere attentamente conto dell'esperienza umana nella storia e nel presente. Non piatto conformismo alle cosiddette "esigenze" dell'uomo d'oggi, ma rapporto tra la fede illumina l'esperienza umana e l'interpretazione dell'esperienza umana stessa in chiave antropologica.

2. Prima del sec. XIX la stabilità del matrimonio e della famiglia derivava soprattutto da fattori oggettivi ed estranei al matrimonio stesso: la principale salvaguardia del matrimonio non era costituita dai coniugi quanto dalla comunità lavorativa. Era il lavoro ad unire. Gli aspetti soggettivi erano in secondo piano, quasi tabuizzati.

L'industrializzazione e l'urbanesimo hanno drasticamente ridotto le funzioni sociali del matrimonio; in compenso declino della precedente situazione ha offerto una maggior libertà negli aspetti personali e soggettivi della vita coniugale. Con il matrimonio, non essendo più concessa agli sposi nessuna sicurezza di inserimento sociale, la coppia ricerca all'interno di se stessa le ragioni della propria unione e durata: deve contare solo su di sé. Cadute tutte le sovrastrutture, il matrimonio ci appare nella sua nuda realtà. Pur con tutti i rischi, questa nuova situazione può essere un'occasione di grazia nell'approfondimento della vita matrimoniale.

3. Evitare una idealizzazione del passato. Non colpevolizzare, ad es., l'attività professionale femminile come causa di disgregazione familiare; i dati affermano che nei paesi industrializzati, nel secolo scorso, vi erano molte più donne che esercitavano un lavoro professionale. Leggere in tale contesto anche i problemi della nuova concezione della sessualità e i loro riflessi sul matrimonio e la famiglia.

PREMESSA: ALLA RICERCA DEL DISEGNO REDENTORE DI DIO. Non tanto il matrimonio in sé, ma il suo significato entro la storia della salvezza: l'azione di Dio e il fine che Egli si propone.

IL MATRIMONIO NELL' ANTICO TESTAMENTO

* Importante affermazione dei valori terreni, visti come procedenti direttamente da Dio. Un'esperienza della bontà dei valori e delle realtà terrene contro falsi misticismi. Carattere "profano" e mondano del matrimonio, ma opera delle mani di Dio, fonte di grazia per l'uomo.

* La nostra prospettiva circa il matrimonio è teologica: parte dalla parola di essere fedele ad essa senza trascurare i dati che dall'oggi della storia emergono continuamente. È parola di Dio non tutto ciò che è "biblico", ma ciò che Israele ha sperimentato circa il matrimonio nella sua qualità di popolo di Dio. Non le concezioni orientali e semitiche del matrimonio, ma la parola di Dio obbligatoria per i cristiani: una parola che non è, d'altronde, separabile dalla inquadratura storica e sociale di Israele. Per fare vera teologia bisogna confrontare la propria esperienza dell'esistenza umana con la parola di Dio relativa all'uomo e a Dio stesso.

1. IL MATRIMONIO COME DONO DELLA CREAZIONE

A. Il matrimonio nel racconto della creazione

1. La fede israelita nella creazione (cfr. Ezechiele e profeti successivi, Deutero-Isaia e letteratura sapienziale):

Gen 1, 27-28	(P)
Gen 2, 18-24	(J)
Gen 5, 1-2	(P)

* Rispetto alle concezioni del Vicino Oriente la fede in JHWH ha "dissacrato" il matrimonio strappandolo da un piano puramente religioso per portarlo sul suo piano umano e profano (socialmente però le cose non stanno così!)
Pagani: culto della fecondità; sessualità e procreazione come elementi misteriosi appartenenti alla sfera del divino!¹

degli dei La novità sta nell'idea di Dio. JHWH è un Dio non circoscritto alla natura o al ciclo della fecondità naturale o femminile, ma un Dio libero, un Dio della storia, non della natura, un Dio di misericordia, non di necessità (= magia).

Il matrimonio passava su un altro piano religioso: quello della creazione compiuta dall'amore libero e sovrano di JHWH. È una realtà terrena data all'uomo, che non svanisce in una rappresentazione irrealistica di qualcosa che si è svolto anteriormente sul piano divino. Il matrimonio israelita non esigeva la mediazione liturgica dei sacerdoti. Era mondano nel senso che il mondo era un'opera di Dio, un miracolo divino, opera delle sue mani: il mondo di Dio donato all'uomo perché vi dimori.

Il matrimonio costituisce un dono della creazione elargito da JHWH il Dio dell'Alleanza. Tutto quello che era stato chiamato all'esistenza dalla creazione divina era santificato dal fatto stesso della creazione. Non erano i sacri riti che accompagnavano il matrimonio a santificarlo perché il rito della santificazione era l'atto creativo di Dio. Era JHWH e nessun altro che, come istitutore del matrimonio, benediceva l'unione tra l'uomo e la donna.

* In questi testi della Genesi non esiste una precisa espressione "marito-moglie"; il testo biblico usa la formula ampia "uomo-donna". Il matrimonio come concetto, o come complesso di norme, sta solo sullo sfondo; in primo piano c'è il matrimonio come realtà umana. "Sposarsi" non è "avere un marito (o una moglie)", bensì essere in una precisa relazione con il marito (o la moglie). Il matrimonio tocca il **modo di essere**, non solo il modo di fare o di avere.

¹ Cfr. P. Grelot, *L'evoluzione del matrimonio come istituzione nell'A.T.*, in *Concilium* 5/1970, pp. 61 ss.

* L'uomo non è definito in modo statico, ma **dinamico** come un **complesso di relazioni**: con Dio, con gli altri, con le cose. **L'uomo è relazione**. Egli si attua precisamente nel rapporto con l'altro.

* L'uomo è sempre considerato nella sua totalità unitaria di anima e di corpo uniti inscindibilmente.

* La riflessione su uomo-donna si sviluppa sempre a partire da quello che Dio fa ed è per l'uomo-donna. È visione teologica: la sorgente di senso per ogni ulteriore relazione umana è sempre fondata sulla relazione con Dio.

A) LA COPPIA UMANA

1. LA DONNA AIUTO DELL'UOMO

Il motivo della creazione della donna - secondo il racconto jahwista dell'epoca di Salomone (seconda metà del X sec. a.C.) - sta nella solitudine e nella mancanza di aiuto dell'uomo (qui inteso come maschio). Il racconto popolare della creazione della donna da una costola dell'uomo va inteso come **racconto eziologico** (spiegazione dell'origine di qualcosa ricorrendo ad un avvenimento mitico dei tempi primitivi).

Il significato del racconto si chiarisce nella sua parte finale, nell'esclamazione dell'uomo: "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà 'ishsha perché da 'ish è stata tratta" (Gn 2,23).

L'uomo e la donna sono esseri umani uguali: la donna è il primo essere vivente al quale l'uomo possa dire "tu", in cui riconosce un interlocutore di pari dignità.

Nel v. 24: "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne". Qui è il fondamento dell'eros che conduce i due sessi uno verso l'altro. Una comunione di esistenze che non può, in nessun modo, essere intesa solo come unione spirituale; la componente fisico-sessuale è collocata nella pienezza del rapporto interpersonale. C'è, in questo rapporto, spontaneità, libertà e uguaglianza. In questo contesto non si parla di procreazione.

Quando in Genesi 3,16 si descrive il dominio dell'uomo sulla donna, ciò viene visto come una spaccatura nell'armonia della creazione.

2. L'UOMO-DONNA IMMAGINE DI DIO

La versione più recente del racconto della creazione di Gn 1 è databile all'epoca dell'esilio babilonese (VI sec. a.C.). In questo testo "uomo" è da intendersi nel senso globale di "umanità". La prima cosa che si deve chiarire è il significato di "immagine e somiglianza". Anzitutto il testo non ci autorizza ad applicare il concetto alla sola parte spirituale dell'uomo. È l'uomo nella sua interezza, nella sua totalità materiale-spirituale che è somiglianza di Dio, copia di Dio. Ed è immagine di Dio in quanto coppia, polarità di maschio e femmina, non come singolarità di maschio o femmina. Questa polarità di maschio-femmina è portatrice dell'immagine sia verso il mondo ("dominare") sia verso Dio (l'uomo, come maschio-femmina, è il partner di Dio fatto carne e vivente nel mondo: ciò significa che la struttura fondamentale **dell'incontro** tra Dio e l'essere umano continua poi anche all'interno dello stesso essere umano. L'uomo si realizza pienamente come immagine di Dio quando realizza l'incontro con il partner dell'altro sesso).

Il dominio sugli animali è una delle conseguenze di questo essere immagine di Dio. Ma non c'è niente che indichi uno sfruttamento tirannico e illimitato della terra; "soggiogare" indica, nel testo originale, una presa di possesso per ottenere il proprio spazio vitale. Anche "dominare" significa "seguire, spingere"; come l'azione di un pastore che accompagna il suo gregge e lo guida. Un dominio che si responsabilizza nella cura delle creature affidate all'uomo.

3. "ED ESSI DIVENTANO UNA SOLA CARNE" (Gen 2,24)

Se in Genesi 1 l'Uomo (nel senso di umanità) è il vertice di una piramide che è il mondo creato, in Genesi 2 l'Uomo, in quanto essere sociale, è al centro di un cerchio costituito dal mondo creato. L'Uomo è, dunque, una creatura relazionale:

si rapporta con Dio donatore, con la terra e gli animali da "dominare", con gli altri esseri umani con i quali deve "con-vivere" (relazione sociale rappresentata dalla coppia uomo-donna). Tra l'uomo e la donna esiste una connaturalità esistenziale profonda perciò l'uomo lascia suo padre e sua madre, cioè supera la relazione filiale per cui dipendeva dai genitori fin dalla nascita, aderisce alla sua donna, cioè passa dalla relazione filiale a quella coniugale, espressa dalla profondità del verbo "aderire", che indica l'impiego totale dell'intera persona. "Una sola carne" significa, infatti, "un essere solo" in riferimento all'unione coniugale in tutta la sua ampiezza di impegno fondato sulla fedeltà e l'amore, che li lega l'uno all'altra con tutte le fibre del loro essere, più di quanto legassero i legami di filiazione.

"Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non provavano vergogna" (Gen 2,25). Nella prospettiva di Dio creatore, l'uomo e la donna, prima del peccato, non si mettevano in imbarazzo l'un l'altro, ma vivevano la loro sessualità in un rispetto profondo e sereno, senza deformazioni psicologiche, morali o sociali che la potessero contaminare, come è detto in Gen 3.

Se "nudità" indica anche la fragilità della creatura, potremmo vedere in questa affermazione il valore dell'armonia che, regnando tra il Creatore e le sue fragili creature, rende armoniosi e sereni i rapporti tra le creature stesse.

4. PECCATO E DISARMONIA

Al Dio che dona e si prende cura del "bene" dell'uomo (Gn 2) è contrapposto, nel capitolo 3 il peccato con tutte le sue conseguenze.

La coppia "si nasconde" da Dio (Gen 3,10) perché è stato rotto il rapporto integro di creazione con Lui: la vergogna e la nudità (Gen 3,7.10) indicano la rottura del rapporto di amicizia con Dio. Gli animali, creati per l'uomo, diventano ostili e nemici. La comunione tra uomo e donna è profondamente dilacerata dalla presenza di rapporti di forza la donna è dominata e sottomessa (Gen 3,16). Subentrano la fatica e il dolore, che incrinano il rapporto uomo-terra e donna-uomo (il parto; Gen 3,17-19). Il male (il serpente) insidia mortalmente e continuamente la stirpe umana, ormai radicalmente soggetta ad una drammatica tendenza alla morte (Gen 3,19). L'uomo, che pure aveva esclamato la sua gioia di fronte ad *ishsha*, accusa Dio di avergli messo accanto la donna (Gen 3,12): in colei che aveva vinto la solitudine sterile e senza vita di Adam sembra incarnarsi la seduzione e l'inganno!

Eppure la vita continua, anche se segnata dal terribile "Polvere tu sei e in polvere ritornerai" (Gen 3,19). La morte non è più una liberazione, ma l'estrema concretizzazione nella quale sfocia il fiume delle sofferenze umane. Ma la donna è pur sempre la madre dei viventi (Gen 3,20), garanzia della continuità della vita umana che Dio non abbandona, ma protegge con il "vestito" (Gen 3,21). Dopo la caduta, la vita - anche per la coppia - è radicalmente cambiata, ma non distrutta. Genesi 3 si struttura, con ogni evidenza, come il contrappunto rovesciato di Genesi 2.

B) LA COPPIA IN RAPPORTO CON IL COSMO E DIO

Si tratta di chiedersi quale sia il senso della coppia in quanto si colloca, nell'unità di corpo e spirito, ai confini tra mondo e Dio.

1. L'UOMO TRA IL MONDO E DIO

L'uomo è tratto dalla terra (Gen 2,7), ha un legame essenziale con il cosmo. Egli è "carne", corporeità distinta da Dio e creata (Gen 2,23; 6,3.12), dunque essere limitato e finito, destinato alla morte. L'uomo non solo ha un corpo, ma è corpo. E' anche detto che Dio "soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo diventò un essere vivente" (Gen 2,7): un segno della partecipazione umana alla vita divina. L'uomo, dunque, è corporeità spiritualizzata o spirito incarnato, una *nefesh* (= essere umano vivente). Ma *nefesh* indica anche che l'uomo è costituito dal "desiderio", cioè da una tensione infinitamente insoddisfatta, perché *nefesh* designa la "gola", sede e simbolo dei desideri. L'uomo, come unità corporeo-spirituale, è desiderio, apertura, intenzionalità, dunque libertà in cerca di compimento e di verità, capacità di amore sempre dischiusa.

La concezione biblica sfugge ad ogni dualismo tra corpo e spirito, ma ne afferma fortemente l'unità: di corpo e di spirito, di materiale e di psichico. In questo contesto, l'essere "una sola carne" coinvolge tutta la ricchezza corporeo-spirituale dell'essere umano. Il matrimonio è la totalità della comunione di uomo e donna: un coniuge dice all'altro: "Io ti amo **interamente con tutto** me stesso"!

2. L'UOMO CHE PARLA, GENERA, LAVORA

L'uomo, creato mediante la parola divina (Gen 1,26) è, in un certo senso, una "parola" di Dio, una realtà che porta in sé qualcosa di quella parola creatrice partecipatagli dal Creatore. Ma l'uomo è anche essere che parla: egli dà il nome (Gen 2,19) agli esseri viventi, li mette in ordine, li classifica, per comprendere e definire. Ma la pienezza del linguaggio non è il monologo, bensì il dialogo; e solo con la donna esplose in un canto di gioia e di amore questa capacità di dialogo, di comunicazione interpersonale. L'essere "una sola carne" comporta anche la dichiarazione di amore reciproco: "quando un uomo e una donna si amano, ma non dichiarano il loro amore, non sono ancora innamorati. Il loro stesso silenzio significa che il loro amore non è ancora arrivato alla dedizione e al dono di sé" (B. Lonergan).

* L'uomo e la donna sono esseri che generano: "Dio li benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi" (Gen 1,28; cfr 3,20;4,1;9,7). È necessario notare come siamo di fronte ad una benedizione e non ad un imperativo etico: è Dio che, donando la benedizione dona la fecondità e la capacità di procreare per la conservazione del genere umano. Dio conferisce all'uomo e alla donna una parte del suo potere creatore. In tale contesto si capisce come la sterilità fosse, per la donna ebrea, una infamia, strettamente collegata - quanto a significato - alla sofferenza, alla malattia, alla morte. Allo stesso modo si capisce come la famiglia numerosa fosse vista come segno della benedizione di Dio.

* "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse" (Gen 2,15) Il lavoro come "prendere possesso e addomesticare" la terra: è il custodire l'opera di Dio. L'uomo realizza anche nel lavoro il suo essere-immagine-di Dio, nel senso che lavora perché l'ordine cosmico voluto dal Creatore, di fatto si realizzi.

Ma l'uomo è fatto a immagine di Dio anche nel riposo: deve fare festa il sabato (Es 20,10-11; Dt 5,13-15). La festa-riposo deve rivelare il valore della persona sul lavoro e sulle cose: non si vive soltanto per lavorare. Il sabato introduce il tempo di Dio nel mondo ed è il giorno della festa perché l'uomo può attingere alla sorgente assoluta del suo esistere e così dare senso alla sua vita. Introduce anche il tempo dell'incontro e della disponibilità per vivere la gioia della coppia.

3. L'UOMO PECCATORE PERCHÉ VIOLENTO

L'uomo esistente storicamente è un essere peccatore, come abbiamo visto attraverso le diverse concretizzazioni del peccato che diviene fratricidio, vendetta, corruzione, rivolta contro Dio. Ma la radice di ogni male è la violenza. La violenza nasce dal desiderio di abolire la differenza. Il primo peccato è espressione del desiderio di "conoscere il bene e il male" (Gen 3,5), cioè di "diventare come Dio". "Conoscere" implica un "potere"; "bene e male" è un'espressione polare per indicare la totalità l'uomo peccatore vuole appropriarsi di una competenza assoluta ed universale che spetta soltanto a Dio; vuole abolire la differenza tra sé e Dio.

Il racconto di Babele (Gen 11,1-9) sembra espresso plasticamente questo rifiuto della differenza. Gli uomini si uniscono per costruire una sola città (unità politica), una sola torre templare (unità religiosa), un'unica cultura con una sola lingua (unità culturale) e "farsi un nome", cioè diventare potenti e ricchi: assolutizzano il proprio prodotto e lo adorano come il tutto. Non vogliono accettare la varietà e la pluralità, inerenti al limite creaturale.

Soltanto Dio può liberare dalla violenza, perché soltanto con Dio l'uomo si riconosce come essere essenzialmente "dato" da un Altro e come essere-per-l'altro. Nemmeno la coppia di uomo-donna può sfuggire alla tentazione della violenza se

non corrisponde al disegno donante di Dio che ha creato l'uomo e la donna per comunicarsi ad essi.

C) LA COPPIA UMANA NEL CANTICO DEI CANTICI

In questa sorprendente testimonianza dell'AT il tono prevalente è quello della positività dell'amore, considerato nella sua fisicità e nel tempo privilegiato della giovinezza. Non vi si avverte nessuna voce di ammonimento o di vergogna; ogni valutazione riduttiva del corpo viene esclusa. Il poema ruota intorno alla bellezza e al desiderio di due giovani innamorati. In questi testi si esprime la gioia della donazione di sé e il piacere di tutti i sensi, la gioia di vivere, la gioia dell'amore e del corpo nel gioco erotico dello scambio di baci e affettuosità. E' un canto dell'amore puro e giovane, vissuto nei suoi cicli del chiamare e del cercare, del trovare, del piacere dell'unione, del sopportare la separazione, del ricominciare il processo di nuovo. Ogni volta il desiderio diviene più forte: ogni volta l'unione è più intima; ogni volta l'amore matura.

Per un primo accostamento si possono leggere i brani seguenti:

Ct 2,8-3,5

Ct 5,10-16

Ct 7,1-10

IL RAPPORTO UOMO-DONNA SIMBOLO DELL'ALLEANZA, NEI PROFETI

1. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

* Il tema trattato, qui, non è il matrimonio, ma l'alleanza salvifica tra JHWH e Israele, espressa mediante una terminologia umana. Dall'esperienza che l'uomo ha della propria esistenza deriva il materiale di cui si serviva Israele per esprimere l'azione salvifica di Dio. Dio si è servito, attraverso la coscienza dei profeti, di una realtà creata per indicarci il proprio mistero; come credenti possiamo sperimentare in maniera reale ed umana - anche se inadeguata - le caratteristiche di Dio stesso partendo da vissuti umani, come, ad es., quelli di padre, figlio, matrimonio e così via.

* Ciò significa che anche il matrimonio, essendo adatto a rivelare ed esprimere l'alleanza tra Dio e il suo popolo, viene ad assumere, agli occhi del credente un nuovo significato, fino a quel momento insospettato.

Dio rivela il suo rapporto di dialogo con l'uomo non per mezzo di qualche concetto astratto, ma attraverso un fatto dell'esistenza umana. Il matrimonio diventa di fatto una rappresentazione della comunità di amore, di amicizia, di grazia esistente tra Dio e il suo popolo. (NB.: in senso semita, un'immagine è effettivamente ciò che simboleggia, si identifica con esso!)

*La categoria biblica di *berit*/alleanza presenta JHWH come colui che si impegna in una promessa-giuramento. Il Dio biblico, pur nella sua invalicabile trascendenza, non si presenta come un imprevedibile groviglio di fili, ma come l'Emmauele, cioè colui che sceglie di essere con l'uomo, inserendosi nella sua storia. E' una storia di bilateralità: la liberazione, che è il gesto fondante da parte di JHWH, domanda una risposta umana. Nei primi testi biblici questa bilateralità veniva espressa in simboli politico-militari. Il decalogo e il codice dell'alleanza (Cfr Es 19-24) assumono spesso la struttura di veri trattati diplomatici dell'antico oriente, con tavola dei diritti-doveri, con le relative benedizioni e maledizioni e con la siglatura ufficiale del patto. Questo schema di bilateralità a simbolica politico-militare, pur rendendo conto del rapporto di collaborazione per un comune progetto tra Dio e l'uomo, non è in grado di descrivere la relazione ben più complessa e densa di sfumature e di segreti.

2. L'intuizione di un profeta innamorato

Nell'VIII sec. a.C. Osea, partendo dalla sua drammatica esperienza coniugale e familiare, sostituisce all'alleanza politico-militare l'alleanza nuziale, come segno del rapporto Dio-uomo. L'amore umano, la tenerissima relazione d'amore tra due fidanzati/sposi che si cercano nella gioia e nell'intimità, diventa il paradigma dell'amore di Dio per l'uomo e della risposta al Dio che ama.

L'attività profetica di Osea si svolse tra il 752 e il 724 c. a.C., durante lo stato di emergenza della guerra nella quale quasi tutti i territori di Israele furono conquistati da Tiglat-Pilèser III. Il popolo di Dio si era abbandonato alla pratica dei culti cananei della fertilità. Il culto di Baal (divinità associata al terreno e all'agricoltura e al ritmo della fecondità della terra e della donna) prevedeva la prostituzione sacra, con cui le fanciulle israelite si abbandonavano a sconosciuti, che donavano loro delle focacce inzuccherate, per ripetere ritualmente il mito delle nozze sacre tra la terra (divinizzata) e il dio del cielo. Una visione di stampo panteistico e politeistico, dove si riteneva che il popolo fosse frutto di quelle nozze: la pioggia come seme di Baal che rende fertile la dea Terra; il rito babilonese dell'*akitu* in cui a capo d'anno si celebravano le nozze primaverili tra il dio e la dea attraverso il congiungimento carnale tra il re e la sacerdotessa.

Il matrimonio di Osea, in questo contesto, si rivela come un gesto profetico: tutta la sua vita coniugale è un messaggio di Dio al suo popolo. In questo messaggio "figurato" ci sono due elementi principali.

Il primo è l'ordine di Dio di sposare Gomer, una "prostituta", cioè una fanciulla ebrea dedita al culto di fecondità di Baal. In tal modo JHWH intende dimostrare che egli ama sempre Israele malgrado la sua infedeltà. Dal matrimonio nascono due maschi e una femmina, dai nomi simbolicamente indicativi la situazione. Poco dopo Gomer abbandonò il marito e, commettendo adulterio, entrò "legalmente" in possesso di un altro (2,4-17).

La seconda azione profetica di Osea, ancor più sorprendente per la società israelita del suo tempo (che vietava ad una donna legalmente divorziata e sposata con un altro, di tornare con il primo marito: Dt 24,1ss) fu di riprendersi Gomer in una unione permanente (3,1-5 e 2,18-25).

Per iniziativa di JHWH il matrimonio di Osea con Gomer diviene immagine della alleanza divina. Quella donna era una figura d'Israele nella sua apostasia da JHWH. Israele aveva divorziato da JHWH: il testo dice letteralmente: "Ella non è più la mia 'ishsha (donna), ed io non sono più il suo 'ish (uomo)" (2,4). L'iniziativa del divorzio era stata presa da Israele, distruggendo l'"una sola carne" del racconto jahvista. Sebbene, in queste circostanze la donna incorresse nella pena di morte, JHWH si era limitato a negarle il suo aiuto. Tuttavia, ciò portò a gravi conseguenze: Israele, "denudata" (2,5) e senza le cure dello sposo era diventata sterile, e i suoi raccolti erano venuti a mancare ed essa non aveva più celebrato alcuna festa. Ma questa separazione e questo giudizio avevano colpito personalmente JHWH, i cui pensieri tornavano continuamente ai tempi delle loro nozze nel deserto e non poteva sopportare la separazione; ancora una volta cercò di riconquistare il suo cuore (2,16-17), di ricondurla al suo primo amore. Israele non avrebbe più chiamato JHWH "mio Baal" (= padrone), ma "mio marito" (2,18). Il linguaggio di questi versetti è molto audace: la seduzione compiuta dal Signore è un inganno d'amore, fatto d'inviti, promesse, tenerezze, onde riacciare le relazioni sponsali interrotte dall'infedeltà della sposa. Ricondurre nel deserto significa metaforicamente ritornare alla condizione di assoluta fedeltà a Dio, come al tempo della permanenza nel deserto del Sinai: Osea considera questo tempo come l'epoca felice della giovinezza e del fidanzamento. Parlare al cuore è un'espressione amorosa che significa corteggiare. L'azione di Dio assume il carattere di un'attrazione sponsale. Dio per primo seduce e conquista, e l'uomo non fa altro che lasciarsi sedurre e conquistare. JHWH celebra un nuovo e definitivo sposalizio con Israele, pagando la dote con i doni nuziali della fedeltà, bontà, affetto, misericordia.

"Io ti unirò a me per sempre, / ti unirò a me nella giustizia e nel diritto, / nella benevolenza e nell'amore. / Ti unirò a me nella fedeltà / e tu conoscerai JHWH" (2, 21-22).

Ripetendo tre volte il verbo "unire" Dio pronuncia la solenne formula dello sposalizio. Questo rito, nel mondo ebraico, è la conclusione di un processo legale, che comporta il pagamento del prezzo nuziale al padre della sposa; dopo di ciò l'uomo, diventato giuridicamente marito, introduceva la sposa nella propria casa e aveva inizio la coabitazione. Il verbo "unire" in ebraico è usato per indicare che un giovane prende in sposa una ragazza nubile; è il verbo del primo patto matrimoniale. Il Signore si unisce di nuovo ad Israele come se si trattasse di prime nozze: l'amore di Dio fa sì che anche il matrimonio con una prostituta e un'adultera diventi il matrimonio con una "vergine". Questo sposalizio durerà per sempre: l'alleanza con il popolo sarà perenne e senza condizioni, garantita unicamente dalla fedeltà e dall'amore di Dio. I doni nuziali che Dio porta sono nuovi atteggiamenti interiori, nuove relazioni personali, che sono come riassunti nell'ultimo dono la fedeltà, che è la stabilità dell'unione coniugale. Giustizia e diritto sono, infatti, l'agire conforme allo statuto di comunione del matrimonio; benevolenza o tenerezza (*hesed*, in ebraico) indica un atteggiamento di comprensione reciproca e di bontà, che cementa l'unione; l'amore esprime affetto materno per chi è colpevole.

L'unica risposta che Dio attende dalla sposa colma di doni è riassunta nel verbo "conoscere". si tratta di una conoscenza sperimentale di Dio, basata sul riconoscimento e riconoscenza per il totale dono d'amore.

* Il gesto con cui Osea si riprese Gomer, la sposa infedele, costituì il messaggio pubblico dell'amore di JHWH per il suo popolo. L'amore indefettibile di Osea per la sua sposa era un'azione profetica, un messaggio di Dio da trasmettere a tutto il popolo, era l'annuncio sconcertante che il matrimonio diviene portatore di un significato di salvezza, quale pienamente si svelerà nella concezione neo-

testamentaria del matrimonio: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito..." (Gv 3,16).

3. CINQUE PROFETI DELL'AMORE NUZIALE

L'intuizione di Osea inaugura un filone nuovo nell'interpretazione dell'alleanza, che si distende all'interno degli oracoli di almeno cinque profeti. Pur con accenti diversi essi celebrano l'amore gratuito di JHWH che si interessa del suo popolo:

"Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli - siete infatti il più piccolo di tutti i popoli - ma perché il Signore vi ama" (Dt 7,7-8).

* ISAIA

La sua profezia è una denuncia della delusione di Dio di fronte al suo popolo, paragonato ad una vigna (5,1-7). Il celebre carme della vigna suppone un legame nuziale tra il Signore e la sua vigna, Israele; un legame tenerissimo, espresso col termine *dodî*, "mio amato", il vocabolo classico del Cantico dei cantici (ove risuona 31 volte). La tenerezza appassionata di Dio per la sua "piantagione deliziosa" (v.7) si manifesta in una serie di attenzioni d'amore ("l'aveva vangata, sgombrata dai sassi, aveva piantato delle viti, costruito una torre, scavato un tino..." v.2), ma conosce un netto rifiuto, fatto di infedeltà e di ingiustizia.

* GEREMIA

Anche in questo profeta amore e delusione sono l'impasto della storia di JHWH con il suo popolo. All'interno di un dibattito processuale sull'abbandono e l'infedeltà di Israele l'amore di Dio compare subito in uno squisito soliloquio divino:

"Mi ricordo con nostalgia della fedeltà amorosa (*hesed*) della tua giovinezza, dell'amore del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in una terra non seminata" (2,2).

Dio professa ripetutamente la sconfinata tenerezza che lo lega ad Israele:

"Ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo ancora la mia fedeltà amorosa (*hesed*)" (31,3).

Ma Israele reagisce come una femmina posseduta solo da istinti sessuali famelici, simili a quelli di una cammella o di un'asina in calore (2,23-24): "Io amo gli stranieri e voglio seguirli" (2,25).

Eppure la lunga serie di sfrontatezze da prostituta senza arrossire (3,3), di attese ai crocicchi delle strade, di orge sui colli (3,2), di disonore con altri amanti, può essere spezzata: ridotta ormai alla solitudine (e questo è anche il valore del segno del celibato di Geremia, c.16) Israele sente il desiderio del ritorno. Pur essendo impossibile riprendere in nuove nozze la moglie da cui si è divorziato (Dt 24,1-4) il Signore ritorna ad essere "l'amato della giovinezza" (3,4). Quella donna ribelle ormai non vagherà più, Israele ritornerà ad abbracciare nella fedeltà e nell'amore il suo Signore, come fa intuire l'oscuro e sorprendente vaticinio di 31,22: "La donna cingerà l'uomo".

* EZECHIELE

Gli stessi temi, ma con una più drammatica tonalità, vengono espressi nella monumentale allegoria del capitolo 16 di Ezechiele. Il profeta aveva vissuto di persona la potenza dell'amore per sua moglie, da lui chiamata "la delizia dei miei occhi", e aveva vissuto fino in fondo la lacerazione della sua morte prematura (24, 15-27). Il capitolo è tutto da leggere, anche se conosce toni aspri e sconcertanti per la nostra sensibilità.

Tuttavia questo lungo capitolo non cala il sipario sul lungo e frenetico elenco di tradimenti e iniquità: Dio, di propria iniziativa, chiama la sposa infedele ad una "alleanza eterna" (v.60), indistruttibile, per riguardo alla propria misericordia gratuita: "egli agisce con noi per l'onore del suo nome e non secondo la nostra malvagità condotta e i nostri costumi corrotti" (Ez 20,44).

* IL SECONDO ISAIA (cc 40-55)

Questo profeta anonimo del VI sec. a.C., operante al termine dell'esilio, rappresenta l'annuncio gioioso del secondo esodo. Sul tema nuziale la lirica di

54,1-10 pone al centro della riflessione l'amore dello sposo: "solo per un breve istante" distoglie lo sguardo dalla sua donna (vv. 7-8); "si può forse ripudiare la donna sposata in gioventù?" (v.6; cfr Ger 3,1ss e Mal 2,13-16). Ecco allora sbocciare un amore rinnovato, prepotente, "immenso" (v.7), "eterno" (v.8), giurato (v.9), incrollabile (v.10) L'amore è solo felice della vita ritrovata: Israele non è, come prima dell'alleanza, una donna sterile, senza marito, sola, senza figli:

"Si spostino pure i monti, vacillino i colli,
la mia fedeltà amorosa (*hesed*) non si allontanerà mai da te
né vacillerà mai la mia alleanza (*berît*) di pace" (v.10; cfr Sal 46,3).

* IL TERZO ISAIA (cc 56-66)

Di questo profeta anonimo del post-esilio consideriamo lo stupendo carne nuziale del c. 62, articolato in tre momenti: il primo (vv.1-5) è diretto a Gerusalemme dipinta come una sposa nel giorno delle nozze; il secondo (vv.6-9) evoca i doni che vengono portati alla sposa; nel terzo (vv.10-12) tutto il popolo e la città-sposa sono invitati ad accogliere lo sposo vincitore.

Rileviamo solo la vivace sovrapposizione di immagini che intreccia in modo allusivo una costellazione di simboli: Sion-metropoli, il suo re-Signore, le nozze e il loro apparato, la vittoria, la gioia, il sole. Dio è sole-vittoria-sposo; Sion è Israele-sposa: "Non sarai chiamata più Abbandonata...sarai chiamata mia felicità" (v.4).

IL MATRIMONIO NEL NUOVO TESTAMENTO

1. LE NOZZE MESSIANICHE DELLA NUOVA ALLEANZA

Con Gesù la storia d'amore di Dio "sposo" (Is 54,5) si realizza splendidamente. Se l'Antico Testamento è il tempo del fidanzamento e del primo incontro tra Dio e l'uomo, il Nuovo Testamento celebra le grandi nozze che il "re volle fare per il suo figlio e mandò i suoi servi a chiamare gli invitati alle nozze" (Mt 22,1-3).

Il Cristo porta a compimento la rivelazione del Dio-Amore per la chiesa sua sposa, che egli, quale sposo, salva e santifica (Ef 5,23-27).

Nel vangelo di Giovanni il tema dello "sposo" è sottolineato in due testi ben precisi che noi esamineremo partitamente: nell'episodio di Cana (2,1-11) e nella testimonianza del Battista (3,25-30).

a) L'allegoria nuziale di Gv 3,29

Guardando all'intera pericope (3,22-36) la testimonianza del Battista, si colloca all'interno di una disputa circa l'attività battesimale parallela e contemporanea del profeta di Nazareth e del precursore. Il maggior successo di Gesù dà il via al confronto tra i personaggi.

L'immagine usata da Giovanni ci consente di approfondire il mistero della persona di Gesù; essa è racchiusa in forma circolare nei vv.28-30, secondo questo schema:

- | | | |
|-----|-----------|--|
| 28b | A | Non sono io il Cristo |
| 28c | B | ma fui mandato innanzi a lui |
| 29a | C | a. È SPOSO CHI HA LA SPOSA: |
| 29b | | b. ma l'amico dello SPOSO che gli sta vicino e lo ascolta
gioisce alla voce dello SPOSO. |
| 29c | | c. Ora questa è la mia gioia ed è perfetta. |
| 30a | B' | Lui deve crescere |
| 30b | A' | ed io diminuire. |

Gli elementi, entro una struttura concentrica, sono i seguenti:

A-A' mettono in luce la missione del Battista in chiave negativa, egli non è il messia;

B-B' accentuano il dinamismo di crescita del Cristo e della sua missione;

C si trova al centro della struttura, sviluppando tre parti, nel cui interno si trovano i vocaboli chiave del brano: **sposo-sposa e amico dello sposo.**

Per comprendere il senso di questo testo dobbiamo rifarci alla celebrazione delle nozze secondo le usanze praticate al tempo di Gesù. Esse avvenivano in due momenti ben distinti: il primo, iniziale, comprendeva l'atto di fidanzamento ufficiale: era il vero contratto legale di matrimonio che veniva stipulato nella casa della sposa. Lo sposo acquistava la sposa dai suoi genitori o parenti con il versamento del *mohar* (= prezzo). Il secondo momento avveniva per lo più dopo un anno, con l'introduzione solenne della sposa nella casa dello sposo: è la festa vera e propria delle nozze (i *nissu'in*). Lo sposo, circondato dai suoi amici e da un corteo festoso con musica, danze e fiori si recava nella casa della sposa per condurla nella propria e dare così inizio alla coabitazione coniugale. Ogni cerimonia, alquanto complicato, era rispettato scrupolosamente e le feste si prolungavano per una o due settimane. Nel cerimoniale figurano, oltre gli sposi, anche altre persone: **"i figli del convito nuziale"**, che sono gli invitati alle nozze; e poi **"l'amico dello sposo"**, che aveva speciali compiti di fiducia, principalmente di preparare tutto per il matrimonio, di condurre la sposa allo sposo, custodirgliela in determinate circostanze (ma era formalmente proibito che la fidanzata potesse mai diventare la sposa dell'amico).

Le parole del Battista riguardano evidentemente il momento dei "nissu'in", cioè alla solenne introduzione della sposa nella casa dello sposo. È qui che il cenno alla "voce dello sposo" (v. 29b), che l'amico ascolta, diventa comprensibile: si riferisce, infatti, alla recita che lo sposo faceva della solenne "preghiera delle sette benedizioni", come ultimo atto della cerimonia nuziale. È una liturgia nella quale gli sposi, bevendo alla coppa del vino, si incontrano sotto la **huppah** (simbolo della casa e dell'atto sessuale) e dopo che il fidanzato ha passato l'anello alla fidanzata ed è stata letta la **Ketubbah** (contratto nuziale) vengono pronunziate le sette benedizioni. Gli sposi, oltre ad essere sotto la **huppah** (baldacchino), durante la preghiera si nascondono sotto la **talith** (scialle di preghiera della famiglia del padre): essa è segno del nucleo familiare che si pone sotto la benedizione di Dio creatore, plasmatore dell'universo. Tutto viene da Dio, tutto è dono di Dio, tutto si riceve benedendo Dio, fonte di vita. Gli sposi, sotto la **talith** nuziale si riconoscono insieme creature di Dio, creature fatte l'una per l'altra.

Ecco la parte finale della benedizione: "Sii benedetto, o Signore, che fai rallegrare lo sposo con la sposa. Sii benedetto, o Signore, che hai chiamato all'esistenza la gioia e il gaudio, lo sposo e la sposa, l'esultare, il cantare, l'allegria e la festa, l'amore e la fraternità, la pace e l'amicizia. Quanto prima, o Signore Dio nostro, si possano udire, nelle città di Giuda e nelle vie di Gerusalemme le **voci dello sposo e della sposa, le voci di gaudio e di esultanza**, il suono di giubilo **sotto la Huppah** e dei giovani **amici** nell'ora del convito. Benedetto sii tu, o Signore, che fai gioire lo sposo con la sposa".

È importante notare che mai l'Antico Testamento, nell'allegoria nuziale, identifica lo sposo con il Messia. Lo sposo è sempre JHWH. Con questa identificazione tra sposo e Messia, siamo di fronte ad una affermazione assai audace, che parte da Gesù stesso, come indicano i sinottici quando riportano la risposta di Gesù a coloro che gli chiedevano perché i discepoli del Battista digiunassero mentre i suoi no: "Possono forse gli **amici dello sposo** far digiuno mentre lo sposo è con loro? Durante il tempo in cui hanno lo sposo con sé, non possono digiunare. Ma verranno i giorni in cui sarà loro tolto lo sposo, e allora, in quei giorni, digiuneranno" (Mc 2,19-20; cfr Mt 9,14-15; 22,2; 25,1-13; Lc 5,33-35).

La venuta di Gesù, figlio di Dio, realizza l'allegoria nuziale dell'Antico Testamento. Egli è il figlio dell'uomo che celebra le nozze con la comunità di coloro che credono in lui. Egli è lo sposo della chiesa, comunità messianica (Cfr Gv 2,1-11, le nozze di Cana). È giunto il momento in cui lo sposo introduce l'umanità-sposa nella sua casa per vivere con essa in comunione di intimità. Il Battista è, come ogni "testimone" della fede, come ogni discepolo, solo l'amico dello sposo: il suo ruolo è di preparare e indicare la strada verso il Messia. Solo Gesù "ha la sposa", perché solo lui lega a sé la comunità dei credenti. L'amico dello sposo conosce la **gioia** (v. 29bc) perché vede accorrere le folle al seguito di Gesù e intravede l'avviarsi dei tempi ultimi, quelli in cui si compirà il progetto di Dio, la realizzazione piena dell'alleanza tra Dio-sposo e l'umanità-sposa. È giunto per lui il tempo di mettersi da parte perché, dopo aver spianato la via, ora possa gioire alla voce dello sposo. La sua gioia ora è quella di ogni credente che scopre in Gesù la tenerezza e l'amore di Dio. Commenta con grande profondità S. Agostino: "Io sono felice di ascoltare, è lui che deve parlare; io devo essere illuminato, e lui è la luce; io sono tutto orecchi, lui è il mio Verbo".

b) Le nozze della Nuova Alleanza (Gv 2,1-12)

Nel Nuovo Testamento - lo abbiamo già intuito dalle parole del Battista - la figura delle nozze rivela la glorificazione escatologica (o celeste) con cui i cristiani celebreranno insieme con Cristo l'eterno convito nuziale con Dio (Cfr Ap 18,23; 19,7-9; 21,2.9; 22,17; cfr le parabole in cui il regno dei cieli è paragonato ad un convito nuziale: Mt 22,2-14; 25,1-12; Mc 2,19; Lc 14,8.16-24; infine: 2 Cor 11,2-3). L'idea di "diventare una cosa sola", ("saranno una sola carne" di Gen 2,24) costituisce lo sfondo del convito escatologico dell'Apocalisse: l'origine e la fine dei tempi, l'inizio e il compimento, si fondano nell'immagine dell' "una sola carne" (Cfr Ap 21,1-27 fino a 22,4). La **creazione** ("una sola carne") e la **redenzione** (o le nozze celesti di Cristo con la sua chiesa) si fondono a formare una singolare ed unitaria visione di salvezza.

Il vangelo di Giovanni introduce l'opera di Gesù, all'inizio della sua vita pubblica, sotto il segno delle nozze di Cana, ponendolo come chiave di lettura di tutto il quarto vangelo. Riprendendo una lettura tipologica e simbolica, diffusa presso i Padri, il teologo svedese H. Sahlin scriveva: «Alle nozze di Cana in fondo, è Gesù stesso che è lo sposo; e la sposa è 'Sion', rappresentata dalla madre di Gesù, ma d'altra parte anche dai suoi discepoli. Il miracolo del vino raffigura tipologicamente le nozze messianiche che si identificano con la grande festività della pasqua o con il tempo della salvezza».

Il racconto di Cana è preceduto dalla testimonianza di Giovanni Battista (1, 19-34) e dalla vocazione dei discepoli (1,35-51): come abbiamo già visto, il ministero di Giovanni è consistito nel far andare alcuni dei suoi discepoli a Gesù (cioè "l'amico dello sposo" conduce la sposa allo sposo). Questi primi discepoli andarono poi con Gesù alle nozze di Cana; lì dovevano diventare la "sposa" dello "sposo". Si può dire quindi che tutta la prima sezione (1, 19-2, 12) ha come unico tema le nozze messianiche tra Gesù - lo sposo - e il popolo della nuova alleanza che si forma attorno a lui - la sposa.

Si svolge in tre tappe:

- la testimonianza del Battista, l'amico dello sposo (1,19-34);
- i discepoli che vanno a Gesù, "rimangono" con lui, diventeranno la "sposa" (1,35-51);
- le nozze di Cana, che raffigurano le nozze messianiche tra lo sposo e la sposa (2, 1-12).

Senza entrare in un'analisi completa del brano, ci limitiamo ad indicare gli elementi fondamentali del simbolismo nuziale implicati nel racconto.

1. LE NOZZE

Il versetto conclusivo dice: "**Tu hai conservato il vino buono** fino ad ora". Queste parole erano rivolte al giovane **sposo** di Cana, ma nella conclusione vengono applicate dall'evangelista a Gesù:

"Questo, lo fece Gesù come inizio dei segni, e manifestò la sua gloria" (v 11).

Il cambiamento di acqua in vino era quindi un "**segno**", un simbolo di una realtà misteriosa; infatti a Gesù stesso viene attribuita la funzione dello sposo: è lui che dà il "**vino buono**".

E inoltre, mentre nell'introduzione (vv 1-3) si insiste per tre volte sul tema delle nozze, non viene detto niente degli sposi! Anzi si sottolinea con grande ed insistita evidenza che **Maria** era là e che anche Gesù era stato invitato (con i suoi discepoli!). Sul piano strutturale e simbolico, i "veri" sposi dell'episodio sono Maria e Gesù. Se Gesù manifesta la sua "gloria", col segno del vino, egli è **lo sposo divino delle nozze messianiche**.

2. IL VINO

Ad una lettura attenta del v. 3, si rimane colpiti dall'insistenza sul vino: «Non avevano vino, perché era venuto a mancare il vino delle nozze. Allora la madre di Gesù gli disse: "Non hanno vino"».

Il simbolismo del vino nell'Antico Testamento rappresenta, insieme al grano e all'olio, il nutrimento che scaturisce dalla terra santa, come segno dell'amicizia di Dio per il suo popolo. E esso, che "rallegra il cuore dell'uomo" (Sal 104, 15; Giudici 9, 13), proprio per questa proprietà di simboleggiare tutto ciò che la vita può avere di piacevole e di gioioso, costituisce uno degli elementi del banchetto messianico (cfr Amos 9, 14; Isaia 25, 6; Proverbi 9,2.5).

Solo tenendo presente questo simbolismo è possibile comprendere la risposta di Gesù a sua madre ("Che cosa c'è tra me e te, o donna?"). È un'espressione biblica per indicare un certo malinteso, un'incomprensione. Qui, il pronome interrogativo ("che cosa?", *ti?* in greco) designa concretamente il vino: "Che cosa è per me e per te il vino?" In altre parole: "Per me e per te, il termine 'vino' non ha lo stesso significato".

Maria parlava della mancanza di vino, lì, alle nozze cui stava partecipando; Gesù, invece, pensa al vino nel senso dei profeti, ai beni messianici che egli sta per portare ad Israele: cioè la piena rivelazione di Dio attraverso la sua presenza e la sua opera nel mondo. L'acqua, contenuta nelle idrie delle abluzioni rituali giudaiche, divenendo vino buono con così grande abbondanza, rap-

presenta il superamento della legge. Ritroviamo il contrasto tra la legge di Mosè e la grazia della verità portata da Gesù Cristo (1, 17). La presenza di Gesù, come messia e sposo d'Israele, la rivelazione della gloria di Gesù (2, 11) sono il "vino buono eonservato fino ad ora".

3. LO SPOSO E LA SPOSA

Mentre è chiaro chi sia lo sposo, ci si chiede: chi è la sposa? Non è senza un'intenzione che l'evangelista Giovanni racconti l'episodio ponendo sulle labbra di Gesù, che dialoga con Maria, l'appellativo "donna", invece di "madre". È da notare inoltre che lo stesso titolo di "donna" sarà dato da Gesù a Maria, sulla croce, nell'atto di consegnarla ai credenti, rappresentati dal discepolo prediletto (Gv 19,26-27). Gesù interpella sua madre come "donna" perché la considera come la figura femminile della "figlia di Sion", ossia l'Israele messianico. Poiché il termine "donna" viene usato da colui che è lo "sposo", risulta abbastanza evidente che Maria viene considerata nella sua funzione di "sposa", per lo svolgimento dell'opera messianica che sta cominciando. Infatti, coerentemente con tale assunto interpretativo, Maria pronuncia le sue ultime parole riportate dai vangeli, riecheggiando la formula usata dal popolo d'Israele per sancire l'alleanza sinaitica: "Fate tutto quello che egli vi dirà" (v 5; cfr Esodo 19, 8; 24,3. 7; Deut 5,27).

La madre di Gesù rappresenta qui la comunità escatologica di Sion, che entra in alleanza con Cristo, lo sposo.

C'è dell'altro: la formula d'alleanza, usata da Maria, viene rivolta a coloro che assicurano il servizio. Anche qui il termine usato per indicare i servitori non è quello abituale (*doùloi*, o *hyperétai*), ma *diàkonoi*. Con questo termine sono indicati tutti coloro che lo seguono (12,26). L'obbedienza dei *diàkonoi* di Cana a Gesù è il prototipo della *diakonìa* nuova che d'ora in poi dovrà caratterizzare i discepoli di Gesù, quelli di cui è detto, alla fine del racconto, che "credettero in lui" (v 11). Per la fede essi entrano in questo rapporto di alleanza con Cristo: il gruppo dei discepoli che crede in lui diventa la "sposa", il prototipo della chiesa.

c) Conclusione

Il vangelo di Giovanni è molto chiaro: con la venuta di Gesù-sposo, a cui il Precursore suo amico ha reso testimonianza, è esploso il tempo messianico in cui si celebrano con grande gioia le nozze tra Dio e il suo popolo, come avevano cantato liricamente i profeti. La "donna" e i "servi", Maria e i discepoli, rappresentano ormai tutti quelli che seguono Gesù nella fede, tutto il popolo di Dio².

Ma questa celebrazione delle nozze della nuova alleanza a Cana, che significato ha per la dottrina cristiana del matrimonio? Risponderemo a questo giusto e pertinente interrogativo seguendo l'insegnamento dell'apostolo Paolo.

2. IL MATRIMONIO CRISTIANO FIGURA DELL'ALLEANZA IN S. PAOLO

L'immagine dell'«amico dello sposo», già utilizzata nel vangelo di Giovanni, viene ripresa da S. Paolo, il quale in 2 Cor 11, 2, nella sua qualità di apostolo, si autodefinisce il paraninfo che sposa a Cristo coloro che credono in lui: "Oh, se poteste sopportare un po' di follia da parte mia! Ma sì, mi sopportate. Provo infatti per voi la gelosia (*zelos*) propria di Dio. Vi ho fidanzati a un solo uomo per presentarvi a Cristo come vergine pura" (1 Cor 11,1-2) Paolo si presenta come il custode autorizzato e responsabile della comunità cristiana da lui fondata: essa è, al presente, la fidanzata di Cristo, suo unico promesso sposo, in attesa di diventare un giorno, la sua sposa illibata. Paolo,

² Se seguissimo l'evoluzione del tema nuziale in Giovanni, dovremmo completare la nostra analisi con l'Apocalisse, dove l'idea di "diventare una sola cosa" e "saranno una sola carne" di Gn 2,24 costituisce lo sfondo del banchetto escatologico (Cfr Apoc 21,1-27 fino a 22,4). In collegamento con la Genesi, come una donna fu presa da un uomo per formare con lui una sola vita, così la chiesa, la sposa diletta di Cristo, nacque dalla ferita aperta del suo costato (Gv 19,34-37).

come procacciatore del fidanzamento, è responsabile (= geloso) della fedeltà della fidanzata e dovrà presentarla al suo promesso nel giorno delle nozze.

L'apostolo, pur inserendosi nel filone profetico, approfondisce l'allegoria nuziale con tratti originali, dei quali qui si darà solo un veloce e incompleto cenno. Anzitutto: la "fidanzata e sposa di Cristo" è la chiesa di Dio particolare e personalizzata che abita a Corinto. Il piccolo gruppo di cristiani, che è legato ad un luogo definito, che vive in un determinato tempo, è costituito da persone dal volto ben individuato, non discende dal cielo, ma è radicato sulla terra: questa è, concretamente, la chiesa.

Va sottolineato con forza un altro elemento: la distinzione tra tempo di fidanzamento e giorno dello spotalizio. Allo stato attuale, la comunità di Corinto (come ogni comunità cristiana) è solo la promessa sposa di Gesù; le nozze avverranno solo nel giorno finale: nessun anticipo spiritualistico dello splendore del cielo, ma faticoso cammino nella storia: nessuna rigida separazione dei credenti dagli altri uomini, come se i credenti costituissero una comunità di puri già riscattata definitivamente. Come fidanzata di Cristo ogni comunità è accomunata con tutta l'umanità nel gemito di attesa della liberazione definitiva (cfr Rom 8, 18-25): vive nella speranza, non nel possesso senza ombre. È, piuttosto, il tempo della fedeltà a Cristo, lo sposo promesso; è il tempo della dedizione in modo da poter essergli presentati nel giorno ultimo quale vergine pura.

Ma il testo paolino nel quale sono più compiutamente e profondamente portate a maturazione tutte le linee teologiche fin qui percorse, a partire dai temi della Genesi e del profetismo, è **Efesini 5,21-33**.

CARATTERISTICHE LETTERARIE. È un esempio cristiano di quegli elenchi, di derivazione greco-ellenistica, solitamente chiamati "tavole o codici di doveri familiari". La novità di questo elenco risiede soprattutto nell'ampia motivazione cristologica: il codice familiare rientra in un contesto più ampio, quello dell'esortazione cristiana che traccia un progetto di vita globale, fondato sul battesimo.

CONTESTO. L'elenco dei doveri sponsali rientra in un'esortazione più ampia che inizia al capitolo quarto con un invito all'unità ecclesiale, da attuare nella comunione organica dei doni spirituali e dei compiti ecclesiali (Ef 4,1-16). L'esortazione prosegue invitando a "deporre" l'uomo vecchio e a "rivestire" il nuovo stile di vita (Ef 4,17-24). Segue una lista di vizi da evitare e di virtù da praticare, come esemplificazione del passaggio cristiano dal vecchio al nuovo stile di vita (Ef 4,25-32). Infine si esortano i cristiani a vivere nell'amore (gr. *agàpe*). Per tre volte viene ripetuto il verbo greco *peripatéin* = camminare. Fin dall'inizio l'invito a imitare Dio è motivato con questa dichiarazione: «CAMMINATE NELLA CARITÀ NEL MODO CHE ANCHE CRISTO VI HA AMATO E HA DATO SE STESSO PER NOI OFFRENDOSI A DIO IN SACRIFICIO DI SOAVE ODORE» (Ef 5,1-20). Su questa esortazione si innesta la tavola dei doveri familiari rispettivamente nei rapporti mogli-mariti, figli-genitori, schiavi-padroni (Ef 5,22-6,9). L'esortazione si conclude con l'invito ad essere perseveranti, facendo ricorso all'immagine della lotta spirituale (Ef 6,10-20). Evidentemente il brano fa parte di una più vasta esortazione battesimale. Può essere considerato come un'esemplificazione del modo di vivere l'impegno battesimale in un'esistenza caratterizzata dall'*agàpe*: i doveri degli sposi non sono altro che la trascrizione, entro un preciso contesto di vita familiare e sociale, dell'esperienza con cui, per il battesimo, siamo inseriti nella chiesa, corpo di Cristo.

STRUTTURA DEL TESTO: è articolata in due unità letterarie, dopo l'introduzione (5,21) che fa da ponte con la sezione precedente:

- doveri delle mogli rispetto ai mariti (Ef 5,22-24); è incentrata sul verbo *hypotàssesthai* (= essere sottomesso) usato due volte e sulla motivazione del rapporto chiesa-Cristo;

- doveri dei mariti rispetto alle *mnqji* (Ef 5,25-32) incentrata sul verbo *agapan* ripetuto cinque volte e con la rispettiva motivazione che fa leva sul legame di Cristo con la chiesa. Sullo sfondo del prototipo della relazione sponsale originaria (quella di Cristo con la chiesa) i doveri coniugali vengono visti in termini di relazione:

- sottomissione-rispetto della moglie verso il marito
- amore del marito verso la moglie.

l'esortazione agli sposi cristiani fa leva sul ruolo di Cristo capo e salvatore del suo corpo che è la chiesa. La chiesa-sposa si identifica con il corpo di Cristo e l'unica carne dell'unione sponsale (conforme al progetto di Dio creatore). Dunque il testo si articola su due registri:

- quello delle RELAZIONI SPONSALI
- quello della PROSPETTIVA CRISTOLOGICA ED ECCLESIALE.

La cosa che subito risalta agli occhi di un lettore moderno è la disparità di valutazione del ruolo maschile e femminile. Paolo ripete la terminologia dei codici familiari del suo tempo: il verbo *hypotàssesthai* è, infatti, desunto dai codici profani dell'epoca per indicare il valore morale fondamentale che consiste nel conservare l'ordine stabilito. Ognuno deve svolgere il proprio ruolo, "stare nei ranghi o in fila", *hypotàssesthai*. Questo vale anche per San Paolo, il quale introduce, però, una profonda novità di natura cristologica ed ecclesiale, connessa con la motivazione delle sue raccomandazioni morali. In tal modo egli si fa portatore di una nuova prospettiva, nella quale può cambiare anche la qualità dei rapporti sponsali. Tale motivazione è già presente nell'invito generale:

«Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (Ef 5,21).

"Nel timore di Cristo" significa: sapendo che Cristo sarà anche il giudice di tutti, così come di tutti è già il salvatore. A questo modo, nonostante il linguaggio ancora socialmente segnato dalla cultura ellenistica, si stabilisce un criterio di uguaglianza che è chiaramente teologico. Anche il significato del verbo *hypotàssesthai*, in tale cornice, assume una valenza nuova. Poiché in Paolo tale verbo, quando è applicato a Cristo, il Figlio, designa la sua libera sottomissione a Dio Padre (1 Cor 15,28), cristianamente la sottomissione può essere intesa come una forma di amore caratterizzata da piena dedizione, un modo di attuare la carità nelle relazioni fraterne (cfr Gal 5,13-14).

La conferma della bontà di questa interpretazione viene dalla motivazione che sorregge l'intero brano dell'esortazione ai coniugi cristiani: il loro rapporto è definito dal confronto con il ruolo di Cristo rispetto alla chiesa (Ef 5,23). Egli è capo della chiesa, ma in quanto è salvatore (*soter*) del suo corpo.

Cristianamente l'unico modo di essere "capo" è quello di esserlo al modo di Cristo, nella linea dell'amore che si esprime e si attua nel dono di sé: «E voi mariti amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la chiesa e ha dato se stesso per lei» (Ef 5,25)

Questa motivazione cristologica, incentrata sull'amore (*agape*), non è diversa da quella che era stata anticipata al centro dell'esortazione battesimale: "Camminate nella carità nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi..." (Ef 5,2)

L'effetto dell'amore oblativo di Cristo ha fatto dell'umanità una chiesa: Cristo, colui che solo è santo, ha dato la propria vita per conquistare la bellissima sposa, che era degna di questo amore: «... e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5, 25-27).

Sebbene in queste parole di Paolo si trovi l'eco dell'antica costumanza del "bagno nuziale" e dei preparativi per la sposa, il primo pensiero è per il battesimo ("il lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola"), mediante il quale ogni uomo ed ogni donna vengono incorporati alla chiesa. In questo passo sono strettamente intrecciate due immagini:

- la morte di Cristo mediante la quale egli si è preparata la chiesa come una sposa gloriosa;
- il battesimo, "l'immersione" nella morte di Gesù, mediante la quale si entra personalmente nella chiesa, diventando anche membra vive della sposa di Cristo.

La fonte e il modello dell'amore sponsale sono nel mistero di Cristo. Questo è il punto fondamentale: San Paolo dice che come Cristo ha purificato, curato e

nutrito la chiesa, il suo corpo che forma con lui "una sola carne", così "i mariti devono amare le proprie mogli come i loro propri corpi" (5,28). La figura biblica dell'«una sola carne» tratta dalla Genesi domina evidentemente tutto il passo di Ef 5,21-33. Amare la propria moglie è amare "la propria carne" "come Cristo fa per la sua chiesa", che è il suo corpo (5,29), di cui noi siamo le membra. L'idea dell'«una sola carne» della Genesi viene interpretato da Paolo come una rivelazione misterica della realtà dell'unione di Cristo con la sua chiesa o del suo "corpo mistico". Stando l'uso indifferenziato dei termini "carne" e "corpo", almeno in questo contesto, è come se Paolo fosse stato colpito dal pensiero che la moglie è il "corpo del marito". E questo è un dato rilevante proprio perché nell'epistola agli Efesini aveva già designato almeno quattro volte la chiesa con la qualifica di "corpo del Signore", prima di giungere alle esortazioni circa il matrimonio. È la trattazione della chiesa come "corpo del Signore" che ha ispirato direttamente il passo sul matrimonio che stiamo esaminando. Il matrimonio esprime non più "solamente" la creazione e l'alleanza, ma anche la redenzione: "questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa" (Ef 5,32).

Il termine **mystérion** indica un occulto decreto divino che viene manifestato in modo velato nel corso della storia; indica il senso più profondo di un evento. Indica sostanzialmente il piano salvifico universale ora svelato in Cristo: l'attuazione dell'alleanza definitiva di Dio con l'umanità nella chiesa.

Questa realtà della redenzione di Cristo (la sua unione sponsale con la chiesa) viene attualizzata nel matrimonio stesso: gli sposi partecipano intimamente a questa unione d'amore esistente tra Cristo e la sua chiesa. Il matrimonio ha un valore simbolico in quanto attualizza la salvezza già compiuta; e chi è sposato deve imitare nella sua vita questa attualizzazione che si è compiuta in Cristo nei confronti della sua chiesa. Il matrimonio è, quindi, una figura della reciproca fedeltà e dell'unione indissolubile tra Cristo e la sua chiesa: **Dio ha dato il suo assenso definitivo all'umanità, in Cristo. Nello stesso Cristo, egli ha ricevuto la risposta positiva dell'umanità**, con il risultato che la chiesa di Cristo è eternamente associata a Dio. L'amore di Dio è tanto forte da poter suscitare in noi una risposta ed è più forte di tutte le resistenze che gli opponiamo.

Due notazioni marginali.

1. Nel testo degli Efesini c'è una certa tensione: mentre da un che tutti devono stare sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo, dall'altra si applica tale principio solo ai doveri delle mogli verso i mariti. Certamente Paolo è culturalmente condizionato, almeno a livello di linguaggio; ma, ponendo la relazione uomo-donna in confronto con la relazione Cristo-chiesa, egli supera la discriminazione. In ultima analisi è al Signore che la moglie cristiana è sottomessa, come la chiesa stessa è sottomessa a Cristo.

Alla stessa stregua l'amore del marito ha un orientamento diverso e assume una qualità nuova perché la sua fonte e il modello stanno nell'amore redentivo di Cristo per la chiesa.

2. Il testo di Efesini offre linee di spiritualità del matrimonio nella linea delle relazioni interpersonali. Non basta parlare di amore, si tratta di definirne la qualità e le radici e le motivazioni. Pur nella diversità dei ruoli e dei relativi compiti, la relazione sponsale è la trascrizione umana della donazione totale e definitiva del Cristo.

3. LA RINUNCIA ALLE NOZZE IN VISTA DEL REGNO DI DIO

Da quanto abbiamo esposto, il valore attribuito dal Nuovo Testamento al matrimonio appare ineludibilmente legato all'evento dell'amore redentore di Cristo. Ora il matrimonio, pur continuando ad essere una realtà terrena, indica qualche "altra cosa", situata al di sopra di se stesso, annuncia la realtà escatologica, ossia gli ultimi tempi. La realtà terrena del matrimonio di fronte all'avvento del regno di Dio subisce, in qualche modo, una crisi. Il testo che ci guiderà a questa "scoperta" è un brano di San Paolo, tratto dalla **1 Corinzi 7**.

Paolo, rispondendo a delle questioni postegli dai cristiani di Corinto, esprime il suo pensiero circa lo sposarsi affermando che è meglio il celibato. Anzi,

Paolo afferma che desidera il celibato come stato di vita di tutti i cristiani, quantunque riconosca che esso è un carisma particolare.

Il regno di Dio presenta delle esigenze supreme che hanno la precedenza su tutto. Dopo che Cristo è apparso tra gli uomini, dichiarare: "Ho preso moglie" non costituisce più una scusa valida di fronte alla chiamata del regno di Dio (cfr Mc 10,28-29; Lc 14,20.26). In vista dell'avvento del regno escatologico, Cristo aveva messo il matrimonio al posto che gli spettava, ossia nella sfera della vita che appartiene a questo mondo effimero. Le parole di Cristo («I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo... non prendono moglie né marito...perché...essendo figli della resurrezione, sono figli di Dio», Lc 20,34-36; cfr Mt 22,20; Mc 12,25) situano il matrimonio in questo mondo, giacché i "figli della resurrezione" (celibato escatologico) vengono contrapposti ai "figli di questo mondo".

Paolo, anticipando l'*eschaton*, ha applicato profeticamente alla vita cristiana - nella misura in cui essa è cristiana! - le affermazioni escatologiche di Cristo: "voi tutti infatti siete diventati figli di Dio per mezzo della fede... Non c'è più dunque né giudeo, né greco, né schiavo, né libero, né uomo, né donna perché tutti siete un sol uomo in Cristo Gesù" (Gal 3,26-28)

Se essere cristiani significa elevarsi, già su questa terra, al di sopra dei rapporti puramente secolari e mondani, derivano delle conseguenze per ogni realtà che il cristiano vive. La rinuncia alle nozze "in vista del regno dei cieli" ci fa concludere che il celibato religioso ha un senso escatologico: cioè alcuni cristiani sono entrati, per dono particolare della grazia redentrice di Cristo, profeticamente nello stato di "figli della risurrezione": essi hanno già rinunciato ad occuparsi di questo mondo che passa per pensare all'avvento del regno escatologico.

Paolo desiderava che tutti i cristiani vivessero in questo stato di tensione escatologica, sorretto forse anche dall'opinione diffusa nella chiesa primitiva che la seconda venuta di Cristo non avrebbe tardato a lungo. Poiché "il tempo si è abbreviato" (1 Cor 7,29) e "la forma di questo mondo sta per passare" (1 Cor 7,31) è meglio rinunciare alle nozze che sposarsi.

In questa visione trascendente il matrimonio non è più una necessità nell'ordine cristiano della salvezza, come era in Israele e nel giudaismo (per il giudaismo il matrimonio era considerato un obbligo e chiunque non si fosse ammogliato a venti anni era giudicato reo di un'offesa contro la legge di Dio). Per il cristiano il matrimonio non costituisce l'ultima parola.

Non c'è nessuna forma di spiritualismo esagerato ed esaltato - come vedremo meglio tra breve - c'è solamente l'intento di demitizzare i rapporti sessuali dal punto di vista della salvezza escatologica: sulla base di Efesini 5 appare evidente che ogni cristiano è incorporato nell'unione sponsale di Cristo con la sua chiesa e vive in comunione con essa. L'astinenza totale è qui un gesto simbolico, ma - a differenza dell'eccezionale continenza di Geremia, che simboleggiava la sterilità del popolo infedele (Ger 16) - è un gesto che esprime l'attaccamento perfetto, l'esclusiva fedeltà a Dio e a Cristo e quindi la fecondità dell'unione sponsale tra Cristo e la sua chiesa.

Nell'ordine cristiano della salvezza, non è più possibile definire pienamente il matrimonio senza richiamarsi nello stesso tempo all'astinenza completa in vista del regno di Dio come ad una possibilità correlativa. C'è una relazione intima ed intrinseca tra matrimonio cristiano, celibato cristiano e continenza coniugale cristiana perché **ognuna** di queste esperienze è posta di fronte alla venuta del Signore, all'irruzione nel mondo del regno escatologico. Anche il coniuge cristiano nel vivere il suo matrimonio, che è di questo mondo, sa che è già iniziata la realtà escatologica. C'è per lui un contrasto tra assoluta concentrazione in Dio (in quanto battezzato è in Cristo e perciò appartiene alla realtà escatologica) e dedizione al proprio coniuge, al quale deve piacere, preoccupandosi di "questo mondo" che sta per finire.

Sulla base di un principio generale, espresso in Colossesi 3,1-4:

«Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria»

l'apostolo, per uscire da questa contraddizione e divisione, non ha dato delle norme, ma un'indicazione di fondo:

«Questo vi dico fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano come se non possedessero; quelli che usano del mondo come se non ne usassero: perché la struttura di questo mondo sta passando» (1 Cor 7,29-31).

4. SPOSARSI NEL SIGNORE: VIVERE INTEGRALMENTE IL MATRIMONIO

Quanto abbiamo detto potrebbe forzare il pensiero di Paolo, se gli facessimo affermare che solo nel celibato si manifesta la trascendenza del regno. L'apostolo lo afferma con chiarezza che anche riguardo alla vita degli sposi. Come dichiara che i fedeli sono battezzati "nel Signore" così pure dichiara che si sposano "nel Signore". L'apostolo, che non mirava ad essere un riformatore sociale, lasciando inalterata la struttura delle relazioni umane predominante nel mondo del suo tempo, si è limitato ad esortare i cristiani affinché vivessero quelle relazioni "nel Signore", ossia come credenti. Egli invita il cristiano a sperimentare il matrimonio profano, trasferendolo però sul piano della salvezza. In altre parole, non cerca di sottrarre il matrimonio dalla sua sfera normale per avvolgerlo in una mistica penombra: non intende affermare che il cristiano si santifica malgrado il suo stato coniugale, ma anzi che si santifica proprio nella sua condizione di coniugato. L'amore di Cristo che si attualizza nella relazione personale del matrimonio, si attualizza alla maniera del matrimonio stesso. In altre parole, l'amore di Cristo è attualizzato dagli sposi cristiani come tali, nel loro stato di persone coniugate che sperimentano il loro matrimonio entro il quadro delle condizioni sociali del loro tempo.

L'esperienza del matrimonio "nel Signore" non comporta un'aggiunta estrinseca al matrimonio terreno. La cristianizzazione del matrimonio non doveva consistere nella cristianizzazione delle strutture terrene del matrimonio, ma delle sue relazioni interne, umane e naturali, sperimentate entro un quadro ordinario di vita terrena: è un processo totalmente intrinseco che trasforma le relazioni terrene del matrimonio ordinario per mezzo dell'*agape*, l'amore cristiano derivante dalla grazia. La carità cristiana trasforma completamente non solo l'intenzione interna, ma anche le relazioni umane puramente profane, come Efesini 5 ha dimostrato.

Per cui, pur affermando (ma è solo un consiglio!) "È bene per l'uomo non toccare donna", l'apostolo sostiene con chiarezza che chi riceve da Dio il carisma del matrimonio (1 Cor 7,7) deve vivere il rapporto col coniuge in tutta la sua realtà sessuale, obbedendo al comando di Dio della Genesi (2,24).

«Il marito renda il debito alla moglie e così anche la moglie al marito. Non è la donna che ha potere sul proprio corpo, ma il marito. Ugualmente, neanche il marito ha potere sul proprio corpo, ma la moglie. Non sottraetevi l'uno all'altro, se non d'accordo, per un tempo determinato, e per attendere alla preghiera e poi tornate nuovamente a stare insieme, affinché satana non vi tenti a causa della vostra incontinenza» (1 Cor 7,2-5).

Paolo tocca con realismo un problema importante e lavora ad eliminare il fraintendimento che il sesso dev'essere trascurato dagli sposati. La cosa non era di poco conto, dato il contesto nel quale egli stava operando. La comunità di Corinto era sorta in una città portuale internazionale, che aveva fama di essere la città più corrotta del mondo: nel solo tempio di Afrodite Pandemos c'erano più di mille prostitute sacre. Paolo doveva condurre con saggezza una comunità di neo-convertiti: da quello che erano prima della conversione - lussuriosi, idolatri, adulteri...(1 Cor 6,10-11) - alcuni passavano all'estremo opposto. L'apostolo, nella sua saggezza pastorale, era visibilmente contento quando poteva condurre ad un normale matrimonio cristiano uomini con tale passato e di tale ambiente.

a. Il debito coniugale

Nessuno dei due può disporre del proprio corpo per sottrarsi al coniuge: il rapporto sessuale è un "debito"³, che ciascun coniuge deve all'altro. Tale dovere si basa qui non sul compito della procreazione (di cui qui non si parla perché l'argomento è tutt'altro) ma sul fatto che il partner ha dei desideri sessuali. Paolo dice che ciascuno dei coniugi, pur avendo un corpo "proprio", non ha potere su di esso: non sono io ad avere potere sul mio corpo, ma il mio coniuge e viceversa. C'è parità tra uomo e donna; anche la donna ha *exousia*, potere, diritto sul corpo dell'uomo.

Il rapporto sessuale tra uomo e donna viene sottomesso ad un criterio che non è quello della propria soddisfazione, ma neppure quello della soddisfazione del partner. Il criterio del "debito" non è per risolvere le esigenze sessuali, ma è la proposta di un "dovere" che si pone tra e al di sopra dei due: l'obbedienza alla legge del Signore ("siate una carne sola"). L'atto sessuale, per produrre una carne sola, deve essere espressione fisica di una unità più profonda tra i due, una unità che si verifica essenzialmente nell'*agape*.

b. L'obbedienza alla legge del Signore

Forse Paolo ci aiuta ad affrontare un altro problema di oggi. Oltre ad escludere che si possa indurre la donna a fare l'amore perché l'uomo ne ha bisogno, l'apostolo ci offre un'indicazione per quando manca o è difficile l'intesa sessuale. Se il cristiano è realmente convinto che non è lui il padrone del proprio corpo, non cercherà più, come scopo ultimo, la propria realizzazione e, al limite, neppure l'intesa sessuale, ma l'obbedienza al precetto dell'unione sessuale e alla condizione voluta da Dio per lui.

Certo l'unione sessuale, per natura sua, è fatta per raggiungere il piacere e se non conosce appagamento diviene frustrante, fonte di disunione, e umiliante. Non si può dire ad una persona di abbandonarsi ad un rapporto coniugale prescindendo dal proprio appagamento. Questo è impossibile alla "carne" (in senso teologico); è possibile solo "in Cristo". Ma anche nel Cristo non può essere proposto come legge: diverrebbe un orribile strumento di schiavitù, soprattutto ai danni della donna. Può essere l'esperienza di una fede matura e sperimentata, sostenuta dalla parola di Dio e dalla preghiera. Soprattutto dovrà essere il frutto di un mutuo accordo (1 Cor 7,5). Se per astenersi dall'unione sessuale è necessario il mutuo accordo, quanto più esso sarà necessario per l'unione sessuale. Il mutuo accordo non è nient'altro che il riflesso al livello della mente di quello che è l'unione sessuale: essere "una carne sola" fino in fondo, accogliendo la persona del partner nella sua totalità.

Il precetto mira ad un atto che sia unità. Quale unità ci può essere nell'utilizzare sessualmente un altro? Come si può coniugare *agape* e servitù sessuale? Due coniugi che non riescono a raggiungere intesa al livello sessuale, possono forse ugualmente raggiungere la felicità su un altro piano, che consiste nel sentirsi uniti dalla volontà di Dio e non più separati dalla esasperazione della propria individualità, che porta tragicamente a dividersi nel momento in cui si giunge più vicini all'unità.

LA MORALE CONIUGALE DEL NUOVO TESTAMENTO

1. L'INDISSOLUBILITÀ ASSOLUTA

a) Le parole di Gesù sul divorzio

I testi dei vangeli nei quali è riportata la parola di Gesù circa questo problema sono: Lc 16,18 - Mc 10,1-12 - Mt 19,1-9; 5,31-32.

Gesù presuppone i dettami della legge giudaica sul divorzio e l'adulterio. Il diritto matrimoniale ebraico e patriarcale e poligamico: solo l'uomo ha il diritto di ripudiare sua moglie, la donna può ottenere solo in casi eccezionali e indirettamente il suo ripudio. Era controverso quali motivi giustificassero il ripudio della moglie: la scuola di **Rabbi Shammai**, più rigorosa, interpretava la

³ Parola che perdura nel linguaggio corrente, ma che suona "oscena" qualora non se ne corregga il significato alla luce delle considerazioni che stiamo sviluppando.

Legge deuteronomista (Deuteronomio 24,1-4) -che permetteva all'uomo di ripudiare la moglie, se scopriva in lei "qualcosa di brutto"- nel senso **dell'adulterio** e della **condotta immorale**; mentre la scuola di **Rabbi Hillel** accettava tutte le ragioni possibili, anche le più banali, come sufficienti per un divorzio legale. In pratica era questa seconda interpretazione ad imporsi nella pratica. Con il ripudio, la donna viene lasciata libera di contrarre un nuovo matrimonio.

Anche nel giudizio sull'adulterio si usavano due diverse misure. Per la donna sposata la relazione sessuale con un altro uomo era considerata in ogni caso come adulterio; un uomo sposato, invece, che avesse relazioni sessuali con un'altra donna, non era perciò stesso adultero nei confronti di sua moglie; commetteva invece adulterio se ledeva i diritti di un altro uomo (una concezione simile si trovava anche nell'ambiente ellenistico-romano).

Nella versione di Mt 19,3 i farisei cercavano di costringere Gesù a dichiararsi per una delle due scuole. Ma egli sorvolò non solo le opinioni di esse, addirittura giunse a definire come adulterio (e perciò contrario alla legge!) un comportamento che era legittimo secondo le concezioni giuridiche giudaiche. Con questa affermazione provocatoria egli dichiara che il matrimonio era indissolubile e non esisteva alcun motivo legale per il divorzio: in virtù della sua istituzione divina ("da principio non fu così") esso non poteva essere sciolto da un'autorità umana. Gesù asserisce che l'indissolubilità del matrimonio non è una novità del Regno escatologico (come il celibato), ma affonda le sue radici nella essenza umana del matrimonio stesso, così com'è uscito dalle mani del Creatore, che fin dall'inizio è stato il Dio della salvezza.

Le parole di Gesù indicano con chiarezza che:

- il m. costituisce fra l'uomo e la donna un'unità, che non può essere sciolta dalla legge;

- l'uomo può diventare adultero nei confronti di sua moglie (Lc 16,18a): il legame unilaterale della donna verso suo marito diventa legame bilaterale dei due sposi. E' così mostrata l'uguaglianza dei loro diritti nello stato coniugale;

- anche solo una "separazione" appare un'interferenza nell'opera di Dio;

- Dio fonda non solo il matrimonio, ma ogni matrimonio;

- le parole di Gesù sul divorzio si oppongono ad una mentalità legalistica circa il matrimonio, per rivelarne la vera realtà, non sono un'altra legge: "poiché Gesù, oltre il piano della legge, si rifà alle origini, la sua parola non può di nuovo essere considerata, senz'altro e immediatamente, come legge" (J. RATZINGER, 1969).

b) La clausola sull'impudicizia

Ci sono due passi di Matteo (19,9 e 5,32) che sembrano essere, almeno a prima vista, un'eccezione all'indissolubilità.

È chiaramente impossibile dar conto della molteplicità e complessità delle interpretazioni e discussioni che, nell'ambito della chiesa e della teologia, sono scaturite da questi versetti. Riassumendo, possiamo indicare alcuni elementi essenziali.

1. L'eccezione sollevata da Matteo, che manca del tutto nei corrispondenti passi paralleli di Mc e Lc, appartiene a due testi dal carattere secondario. Non nel senso che si tratti di interpolazioni posteriori a Matteo, ma piuttosto nel senso che Matteo stesso, scrivendo per i giudeo-cristiani, ha di fronte dei problemi particolari, ai quali cerca di rispondere.

2. Gli studiosi moderni hanno cercato una soluzione del problema nel significato della parola "*porneia*" (fornicazione).

L'interpretazione più comunemente accettata individua in *porneia* un matrimonio tra parenti, non permesso, secondo le condizioni legali stabilite dal Levitico (18, 1-20). Tutto ciò era considerato come "fornicazione". Secondo J. BONSIRVEN se i testi di Matteo vengono posti in relazione con Atti 15,20-29 e 21,25, *porneia* dovrebbe significare il matrimonio in conflitto con le interpretazioni rabbiniche della legge. I cristiani convertiti dal giudaismo continuavano a seguire le leggi matrimoniali giudaiche, mentre i gentili convertiti si attenevano a quelle greco-romane. Ciò produsse un conflitto che condusse ad una soluzione transitoria di compromesso: i cristiani provenienti dal paganesimo non erano tenuti ad osservare le leggi giudaiche, ma erano soggetti, per amor di pace, a

quelle relative alla *pornéia*. *Pornéia* era un matrimonio nullo secondo la legge giudaica e quindi, anche in conformità alla decisione di Atti 15,20-29, nullo per la comunità cristiana. Quindi: in Matteo non c'è alcuna eccezione alla indissolubilità, ma c'è un'affermazione - come tra parentesi - che un matrimonio contratto validamente secondo le leggi greco-romane, ma in conflitto con gli impedimenti giudaici, poteva essere considerato come un concubinato tanto dai cristiani, quanto dai Giudei. Non si tratterebbe di una questione di divorzio per adulterio, ma di una trasgressione alla legge matrimoniale stabilita in Levitico 18,8, convalidata come "legge canonica" dal decreto degli apostoli (At 15,28).

3. E tuttavia, come sostiene J. DUPONT, l'inciso "eccetto in caso di *pornéia*" non si riferisce ad un matrimonio invalido ed illegale *de facto*, ma è evidentemente in rapporto con l'eccezione di Deuteronomio 24,1, di cui il testo di Matteo 5,32 sembra essere una traduzione letterale. *Pornéia* si riferisce, secondo questa interpretazione, ai casi di fornicazione, nei quali la scuola di Shammai concedeva il divorzio, e cioè adulterio o cattiva condotta sessuale da parte della donna. In tal caso essa poteva essere ripudiata secondo la consuetudine ebraica, ma il marito continuava a vivere nella continenza in vista del regno di Dio.

4. Se interpretiamo questo inciso secondario di Matteo 19,9 come un'eccezione all'indissolubilità del matrimonio, si introduce nel testo una flagrante contraddizione con quanto viene affermato nel versetto precedente 19,8. Gesù si rifiuta semplicemente di accettare il ripudio - anche nel caso di *pornéia*, lecito per l'Antico Testamento - affermando la volontà del creatore in contrasto con l'eccezione veterotestamentaria. Se Gesù si fosse schierato con i seguaci di Shammai, non si comprenderebbe più lo stupore dei discepoli di Matteo 19,10 e l'affermazione di 19,11 ("Non tutti capiscono queste parole..."). Da 19,12 si arguisce che Matteo considerava l'astinenza completa come una possibilità in seno al matrimonio stesso.

c) La tradizione della chiesa

L'interpretazione di questo testo matteoano costituisce uno dei punti di disaccordo tra la chiesa cattolica e le chiese riformate, le quali - pur non essendo unanimi - tendono a interpretare i due testi di Matteo come un'eccezione al rigore del detto di Cristo. Anche le chiese orientali separate permettono le nuove nozze dopo l'adulterio. (Ciò non significa che l'adulterio possa essere considerato, secondo una visione cristiana, come motivo sufficiente per il divorzio. In tutti i casi di rovesci o difficoltà familiari anche le chiese riformate sostengono che la sola soluzione legittima è il ritorno all'ordine stabilito da Dio. Quindi il divorzio non è mai raccomandato.) In ogni caso il concilio di Trento, sulla scorta di una lunga tradizione della chiesa, si oppose fermamente a questa interpretazione protestante. Matteo, secondo l'interpretazione costante della chiesa, avrebbe inteso parlare solo di separazione legale "di letto e di mensa", senza alcuna possibilità di risposarsi. Questa interpretazione e questa prassi sono già testimoniate a metà del II secolo da Erma, il quale riferisce la consuetudine di ripudiare la moglie che aveva commesso adulterio e persisteva in esso, ma non gli era consentito di risposarsi ed era considerato colpevole se si rifiutava di riprendere con sé la moglie pentita. La stessa legge era valida per la moglie, come per il marito, sebbene quando l'adulterio era commesso dal marito la moglie non fosse obbligata a ripudiarlo. Comunque, prescindendo dall'obbligo di rimandare il coniuge colpevole, resta il fatto che, secondo la prassi della chiesa antica, un'aperta rottura tra i coniugi non desse all'innocente il diritto di risposarsi, anche se l'altro si fosse reso colpevole in modo grave. Questa pratica era in accordo con l'insegnamento di Paolo, che, rifacendosi a Cristo, presentava come un dovere ai cristiani di Corinto: "Ai coniugati invece ordine, non io ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito, ma qualora si separasse, non passi ad altre nozze, o si riconcili col marito; e il marito non ripudi la moglie" (1 Cor 7,10-11). Le seconde nozze non erano permesse nella chiesa apostolica, quale che fosse il motivo della separazione. E tutta la prassi ecclesiastica successiva non ha mai seguito di fatto una linea diversa e i dissensi sono molto pochi. Ciò sta a significare che i passi di Matteo non sono stati mai interpretati come eccezioni all'indissolubilità del matrimonio.

D'altra parte Paolo ci offre una palese eccezione all'indissolubilità assoluta del matrimonio, da cui appare evidente che l'assoluta indissolubilità vale solo per il matrimonio cristiano: "Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?" (1 Cor 7,12-16)

"Si separi!" Ma in che senso? Nel senso giudaico di scioglimento del matrimonio, oppure nel senso cristiano di separazione senza le seconde nozze?

E' chiaro (e lo abbiamo poco sopra ricordato) che Paolo intendeva certamente affermare che, nel caso di matrimonio tra cristiani, ai coniugi separati non era lecito risposarsi (1 Cor 7,10-11). E basava questa affermazione su un detto di Cristo; mentre nel passo testé citato, egli parlava di sua propria autorità e permetteva la separazione. La frase "il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù" (7,15) equivale all'affermazione che, -il coabitare e il convivere con questa persona costituisce una schiavitù per il coniuge cristiano, poiché egli è stato chiamato alla pace di Cristo, può liberarsi dalla presente schiavitù. Ma ciò non significa che gli sia esplicitamente concesso di passare a seconde nozze. (L'interpretazione unanime degli esegeti è però che il coniuge cristiano fosse perfettamente libero di risposarsi.)

Comunque potremmo riassumere il pensiero di Paolo in questo modo:

- se un cristiano prendeva l'iniziativa della separazione sia nei confronti di un coniuge cristiano (7,10-11), come di un non cristiano (7,12-13), la separazione non poteva avere alcuna conseguenza legale, ossia il matrimonio rimaneva indissolubile e le seconde nozze illecite;

- se il coniuge non cristiano prendeva l'iniziativa della separazione, il matrimonio era veramente sciolto.

In fondo l'obbligo morale riguardava il cristiano: il suo vincolo matrimoniale rimaneva intatto, se era lui a rompere il matrimonio con un non cristiano.

Con questa affermazione Paolo nega la norma inviolabile di Cristo? No, ma afferma piuttosto che la regola proclamata da Gesù come volontà del Creatore fosse applicabile solo al matrimonio tra battezzati. Alla base del detto sinottico sta l'idea di unità e di comunione di vita ("una sola carne"), volute da Dio creatore nell'istituire il matrimonio. Per un cristiano la comunione di fede costituisce un elemento essenziale del matrimonio. L'idea biblica di comunità ("una sola carne") porta pure il nome di pace. La fede ha una tale importanza nel matrimonio e ne costituisce un elemento tanto indispensabile che, se un non cristiano si rifiuta di continuare a vivere coniugalmente con un cristiano, ciò è ritenuto una specie di errore sostanziale nella stipulazione del contratto. si può dire che il matrimonio, in virtù del coniuge non cristiano che si rifiutava di convivere ulteriormente con quello cristiano, terminava di esistere: siamo di fronte ad una autodissoluzione del matrimonio a vantaggio della vita di fede del coniuge cristiano.

Dunque il matrimonio di un battezzato ("fratello" o "sorella") ha un significato più profondo e radicale del matrimonio di un non battezzato, sebbene anche quest'ultimo sia certamente un vero matrimonio. La base dell'indissolubilità assoluta sta perciò nel battesimo cristiano. La "volontà del Creatore", a cui Cristo si riferisce, significa dunque che il matrimonio come realtà umana implica un rapporto religioso con Dio: il rapporto di salvezza che viene donato concretamente in Cristo e si stabilisce nell'uomo mediante la fede e il battesimo. Il matrimonio è una realtà dell'alleanza. si tratta di mettere in relazione il detto di Gesù sull'indissolubilità con Efesini 5,25-32. L'indissolubilità del matrimonio sta in rapporto essenziale con la comunione tra Cristo e la sua chiesa. L'unità di vita dei coniugati ("una sola carne") e la conseguente indissolubilità sono strettamente legati alla comunità di vita tra Cristo e la chiesa.

Per i battezzati il matrimonio assume un carattere speciale; da contratto viene trasformato in un vincolo indissolubile ed oggettivo, sottratto a interventi umani, perché il vincolo reale è costituito dal battesimo.

3 LA CONDANNA DELLA PORNEIA IN TUTTE LE SUE FORME

Nel N.T. si esprime una radicale reazione tanto contro gli eccessi sessuali del mondo ellenistico, quanto contro le eresie manichee (che pare avessero attecchito soprattutto fra le donne).

Nella prima epistola a Timoteo, per esempio, leggiamo che i seguaci di quelle sette ereticali respingevano il matrimonio e l'uso di certi cibi. Paolo reagisce affermando:

«Tutto ciò che Dio ha creato è buono e niente dev'essere rigettato, purché si prenda con azione di grazie; perché tutto viene santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera» (1 Tim 4,3-5; cfr anche 1 Tessalonicesi 4,3-6)

«Ciascuno di voi sappia tenere la propria sposa con santità e onore. senza abbandonarsi agli ardori della concupiscenza, come i gentili. che non conoscono Dio» (1 Tess 4,4-5)

«Chi dunque disprezza questi precetti, non disprezza un uomo, ma Iddio, il quale vi ha dato pure il suo Santo Spirito» (1 Tess 4,8).

«Sia tenuto in onore il matrimonio da tutti e il talamo sia immacolato, perché Dio giudicherà i fornicatori e gli adulteri» (Ebrei 13,4).

Una vita coniugale casta non significa astinenza di rapporti coniugali, ma esperienza di essi nel Signore.

Per capire meglio il messaggio circa il senso di una vita coniugale casta, ci faremo guidare da un passo di S. Paolo, nel quale, pur trattandosi esplicitamente della condanna della prostituzione, ci è offerta una visione antropologica personalistica dei rapporti coniugali, prospettata su uno sfondo cristologico:

«Il corpo non è per la fornicazione, ma per il Signore. e il Signore è per il corpo. Dio poi. che ha risuscitato il Signore. risusciterà anche noi con la sua potenza. Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo e ne farò membra di una prostituta? Non sia mai! O non sapete voi che chi si unisce alla prostituta forma con essa un solo corpo? I due saranno, è detto, un corpo solo. Ma chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito. Fuggite la fornicazione! Oualsiasi peccato l'uomo commetta, è fuori del suo corpo; ma chi si dà alla fornicazione, pecca contro il proprio corpo. O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi? Infatti siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo!» (1 Cor 6,13-20).

Secondo l'apostolo, il cristiano è tenuto a glorificare Cristo anche nel suo essere fisico. In virtù del battesimo nel nostro corpo è già presente la resurrezione di Cristo: esso rifletterà la gloria del corpo "spirituale" del Signore. Il corpo del cristiano è, in qualche modo, il corpo di Cristo perché appartiene al corpo del Signore risorto, perciò il credente non è più padrone di usarlo contro la volontà di Cristo. L' "una sola carne" che il cristiano forma con Cristo, in quanto appartiene al suo corpo che è la chiesa fa sì che il cristiano sia unito a Gesù il Cristo all'interno di una comunità vivente. Paolo contrappone fornicazione e appartenenza alla comunità vivente col Cristo: esse si escludono a vicenda. Dal punto di vista teologico il nostro corpo non è solo tempio di Dio; c'è di più: con la sua morte e resurrezione Cristo ha comprato i nostri corpi. Nessuno di noi è più *sui iuris*, ma è *iuris Christi*.

Dal punto di vista antropologico poi il testo afferma implicitamente che l'atto sessuale non è un gesto superficiale in cui la persona rimane al di fuori, ma un atto in cui essa viene coinvolta a fondo. È per questo motivo che i rapporti con

una meretrice non costituiscono una liberazione (1 Cor 6,3), come ritenevano i Corinti, ma piuttosto un asservimento della persona.

4. L'ASPETTO DEFINITIVO DEL MATRIMONIO

Nel Nuovo Testamento il matrimonio si presenta come un impegno definitivo: si tratta di un'avventura per la vita. Ciò è da intendere in due modi, tra loro complementari. Da una parte, in questa avventura è investita una vocazione personale a costruire, attraverso il vissuto della propria esperienza esistenziale, una unità indissolubile fondata sulla fedeltà e sull'amore. Dall'altra, sotto questa esperienza psicologica c'è una struttura oggettiva che affonda la sua verità nella creazione stessa, accolta e confermata dal battesimo. Questo è l'aspetto unico della fede cristiana. Questa definitività assoluta e incondizionata non ha per fondamento dei fatti umani, psicologici o morali o culturali, ma il battesimo come realtà di salvezza, partecipata in Cristo. E' questa la base per la sacramentalità del matrimonio (che esamineremo più avanti), di quel fenomeno -che avviene solo nei sacramenti della chiesa- per cui una realtà terrena, con il suo particolare significato storico, viene trasformata interiormente in una realtà religiosa. Questo atto con cui ci si abbandona definitivamente ad un'altra persona senza poter prevedere ciò che avverrà nel futuro, è la manifestazione umana dell'abbandono dell'uomo a Dio. È la consacrazione per la vita al coniuge.

Paolo interpreta questa consacrazione nello stesso senso in cui Cristo ha sacrificato la vita per la chiesa. In virtù del battesimo l'uomo si consacra indissolubilità del matrimonio cristiano è intimamente collegata con il carattere definitivo della comunità di grazia con Dio. Questa esigenza ad una consacrazione incondizionata ed assoluta può essere accettata nel matrimonio solo nell'ambito della comunione di grazia con Dio. Al di fuori dell'esplicita adesione di fede in Cristo essa ha un valore relativo: solo il matrimonio cristiano possiede questo valore assoluto specifico e particolare, che nelle nozze tra non cristiani è presente solo come una tendenza.

IL MATRIMONIO COME SACRAMENTO

1 UNA STORIA DIFFICILE

La teologia del matrimonio ha avuto una storia particolarmente difficile. Ha subito danni sia dai moralisti che dai canonisti, mentre lo studioso di teologia dogmatica se ne stava in disparte, come se la cosa non lo riguardasse. La preoccupazione pastorale di educare al matrimonio e di sviluppare una spiritualità coniugale è solo un'esperienza recente e non ancora universalmente assestata.

Non ci si deve meravigliare, quindi, se ci sono voluti dodici secoli o più perché il matrimonio fosse riconosciuto da tutti come un sacramento. Barriere che si opponevano ad un vero progresso della teologia del matrimonio erano un diffuso sospetto circa il corpo e i suoi sensi, aggravato dalla tendenza ad identificare la concupiscenza dell'uomo decaduto con la passione sessuale; la tendenza del diritto canonico a considerare il matrimonio in termini contrattuali. Il canonista offriva una definizione del tutto insoddisfacente e miope, quando la esprimeva in termini di uno scambio di diritti sessuali intesi in senso strettamente fisico. La preoccupazione per la permanenza del vincolo coniugale distraeva dal problema molto più importante circa la natura e la qualità del rapporto matrimoniale.

Nella prospettiva dogmatica si incappava in un'altra difficoltà, dato che il matrimonio non sembrava rispettare la tipica struttura sacramentale. Dov'era il ministro ufficiale della chiesa? Dalla prassi, infatti, risultava che la presenza e la benedizione di un prete non era essenziale. Dov'era il segno rituale del sacramento? Non c'era alcun gesto sacrale specifico, salvo quella comunissima cosa che era l'unirsi in matrimonio di un cristiano e di una cristiana.

a) Il carattere sacramentale del matrimonio non è stato universalmente riconosciuto prima della metà del XII secolo

Nell'XI sec., a seguito delle lotte tra papato e impero, gli stati occidentali si indeboliscono e la chiesa assume una competenza esclusiva in materia matrimo-

niale. È a quest'epoca che comincia a precisarsi la dottrina canonica del matrimonio e a fissarsi il concetto di matrimonio come sacramento in senso proprio e non più solo, genericamente, come "cosa sacra".

Da quest'epoca si incomincia a intendere sacramento in senso stretto, come rito che significa e produce la grazia, uno dei sette. Certamente il carattere sacro del matrimonio era inteso anche precedentemente, ma derivava dalla sua istituzione da parte del creatore e dal fatto di essere ricavato dal battesimo dei due contraenti: il carattere sacramentale non veniva così attribuito al matrimonio stesso, ma lo si derivava dal sacramento del battesimo. Non si pensa affatto di tradurre con il termine sacramento (in senso scolastico e tridentino) il mysterion di cui parla l'epistola agli Efesini (5,32): questo testo viene interpretato non come una enunciazione sul matrimonio, sul rapporto tra uomo e donna, bensì ed esclusivamente come modo d'esprimere la relazione esistente tra Cristo e la Chiesa. Il vincolo è un'obbligazione morale e non, come più tardi, vincolo ontologico. D'altronde il medioevo accetta quasi all'unanimità la definizione di sacramento data da s. Isidoro di Siviglia (560-636): "Una presenza misteriosa dello Spirito Santo". In questo senso è chiaro che i dogmi di fede e tutte le azioni liturgiche, comprese quelle dell'AT, sono sacramenti.

Per molto tempo i teologi furono indecisi: Yves di Chartres sostiene che il matrimonio non è sacramentale se tra gli sposi non esiste amore di carità; Ugo di Amiens nega la sacramentalità delle seconde nozze perché non possono significare l'amore definitivo ed unico di Cristo per la sua chiesa; il Decreto di Graziano intendeva per sacramento non solo l'indissolubilità del vincolo, ma anche il vincolo stesso e il suo significato mistico. Verso il 1150 è accettato da tutti il numero settenario dei sacramenti.

b) Per molto tempo, nell'XI sec., si fu incerti sull'elemento essenziale e costitutivo del matrimonio: consenso o copula?

Le tesi opposte sono difese con asprezza. Il diritto romano, che sta rinascendo, è esplicito: l'essenza del matrimonio sta nel consenso: nuptias non concubitus, sed consensus facit. D'altra parte, i costumi germanici esigono la copula per riconoscere l'esistenza del vincolo matrimoniale.

Per Yves di Chartres è necessario il solo consenso, non la copula. Tuttavia il grande canonista ritiene, poco logicamente, che la copula aggiunga un complemento all'esistenza del vincolo. Abelardo e Ugo di San Vittore respingono la teoria della scuola di Laon: che cioè il matrimonio comincia ad esistere al momento del consenso, ma è perfetto solo quando è consumato. Qualche elemento di questa tesi si insinuerà nel Decreto di Graziano e poi nei canonisti: il matrimonium initiatum è attuato dal consenso, matrimonio perfetto è però solo il matrimonium ratum e questo esige la copula (consummatum).

In Italia, si accettò in generale la tesi di Graziano; in Francia quella opposta di Pietro Lombardo (consensus facit nuptias). I papi non nascondevano le loro perplessità di fronte alle discussioni dei teologi e dei canonisti e abbracciano l'opinione che sembra loro più sicura, trovandosi alle volte di fronte al caso della sponsa duorum. Una donna aveva accettato uno sposo, ma solo con le parole rituali, contraendo poi matrimonio con un altro uomo per mezzo del consenso e della copula. Alessandro III (1110-1181, papa 1159-81) è molto esitante al riguardo, e accetta la validità del primo matrimonio solo quando le parole rituali siano state pronunciate alla presenza di un notaio o di un sacerdote. Ma anche in tal caso non nasconde le sue perplessità. c) Spesso il matrimonio è deprezzato e ritenuto uno stato di vita inferiore

In sostanza si ha l'impressione che la difficoltà maggiore per approdare ad una autentica teologia del sacramento sia legata al fatto che si è giunti alla sua definizione partendo da posizioni venate di manicheismo. Per i medievali il matrimonio è un "sacramento tollerato".

Stando a posizioni che potremmo definire "moderate" (e commentate nelle scuole per almeno quattro secoli!) l'atto coniugale va tollerato in vista dei beni procurati dal matrimonio, in primo luogo la procreazione: Sentenze di Pier Lombardo. Se lo si ricerca per appagare la concupiscenza, costituisce -secondo l'insegnamento di S. Agostino- un peccato veniale. Gli sposi sono considerati praticamente come peccatori. Li si mette in guardia contro un amore troppo ardente: "Omnis ardentior amator propriae uxoris adulter est" (Ogni troppo ardente amatore di sua moglie è un adultero). Il piacere sessuale non è sempre formal-

mente peccato, ma è pur sempre cattivo. Secondo il consiglio di S. Gregorio, ci si dovrà astenere dal frequentare gli uffici liturgici dopo di avervi ceduto.

Tendenze più "radicali", attraverso i bogomili, risalgono al manicheismo: per esse la vita corporale è essenzialmente cosa cattiva, perché la materia è un prodotto del demonio. Chi trasmette la vita collabora con il dio cattivo. Ne consegue una con-danna assoluta del matrimonio per i "perfetti" della setta. Paradossalmente -ma non tanto per chi conosce il procedere della vita della chiesa- fu proprio il diffondersi in Occidente di questa eresia, attraverso gli albigesi (càtari) e valdesi, che offrì un'occasione ai cattolici di rivalutare il matrimonio. Non a caso i concili si sentirono in dovere di richiamare periodicamente i fedeli al rispetto del matrimonio. La teologia sacramentaria stava organizzandosi proprio in quell'epoca e poteva offrire il suo armamentario concettuale alla riflessione sul matrimonio come sacramento. Lo sbocco di questa complessa e articolata elaborazione è rappresentato dalla dottrina del Concilio di Trento, il quale afferma esplicitamente e formalmente che il matrimonio comunica la grazia.

2. TEOLOGIA DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

La dottrina teologica circa la natura sacramentale del matrimonio è abbastanza definita.

Come ogni sacramento, anche quello del matrimonio è un segno che contiene e realizza ciò che significa. Il segno realizza proprio il matrimonio per quel che riguarda l'unione dei liberi consensi e dei corpi (*matrimonium ratum et consummatum*). Il segno genera ciò che significa: l'unione indissolubile degli sposi. La quale, a sua volta, è segno di quell'unione più profonda che unisce Cristo e la chiesa. Il matrimonio diventa, dunque, immagine del matrimonio di Dio con l'umanità o di Cristo con la chiesa: ciò costituisce -nel linguaggio della teologia scolastica la *res et sacramentum* del matrimonio. Infine, sia il segno esterno (*sacramentum*), sia il segno interno (*res et sacramentum*) producono la grazia propria del sacramento (*res sacramenti*): la grazia di stato, che rende gli sposi capaci di vivere la loro unione sacramentale in modo da realizzare effettivamente l'unione del mistero Cristo-chiesa. Inoltre la grazia di stato li assiste e li rafforza nel compimento della loro missione, con tutte le tentazioni e le circostanze che la vita matrimoniale comporta.

questo insieme di affermazioni costituisce il midollo della teologia classica del sacramento del matrimonio. Ma limitarsi ad affermare il senso teologico di una realtà umana e di grazia così profonda, quasi costringendola nelle coordinate di un sistema logico distante dalla nostra sensibilità moderna, è un'operazione rischiosa, che non traduce in termini esistenzialmente significativi il senso del sacramento, come incontro vitale tra Dio e l'uomo in situazione. Qui tenteremo una riflessione che attinga al mistero, come evento di grazia e di salvezza, ma passando attraverso l'assunzione radicale della dimensione antropologica sia del sacramento, che di quel "particolare" sacramento che è il matrimonio.

Questa sarà una riflessione che pretende di rivolgersi all'uomo di oggi, dominato dall'azione e dall'incidenza della tecnologia e della scienza, per il quale la ripetizione della formula tridentina "Il sacramento

.a visibile della grazia invisibile, che ha il potere di santificare", non significa più di tanto.

Sulla scorta della strada aperta dal Concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica sulla chiesa (*Lumen Gentium*), intendiamo la parola 'sacramento' al di là dei sette sacramenti come noi li conosciamo. In tal modo saremo meglio introdotti a penetrare il "grande mistero" di cui parla Paolo in Ef. 5,32, ben oltre il limite di dottrine in sé profonde, ma, per noi, ripetitive.

La parola 'sacramento' dice riferimento alla realtà trascendente, invisibile in se stessa, ma resa manifesta in modi che appartengono a questa terra. Ed è proprio questa dimensione che, raramente, è stata operante con sufficiente chiarezza ed efficacia nei nostri trattati tradizionali di teologia. Le riflessioni teologiche alle quali e tramite le quali siamo stati educati alla fede, sono spesso delle costruzioni che formulano le condizioni alle quali i sette sacramenti devono soddisfare per essere 'sacramento' esattamente secondo la definizione statica che si è formulata.

Per dirla con parole impegnative, noi cerchiamo di indicare una sottostruttura antropologica del sacramento cristiano. Detto altrimenti: nella vita umana esistono dei nodi esistenziali che sono veri e propri sacramenti i quali mettono in evidenza l'importanza e la trascendenza della vita. Attraverso il nascere, lo sposarsi, l'ammalarsi, la morte, il mangiare, il bere ecc. l'uomo fa l'esperienza del suo inserimento nel mistero della vita. si accorge che ha a che fare con una forza che lo trascende e da cui inevitabilmente dipende; si convince che non è lui a creare il suo essere, ma che continuamente lo riceve dal mondo, da un po' di mangiare e di bere, da altre persone che gli danno la vita e senza le quali perderebbe la sua capacità di esistere. Tali situazioni sono pregne di contenuto sacramentale: il cibo, ad es., ben più che il semplice cibo; diventa segno di una forza che l'uomo non può manipolare e che è più grande dello stesso cibo.

I fatti essenziali della vita, che si collocano nella potenzialità della sfera biologica, come il nascere, io sposarsi, il morire, il mangiare sono i sacramenti fondamentali della creazione. Per questo l'uomo, presso tutte le culture e religioni, li circonda di rispetto e di sacralità. L'uomo, attraverso la consistenza e la materialità delle cose, giunge ad una comprensione simbolica del mondo: senza negarne la materialità vi scopre il loro fondamento ultimo, che rimanda al punto in cui tutto rivela la presenza del Trascendente e dell'Eterno, che è Dio.

E' il problema dei limiti: sperimentiamo una invalicabile sproporzione tra la vastità del desiderio, che è infinito e irrevocabile, e l'oggetto che si presenta come risposta, ma che risposta non è, ma ulteriore alimento del desiderio stesso.

Dice bene questa apertura al "mistero" il giovane Claudel: "Dio promette per mezzo delle sue creature, ma non mantiene che da lui solo". b) Il matrimonio, 'sacramentum naturale'

Tra gli altri 'nodi esistenziali', il matrimonio è certamente uno dei più importanti.

Il m. per se stesso è già segno sacramentale, a livello personale e sociale, dell'apertura amorosa dell'io verso il tu; anzi non è solo segno, in esso si realizza l'incontro dell'io con il tu.

Tuttavia l'amore umano esprime un'esigenza di radicalità e di trascendenza, che non trova adeguata realizzazione nell'esperienza vissuta. Infatti, nell'amore l'uomo fa l'esperienza della pienezza, della con-vivenza e dell'incontro unificante; ma allo stesso tempo si accorge che l'amore può sempre essere minacciato dall'infedeltà, dalla separazione, dalla morte. Così come sperimenta contemporaneamente che l'altro non è risposta piena ed esauriente ai desideri del cuore. In fondo, ciò che l'uomo ama non è tanto un'altra persona, ma il "mistero" della persona, mistero che si incarna e rivela in 'quella' persona, ma che anche si nasconde e gli sfugge. Il marito e la moglie sentono e sperimentano che il loro matrimonio li conduce a trascendere reciprocamente la loro realtà stessa, per unirsi nella realtà più profonda che li supera entrambi ed è la risposta alla loro incerta ricerca, essendo nello stesso tempo l'inizio della loro vera unione.

Il Tu, al quale l'uomo è radicalmente aperto, non è, dunque, il tu umano, ma il Tu divino. Per questo, in ultima analisi l'uomo è sposato con Dio e da Dio. L'altra persona diventa sacramento di Dio: il luogo personale dove Dio si manifesta come prossimo che rende possibile l'esperienza dell'amore, ma insieme come "velo" che manifesta la distanza di Dio.

L'amore umano non è mai soltanto un amore umano: tutte le volte che nel matrimonio si può parlare di vero amore, là c'è Dio che agisce, è in atto la salvezza, che rende possibile un tale amore e lo mantiene aperto alla trascendenza del mistero. Tale trascendenza del matrimonio è già insinuata nel racconto sacerdotale della creazione (Gen 1,27-28), quando l'uomo e la donna ricevono da Dio i} com-

pito di crescere e moltiplicarsi e riempire la terra, a immagine e somiglianza di Dio.

La stessa interpretazione profetica, sulla quale ci siamo lungamente soffermati, non è altro che il perfezionamento e l'approfondimento di questa chiave interpretativa: il matrimonio, nell'ordine della creazione, possiede già un carattere sacramentale

Riformulando con linguaggio teologico dovremmo dire: l'amore di Dio verso gli uomini rende possibile il vero amore tra uomo e donna. Il matrimonio, avendo alla base l'alleanza di Dio, è di fatto un sacramento permanente che fa presente e significa l'amore, la grazia e la salvezza di Dio.

Dove sta, allora, lo specifico sacramentale del matrimonio tra cristiani?

Nei sette riti principali con cui la chiesa applica la salvezza di Cristo alle situazioni fondamentali dell'esistenza umana, i sacramenti che, a livello di creazione, già significavano un riferimento a Dio, sono stati assunti come segni che si riferiscono direttamente al mistero cristiano. Vengono intrinsecamente inseriti all'azione salvifica di Cristo.

Sappiamo che Cristo ha assunto il matrimonio così com'era, ripristinandone, contro la distorsione casistica giudaica, il primitivo ordine della creazione. La sua presa di posizione è profetica: egli ha inaugurato uno spirito nuovo e un'ottica differente con cui vivere il matrimonio, pur dentro delle strutture e delle forme storicamente determinate. È il ritornello di S. Paolo: chi si sposa, si sposa "nel Signore" (Cor. 7,39). Cosa vuol dire questo? Capirlo vuol dire capire lo specifico cristiano.

Ritorniamo ancora alla lettera di Paolo agli Efesini (5, 21-33), dove si parla di "grande mistero".

Mistero significa il piano di Dio nascosto, che diventa evidente nel corso della storia. Il matrimonio rivela il suo senso profondo alla luce di Cristo e della chiesa. Non significa soltanto l'unione di Dio con l'umanità, e neppure significa appena l'alleanza di Dio con Israele, ma possiede una profondità originale, rivelataci con la venuta di Cristo: significa l'unità tra Cristo e la chiesa, corpo (carne) mistico. Il testo di Gen 2,24 - sarete una carne sola - nasconde un senso più radicale che significa l'unità di un solo corpo con Cristo.

Come osserva Schillebeeckx, "in questo senso si mescolano la creazione, l'alleanza e la redenzione. Cristo è lo sposo, la cui sposa è la chiesa. Cristo, colui che ama, redime e si prende cura della chiesa, diventa il modello del marito nel suo rapporto matrimoniale con la sposa".

Alla luce di Cristo, il matrimonio, riportato alla realtà della creazione, acquista la sua dimensione ultima: era preordinato a Gesù Cristo. La natura è stata creata da Cristo e per Cristo (Col 1,16); egli è il primogenito e il mediatore di tutta la creazione (Col 1,15; Gv 1,3). Tutte le volte che il matrimonio nell'ordine della creazione, viene realizzato da cristiani, essi lo devono guardare in quest'ottica cristologica, orientato e penetrato dalla realtà cristiana ed ecclesiale.

Il sacramento, dunque, non è un qualche cosa che si aggiunge al matrimonio: è lo stesso matrimonio, visto e vissuto nella prospettiva della fede cristiana. Quanto più lo si considera nell'ottica cristiana, tanto più emerge come sacramento. Il matrimonio tutte le volte in cui è vissuto nel giusto ordine della creazione, di due in una carne sola, diventa azione salvifica di Dio, mezzo e luogo della comunicazione di Dio, del suo amore e della sua unione con gli uomini.

Certo, questo sacramento non arriva alla sua pienezza se non nel cristianesimo e quando è realizzato in seno alla chiesa. Poiché la chiesa è il sacramento primordiale del Signore. Lo stesso sacramento del matrimonio è un momento e un modo concreto di realizzazione del sacramento primordiale che è la chiesa. Pertanto il segno sacramentale, in forza della sua partecipazione alla chiesa, comunica ex opere operato la grazia di Dio, che sempre ed irrevocabilmente è presente nella chiesa. È la sottolineatura di Paolo nella 1 Cor 7, quando assegna il valore "sacramentale" del matrimonio più al battesimo che al matrimonio stesso. proprio di questo: il rapporto tra un marito e una moglie cristiani riflette e rende visibile lo scambio vitale di amore e di vita che fa di Cristo e della sua sposa, la chiesa, una cosa sola. Il matrimonio cristiano trova il suo posto in questa unione che è vivente e fonte di vita. Il mistero fondamentale del cristianesimo si realizza di nuovo in ogni matrimonio cristiano. Marito e moglie

non sono uniti perché sono una sola carne, ma perché sono membra dell'unico corpo di Cristo: "Poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due diventeranno uno". In forza di questa visione paolina il rapporto tra marito e moglie si caratterizza come comunità di amore. E' quanto afferma, finalmente!, il Vaticano II facendo giustizia di una certa impostazione nella quale l'amore non era da inserire tra i cosiddetti fini secondari del matrimonio. L'essere due-in-uno degli sposi non è solo un fine del matrimonio, ma l'essenza stessa del matrimonio. Questo è ciò che il matrimonio è nella sua natura, prima di essere per alcunché. Non si può evidentemente esagerare il momento del consenso, mentre l'intero significato sacramentale del consenso deriva dal valore sacramentale del rapporto coniugale che esso, inizia. Il matrimonio è un sacramento permanente, non nel senso che il rapporto coniugale continua la forza sacramentale del consenso, perpetuandola nella vita successiva, ma nel senso che il sacramento è innanzitutto e soprattutto questo rapporto. In questo senso è simile all'eucaristia, essa pure un sacramento non solo nel momento della sua realizzazione, ma anche per tutto il tempo in cui rimane. Infatti, fino a quando il marito e la moglie vivono la loro unione, è sempre il sacramento di Cristo e della chiesa. Ogni rapporto è unico, per la diversità delle persone e delle situazioni che lo costituiscono; e ogni rapporto cresce o cala d'intensità. Supponiamo che la relazione cessi di avere un senso umano, supponiamo che l'amore si spenga così che l'uomo e la donna giungano a vivere sotto lo stesso tetto come stranieri e nemici o decidano di vivere separati; cessa anche il sacramento? Il sacramento non è proprio il rapporto quale appare qui ed ora, ma il rapporto in quanto consacrato come sacramento di Cristo e della chiesa. Il vincolo in virtù del quale essi sono marito e moglie rimane, e la base del rapporto umano è la realtà sacramentale del rapporto cristiano, anche se per il momento il sacramento è inefficace ed assopito. Se c'è della colpa o difetto nell'una o nell'altra delle due parti, il sacramento rimane come un costante richiamo alla santità perduta; ma, in ogni caso, esso può essere riattualizzato, attraverso un cammino di conversione che riattualizzi la dimensione insieme battesimale e matrimoniale della vita cristiana.

La natura sacramentale del matrimonio significa che ogni sfaccettatura e aspetto del matrimonio umano assume una dimensione soprannaturale. Anche le componenti proprie dell'amore matrimoniale vengono assunte dal sacramento: il sesso e l'eros.

d) Sesso, eros e agape, componenti del sacramento del matrimonio

L'eros, così com'è vigorosamente celebrato nel Cantico dei Cantici, rivela che l'uomo, per sua natura è attratto verso la donna e viceversa. Essi sono chiamati a formare una carne sola non solo in senso fisico, ma nella fusione dei sentimenti, degli ideali e delle vite. L'eros rivela la trascendenza dell'uomo al di là di se stesso e la sua apertura verso l'alterità. Tale apertura è, nel senso ampio più sopra delineato, sacramento di una trascendenza ancora più profonda che anela all'Assoluto. L'eros assume la povertà e la ricchezza dell'amore umano: la ricchezza di potersi donare nell'incontro appassionato di due cuori e di due vite, la povertà di chi anela ad essere completato e ad accogliere con gioia il dono dell'altro. Questa esperienza di dare e ricevere amore, permette all'uomo di intuire in qualche modo cos'è la grazia di Dio: poter dare e poter ricevere è un dono; non è in nostro potere conquistare l'amore o realizzare l'incontro. Noi viviamo nella gratuità del dono.

Il sesso (che è sempre molto più del genitalismo) esprime il dato fondamentale per cui l'essere umano esiste concretamente come uomo e donna. In questo loro comunicarsi l'uomo e la donna esprimono non già la loro incompletezza, ma la loro reciprocità: ciascuno realizza a modo suo l'unica umanità e rivela aspetti differenti del mistero umano e la cui comunicazione li arricchisce mutuamente.

L'agape non si contrappone all'eros. L'agape, intesa come "unirsi in Cristo" (1 Cor 7,39) significa poter vivere la propria unione coniugale fino in fondo, in ogni sua dimensione, come espressione dell'amore di Cristo verso gli uomini. Cristo perciò si fa presente nello stato matrimoniale e nei rapporti coniugali. Questi possono essere dentro gli schemi culturali e sociali del modo di vivere attuale, ma in forza dell'agape (unirsi nel Signore) vengono trasformati dal di

dentro; diventano un modo con cui la grazia si fa presente nel mondo. Dice bene J. Ratzinger:

"Come l'alleanza senza la creazione è vuota, così l'agape senza l'eros è inumana".

Il matrimonio, in quanto realtà terrestre sacramentale, partecipa dell'ambiguità di tutta la condizione umana sottoposta al peccato. E' amore, ma è anche dominio; è dono di sé, ma anche strumento di poterei è dono, ma anche egoismo. Concretamente si vive l'amore coniugale insieme a tutto il peso psicologico ereditato e accumu-

lato fin dalla prima infanzia, con tutte le frustrazioni e i peccati personali che impediscono o rendono difficile vederci chiaro e fare l'esperienza vissuta di questo grande mistero.

Questa ambiguità sottopone il matrimonio, più di tutti gli altri sacramenti, al peso inevitabile della croce di Cristo. L'agape, come espressione della vita coniugale, è la forza che fa rivivere il senso nascosto del matrimonio in ogni condizione in cui la ferita in esso inferta necessita di essere sanata in collegamento con il mistero dell'unione di Cristo con l'umanità. In conseguenza di questo, il sacramento del matrimonio è davvero, a nuovo titolo, un sacramento permanente che purifica e redime continuamente l'amore tra uomo e donna.

e) Il matrimonio come chiesa domestica

L'intera unità familiare vive in un'atmosfera di grazia, non in virtù di un qualsiasi elemento che le si aggiunge dall'esterno, ma in virtù del fatto che si tratta di una famiglia cristiana, alla cui origine c'è il matrimonio di due battezzati. L'amore che li unisce non è solo simbolo dell'amore di Cristo e della chiesa. Essi rendono già visibile questo amore in quanto, come battezzati, concorrono a rendere concreta la chiesa. Da un lato, essi costituiscono la chiesa, essi sono la chiesa domestica (come insegna la "Lumen Gentium" al n. 11); dall'altro, sono manifestazione della chiesa che li porta in seno. Per cui un cristiano opera la sua salvezza non nonostante il matrimonio o con scelte che sono al di fuori di esso, ma in e mediante il matrimonio. Il matrimonio di due cristiani è la loro consacrazione a una missione, il loro votarsi al compito di continuare la redenzione mediante la loro vita comune come marito e moglie, e come padre e madre. Sposandosi, il cristiano s'impegna formalmente come cristiano per realizzare la potenzialità del suo battesimo. Se il battesimo è un impegno a seguire Cristo, ad essere con lui e per lui, il matrimonio è l'applicazione di questo impegno ad una situazione concreta, assunta e benedetta da Cristo come un modo particolare di vivere il cristianesimo.

Lo sposarsi, quindi, non è solo un punto forte dell'esperienza umana, un giocare la vita nell'irreversibile fiducia in sé e in un altro, attraverso un unico atto di donazione, ma è anche un punto forte della vita cristiana. E' il momento in cui i due, rispondendo al "Venite, seguitemi" di Cristo, accettano una missione che polarizzerà tutta la loro vita. Essi si danno non solo l'uno all'altro e al loro futuro, ma anche a Dio e alle promesse eterne di Cristo.

La conclusione ci si offre di grande respiro: come la chiesa-sacramento universale conosce differenti gradi di realizzazione e di esplicitazione, a partire dagli atei di buona volontà (Lumen Gentium n.16; cfr. enciclica "Ecclesiam suam" di Paolo VI) fino ai cristiani che vivono nella grazia santificante, allo stesso modo il sacramento del matrimonio esprime il suo carattere sacramentale in molti modi, con forme imperfette, ma reali, all'interno delle civiltà e delle religioni del mondo, fino alla forma completa e perfetta in seno alla chiesa.

Se guardiamo con occhi di fede, ogni matrimonio validamente e umanamente realizzato è sempre segno del Trascendente ed è intrinsecamente aperto alla propria esplicitazione e realizzazione completa nel mistero di Cristo e della chiesa.

(1987)

MATRIMONIO E FAMIGLIA NELL'ATTUALE SITUAZIONE

catechesi per adulti

IL MATRIMONIO COME ISTITUZIONE

A. Richieste e contestazioni contemporanee

- Oggi l'istituzione del matrimonio è oggetto di grande riflessione critica, condizionata dai recenti mutamenti intervenuti circa la stessa idea di uomo e del suo rapporto con la comunità, la società, il mondo e Dio. Sulla base di ciò spesso la concezione tradizionale del matrimonio è vista come un'astrazione estranea alla realtà delle persone.

- Si pone in causa la legittimità stessa dello strutturarsi e regolamentarsi storico del matrimonio fino al rifiuto radicale del matrimonio come istituzione. In questo confluiscono pregiudizi ideologici, interpretazioni errate dell'essenza dell'istituzione, ma anche riflessioni fondate razionalmente e filoni non trascurabili della stessa ricerca teologica.

Sei forme principali di contestazione del matrimonio cristiano secondo le scienze profane:

1. Il **marxismo-leninismo** ritiene matrimonio e famiglia istituzioni necessarie, ma critica severamente il tipo ideale di matrimonio borghese della società capitalista, caratterizzato dalle stesse strutture e norme che regolano la proprietà privata e la produzione; intrinsecamente contaminate dalla distinzione delle classi. Solo un ribaltamento rivoluzionario delle relazioni potrà rendere possibili rapporti fondati sull'amore tra i partner, nell'uguaglianza dei diritti e dei doveri. L'indissolubilità affermata come principio assoluto della legge dell'istituzione appare inconciliabile con l'essenza di questa relazione: non sono morali che i matrimoni e le famiglie fondati sull'amore. e solo dove l'amore persiste e fin quando persiste. Il divorzio si produce seguendo il principio della decomposizione.

2. Alcune tendenze attuali della **critica della società** e della cultura ritengono il matrimonio monogamico come il risultato culturale e storico di una organizzazione repressiva della società. Il matrimonio si sarebbe degradato, a detrimento della vitalità umana originale, fino al livello di pura istituzione, all'interno della quale non si può riconciliare l'individuo con se stesso e con la comunità. Basterà considerare la statistica dei divorzi e delle separazioni. che non stanno a significare l'eliminazione pura e semplice del matrimonio, ma probabilmente della sua forma monogamica, l'unica finora ritenuta legittima nella nostra società.

3. Alcuni orientamenti di **ricerca sessuologica**, basandosi sulla moderna valorizzazione della sessualità, propongono la tesi del "criterio della soddisfazione dell'istinto". Secondo questo criterio il m. monogamico e indissolubile è ritenuto inadatto ad una piena e duratura soddisfazione del bisogno.

4. Dal punto di vista del rapporto tra **istituzione del m. e intimità di coppia**, larga parte della pubblica opinione sembra legittimare un'evoluzione di tipo emancipativo. Dopo un primo stadio di istituzionalizzazione entro un ordine sociale, si sarebbe passati - nel corso degli ultimi secoli - ad uno stadio di secolarizzazione. Attualmente prevarrebbe un terzo stadio, quello della privatizzazione dei rapporti tra i partner. A Tale riguardo sarebbero decisivi i mutamenti delle posizioni circa i fini del m. o il rapporto tra consenso e consumazione dell'atto coniugale. Circa i fini del matrimonio l'accento è posto sul mutuo donarsi, più che sulla procreazione; quanto al rapporto tra consenso e coppia, quest'ultima non è più riservata esclusivamente al matrimonio.

Si delineano le seguenti tendenze:

- Gli uni preconizzano un rifiuto totale dell'istituzione del matrimonio nelle sue dimensioni sociali, pubbliche e giuridiche. la comunità personale di vita e d'amore ha un carattere puramente privato, come comunità intima di partner.

- Altri pensano ad una **istituzionalizzazione graduata** della relazione tra i partner. Riconoscono in linea di principio la necessità dell'istituzione, ma l'istituzione del matrimonio non appare come nascente in modo puntuale dal fatto del contratto e della consumazione (*ratum et consummatum*): essa rappresenta un processo che comincia ben prima della celebrazione del matrimonio.

* Per una terza tendenza dei matrimoni segreti coesistono di "necessità" con il riconoscimento di principio dell'istituzione. Sotto l'urgenza di esigenze di ordine materiale o sociale, questo genere di unione è praticato da studenti o da persone anziane; la situazione di necessità fa sospendere l'aspetto sociale e pubblico della comunità di vita.

5. Circa il rapporto tra istituzione del matrimonio e attitudine a contrarre matrimonio l'antropologia, la psicologia e la sociologia evidenziano che il processo di "personalizzazione" e l'acquisizione della facoltà di impegnare totalmente la persona nei confronti del proprio partner sono colpiti o, comunque, frenati da numerosi e pesanti fattori esterni o interni.

Persone che si sposano giovani non sono spesso in grado di valutare la portata della loro decisione: il loro matrimonio precoce è frequentemente un modo di sfuggire alla coabitazione con i genitori, di cercare rifugio e soddisfazione sessuale, in un mondo ipersessualizzato. Ciò sembrerebbe confermato dall'alta proporzione di divorzi soprattutto tra coppie precocemente unite; mentre, secondo il diritto ecclesiastico vigente, siamo di fronte ad un matrimonio indissolubile che si è costituito. ad una istituzione stabile. sottratta all'arbitrio umano.

Molti critici vedono in ciò una tensione intollerabile tra l'aspetto personale del matrimonio, concepito in modo conforme alla dignità umana, e l'aspetto istituzionale del legame coniugale.

6. Il matrimonio è certamente una comunità di vita instaurata, in linea di principio, per durare. Nondimeno la sua indissolubilità è sempre più frequentemente contestata. Nel perdurare del matrimonio fino alla morte, si vede un ideale al quale il precetto comanda di tendere e non una prescrizione da osservare tale e quale: non si tratterebbe di una legge esterna, imposta all'istituzione, ma di una libera decisione dei due contraenti.

Nell'ideale di una comunità coniugale mantenuta durante tutta la vita, si riconosce un valore degno di essere ricercato; tuttavia, quando un matrimonio si decompone, va a pezzi o quando, addirittura, "è morto", bisognerebbe - secondo una convinzione largamente diffusa - che restasse aperta la possibilità di rifarsi la vita in un secondo matrimonio.

Viene ritenuta indicativa del mutamento in atto circa le idee sull'indissolubilità assoluta del matrimonio l'alta proporzione dei divorzi.

B. Il senso della fede e i segni dei tempi

La provocazione è grande. Come saldare l'immutabile Parola di Dio sul matrimonio con la situazione storica. come operare oggi la sutura tra fede e vita in questo campo. così pervaso da fermenti radicali e cambiamenti così rapidi?

La chiesa si sta muovendo di questi temi si è occupata una decina di anni fa la Commissione Teologica internazionale (CTI) e il Sinodo dei Vescovi del 1980, celebrato a Roma dal 26 settembre al 25 ottobre. esplicitamente intitolato "Matrimonio e Famiglia nel mondo contemporaneo". Da questo notevole e non superficiale impegno di riflessione e di approfondimento sta uscendo un materiale di grande valore e di ampia prospettiva. Certamente rimarrebbe deluso chi si aspettasse risultati immediatamente fruibili (e in questo gioca profondamente la distorsione della cosiddetta "grande stampa"); ma ci sono delle importanti acquisizioni di fondo, offerte certamente più al cammino futuro che alla cronaca del presente. Il primato della pastorale sulla dottrina, il valore della spiritualità quale offerta positiva (al posto del prevalere della normativa), il riconoscimento dei valori "creaturali" e "laici" del matrimonio contro il parroccchialismo, perfino la necessità di rifondare la teologia morale anche sulla base

dell'esperienza dei coniugi: queste alcune delle indicazioni più aperte ad un cammino di fede che rispetti un messaggio da vivere più che una dottrina astratta e teorica.

Ci troviamo nel campo del senso della fede del popolo di Dio tutto intero (cfr. Cost. Dogm. sulla Chiesa *Lumen Gentium*. n. 12), nel quale "*sensus fidei*" si trovano riuniti: l'esperienza degli sposi cristiani stessi. il lavoro dei teologi. dei filosofi e degli esperti di scienze umane e la valutazione di questi valori da parte del magistero della chiesa alla luce del Vangelo.

Il "*sensus fidei*" va distinto dal "*consensus fidelium*": il consenso sociologico di **molti cristiani** non è ancora, in quanto tale, l'espressione della fede. La statistica non è lo strumento teologicamente più corretto per interrogare la volontà di Dio; quello che fa la maggioranza può anche essere falso e può, del resto, cambiare molto rapidamente. Il senso della fede è dono dello Spirito a tutti i fedeli, non solo ai pastori; esso ha il suo criterio nella profonda coerenza con la fede di tutti i secoli (cattolicità diacronica o temporale) e con la universalità dei fedeli (cattolicità sincronica o spaziale). Il Sinodo dice anche dove si può cercare il senso della Parola di Dio, dato che esso non si trova racchiuso nelle statistiche: si trova presso coloro che "non si adattano conformisticamente agli schemi di questo mondo" (Rom 12,2), ma vivono da credenti il matrimonio e la famiglia. Insomma, il "*sensus fidei*" è il frutto di una fede viva. In questo senso la specifica competenza delle famiglie e degli sposi cristiani è un patrimonio insostituibile e gode di un'autorità particolare, come afferma il Card. G. B. Hume, arcivescovo di Westminster: "Anzitutto essi sono ministri del sacramento e. in secondo luogo, soltanto essi hanno sperimentato gli effetti del sacramento che li abilita a partecipare sacramentalmente all'amore di Cristo per la sua Chiesa". Questa esperienza e questa comprensione costituiscono un'autentica fonte teologica, alla quale il magistero ecclesiastico dovrà imparare sempre più ad integrarsi.

Non può essere sottaciuta, a margine di questo dibattito, la differenza che esiste nel magistero morale della chiesa circa la materia sessuale, matrimoniale e familiare da una parte. e circa la dottrina sociale dall'altra. Come sottolinea Mons. Ernst, vescovo di Breda, in un suo intervento al Sinodo del 1980, il magistero parla di matrimonio e famiglia (particolarmente di regolazione delle nascite) giungendo a traduzioni concrete, presentate con carattere di obbligatorietà, che lasciano ben poco spazio alla libertà personale di coloro che vivono le situazioni; al contrario, nella cosiddetta "dottrina sociale", il magistero, pur riferendosi ai medesimi principi morali, si limita a proclamare, in maniera certo imperativa, i principi generali, lasciandone l'applicazione agli operatori sociali: in questo campo non si esprimono norme e dettagli concreti, ma solo indicazioni morali al livello dei fini, dei significati e dei valori. Perché non giungere ad un unico stile di annuncio morale cristiano? Mons. H. C. Ernst auspica che il Magistero "si mostri riservato, nella misura del possibile, verso le applicazioni concrete, e aiuti i cristiani a trovare la verità morale mediante l'esame della realtà alla luce del Vangelo e dell'insegnamento della Chiesa".

I segni dei tempi sono la realtà stessa nella quale viviamo, fatta insieme di luci e di ombre. Le luci sono segno della salvezza di Cristo operante nel mondo, le ombre sono segno del rifiuto che l'uomo oppone all'amore di Dio. Per riconoscere il loro significato e cogliere, dentro le circostanze di luogo e di tempo, il disegno di Dio nella continuità dell'unica storia di salvezza, noi siamo condotti dall'analogia della fede, istruita ed educata dalle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento. I segni positivi, che manifestano la presenza attiva di Dio operante in Cristo a liberare il mondo dal peccato, possono essere ravvivati, come afferma papa Giovanni Paolo II nell'enciclica "*Familiaris Consortio*" (n. 6), nella conoscenza più viva della libertà personale, nella maggiore attenzione alla qualità delle relazioni interpersonali nel matrimonio, nella promozione della dignità della donna, nella procreazione responsabile, nella più avvertita attenzione all'educazione dei figli, nella riscoperta della missione della famiglia nella sua responsabilità per la costruzione della chiesa e di una società più giusta.

I segni negativi, che provengono dalla resistenza al bene, alimentata dall'allontanamento dell'uomo da Dio. possono individuarsi, sempre secondo il papa, in una errata concezione teorica e pratica dell'indipendenza dei coniugi tra di

loro, in un atteggiamento di ambiguità circa il rapporto di autorità fra genitori e figli. nella difficoltà della famiglia a trasmettere i valori, il numero crescente dei divorzi. degli aborti procurati, il diffondersi della sterilizzazione, il diffondersi di una mentalità contraccettiva ormai divenuta cultura generalizzata. La radice profonda di questa negatività sembra affondare nella "corruzione dell'idea e dell'esperienza della libertà. concepita non come capacità di realizzare la verità del progetto di Dio sul matrimonio e sulla famiglia, ma come autonoma forza di affermazione. non di rado contro gli altri, per il proprio egoistico benessere" (FC 6).

C. Teologia e pastorale

Ripensare, nella fede, la dottrina del matrimonio cristiano per testimoniare davanti agli uomini di oggi, non può essere fatto senza prendere coscienza delle contestazioni formulate in questi ultimi anni.

Infatti, mentre da una parte l'esegesi e la riflessione teologica mostrano che la chiesa si sa legata alla parola del Signore (Mc 10,6-9; Lc 16,18) e tenuta a presentare il matrimonio come impegno di fedeltà degli sposi. da vivere "nella fede". dall'altra già la chiesa primitiva -per il fatto di vivere nella realtà del suo tempo- si sentiva impegnata a cercare delle regolamentazioni di ordine pastorale e pratico in rapporto alle esigenze radicali proclamate da Gesù (Mt 5,32; 19,9; 1 Cor 7,12-16). Oggi si contesta alla chiesa di interpretare il messaggio evangelico. circa l'indissolubilità del matrimonio. con un legalismo che ignora la storia. Dall'impegno alla fedeltà. proposto profeticamente come ideale, si sarebbe passati alla rigida legge dell'istituzione. Il matrimonio, divenuto pertanto un'istituzione sociale, comporterebbe così delle esigenze intrinseche prestabilite, capaci di legare per tutta la vita, in modo legalistico, chiunque e comunque vi entri.

1. Alcuni considerano urgente, a causa della situazione profondamente mutata. una revisione della concezione cattolica in vigore circa l'indissolubilità del matrimonio, soprattutto circa i punti seguenti.

a) Secondo alcuni si pone anzitutto il problema dell'interpretazione della Sacra Scrittura relativamente ai passi circa la proibizione del divorzio e dello scioglimento del matrimonio (Mc 10,1-12; Mt 19,1-9: 5.31s; Lc 16,16; 1 Cor 7.10-16). Bisognerebbe riconoscere in questi testi altrettanto chiaramente il no in-condizionato di Gesù al divorzio (Mc. Lc) e il si condizionato della chiesa apostolica al scioglimento del matrimonio (Mt, Paolo) L'esigenza radicale di Gesù non dev'essere compresa e compresa come legge dell'istituzione. ma come chiamata (vocazione) ad un amore fedele "nella fede". E, come la tradizione si sentì autorizzata a trovare ulteriori applicazioni alle situazioni storiche (privilegium "petrinum") **così la chiesa dovrebbe ancora oggi** trovare nuove interpretazioni e concretizzazioni che rispondano alle mutate circostanze del momento e alla differente evoluzione delle culture.

b) Da parte di alcuni si fa notare il diverso modo di impostare le cose nella chiesa latina e nelle chiese orientali (cfr. Catechesi dell'anno scorso).

c) Si dovrebbe considerare il matrimonio insieme come comunità personale degli sposi e come istituzione sociale. Bisognerebbe mettere l'accento sull'aspetto personale e sull'amore come elementi costitutivi del matrimonio e sulla comunità degli sposi come "fedeltà vissuta". Oggi è l'amore personale che è gravemente minacciato per la situazione del mondo post-industriale che conduce alla morte dell'amore e alla rottura della fedeltà, per una condizione di "morte morale". In casi simili perché non potrebbe essere possibile un secondo matrimonio sacramentale, nel quale potesse essere recuperata la "fedeltà vissuta" in luogo della fedeltà istituzionale? Oppure, almeno, pur rifiutando il riconoscimento ecclesiale a questo secondo matrimonio. perché non ritenerlo ugualmente un matrimonio vero? E ancora, se riteniamo non rescissa la validità del primo matrimonio, perché non ammettere i conviventi, sotto certe condizioni, ai sacramenti?

2. Circa la sacramentalità del matrimonio cristiano si contesta che, secondo la nozione tradizionale, si identifica il sacramento con il contratto, assumendo un

modo di pensare istituzionalista. che non terrebbe minimamente conto degli elementi religiosi, personali e propriamente sacramentali del matrimonio cristiano. Nell'atto giuridico (contratto di matrimonio) non si farebbe affatto questione di fede degli sposi: il solo fatto di essere battezzati sarebbe la condizione necessaria e sufficiente. Ora una visione rinnovata di sacramento, come segno della fede, non può accettare come sacramentali i matrimoni che non siano vissuti, oltre che celebrati "nella fede". L'essere battezzato, da solo, non è sufficiente là dove la fede facesse difetto.

3. Circa il diritto matrimoniale della Chiesa, pur senza mettere in dubbio la necessità di una certa disciplina ecclesiastica, si nutrono sospetti circa la necessità di una regolamentazione pressoché totale dal punto di vista giuridico, di giurisprudenza e di procedura ecclesiastica. Si obietta principalmente contro la rivendicazione ecclesiastica di un potere proprio ed esclusivo (*potestate propria et esclusiva*) di stabilire impedimenti e norme giuridiche circa tutte le questioni riguardanti il legame coniugale. Si sottolinea che, durante il primo millennio, la chiesa avrebbe rispettato la legislazione civile del matrimonio, limitandosi ad offrire, di proprio, direttive di carattere morale. Ora, in questo mondo secolarizzato di oggi, perché non restituire alla società civile la legislazione giuridica, limitandosi ad una disciplina ecclesiastica, ispirata unicamente a motivazioni etiche e religiose. La chiesa sarebbe non più un'istituzione di diritto, ma di fede e di vita di fede. mentre la regolamentazione degli aspetti terreni e temporali sarebbe competenza legittima dello stato.

All'interno di questa posizione critica sono reperibili obiezioni più particolari:

- un'eccessiva estensione della materia del diritto canonico fino alla dissoluzione dei "matrimoni naturali" in favore della fede, in contrasto con l'esclusione dal potere di sciogliere i matrimoni sacramentali;

- una forte rigidità nell'ammissione dei divorziati risposati ai sacramenti, che non terrebbe conto dei diversi significati che assumerebbe una diversa prassi della chiesa nei diversi contesti regionali del cattolicesimo.

Come si vede il matrimonio, in tutte queste obiezioni (alcune delle quali accolte anche in ambito cattolico), è messo in questione come istituzione.

Si tratta di ripensare il problema del rapporto tra l'aspetto istituzionale e l'aspetto personale del matrimonio. Si tratta di farlo alla luce del Vangelo, pur rimanendo nella storia, con tutto il suo carico di non definitività assoluta. Un messaggio evangelico per il nostro tempo: ma è proprio su questa strada che abbiamo già intravisto segnali incoraggianti da parte della riflessione teologica e delle dichiarazioni ecclesiastiche.

D. Tentativo di risposta

1. - Antropologia e teologia

L'antropologia contemporanea, per quanto riguarda il matrimonio, opera uno spostamento globale da una predominanza dell'istituzionale ad un'ottica più personalista. Sullo sfondo di profondi mutamenti di ordine sociale economico e attraverso le acquisizioni delle scienze empiriche e naturali si è sviluppata una visione approfondita della sessualità e del matrimonio, in aperto dibattito critico con la concezione tradizionale.

a) La considerazione antropologica fondamentale parte dal fatto che la sessualità e il matrimonio segnano, marcandolo profondamente, l'essere umano nella sua totalità. L'uomo e la donna sono soggetti sessualmente costituiti e configurati nella struttura stessa del loro essere. Di conseguenza, nella sessualità, è sempre il tutto dell'esistenza umana, il suo compimento o il suo scacco, che è in gioco. L'essere umano si configura come intrinsecamente sessuato: la sessualità non è qualcosa che noi possediamo, ma è il nostro modo di essere.

Ora, questa configurazione sessuata dell'essere umano si manifesta sia sotto la forma di **bisogno di trovare un complemento che di orientamento verso il "tu" del partner**. Questo incontro dell'uomo e della donna nell'amore di coppia, in una

donazione totale e duratura, abbraccia l'uomo tutto intero e conferisce una dignità singolare alle persone stesse, al loro amore coniugale come al loro proprio superamento nella fecondità, come espressione del loro amore.

b) Questa interpretazione della sessualità e del matrimonio corregge la visione agostiniana dei beni e dei fini del matrimonio, facendo riferimento ad una visione che onora in sommo grado sia la dignità della persona che quella del matrimonio.

- La concezione finalista del matrimonio, orientata soprattutto sulla procreazione, perde terreno a beneficio di una visione fondamentalmente personalista della "comunità d'amore e di vita".

- Allo stesso tempo viene messa in questione la nozione naturalista e fisiologica della consumazione del matrimonio nella sua portata etica in ordine alla comunità dei coniugi e della famiglia.

- Si assegna inoltre agli sposi stessi una maggiore responsabilità sia nello stile della loro vita coniugale che nell'esercizio della parentalità (fecondità e costruzione della famiglia).

c) Simile visione del matrimonio, fondata sull'idea di amore e di messa in comune delle persone, non implica un rifiuto dell'istituzione stessa del matrimonio. Certamente si reagisce ad una eccessiva istituzionalizzazione, ma il passaggio dall' "io" in favore del "noi", dalla persona in favore di un'altra persona, trova il fondamento della propria possibilità nel fatto che la persona è sempre un essere in comunità ed è costituita da questo inserimento comunitario. Il passaggio delle persone a un "noi" non termina ad una privatizzazione isolante del "noi". ma attinge il tutto della comunità (che è costitutiva dell'esistenza dell'individuo quanto la "comunità-noi".

È perciò che la comunità del "noi" coniugale si supera nella fecondità verso un altro "noi" nel figlio. Questo è il passaggio dal matrimonio, come comunità intima e privata tra due persone, verso la comunità più larga della famiglia.

In tal modo l'aspetto personale e l'aspetto sociale della sessualità e del matrimonio sono indissolubilmente legati tra di loro: ciascuno a modo suo sono costitutivi del matrimonio.

In questa visione dell'esistenza umana, della sessualità e del matrimonio, il problema della indissolubilità assume un significato più profondo. Non la si considera in primo luogo dal punto di vista dell'istituzione e della legge esterna, ma dal punto di vista della fedeltà. Non è possibile concepire la fedeltà come qualcosa di differente dall'amore e di contrapporla all'amore; essa è piuttosto il modo con cui l'amore si conferma e acquista la permanenza nel proprio consenso. Il rapporto tra fedeltà personale e carattere istituzionale del matrimonio vanno visti in un'ottica rinnovata: ogni presentazione del legame coniugale concepito in modo oggettivistico, che trattasse il matrimonio come una cosa solo oggettivamente data - tale da isolare il carattere istituzionale del matrimonio dal rapporto personale fondamentale - compromette l'essenza stessa del matrimonio e la tensione ad esso intrinseca tra componente personale e componente istituzionale.

2. Approfondimento teologico

Se noi, sulla scorta di questa indagine antropologica, riandiamo ai testi della Scrittura riguardanti il matrimonio, troviamo conferma di tale visione globalizzante.

I racconti della Genesi non parlano, in senso stretto ed esplicito, del matrimonio come istituzione: ci istruiscono sulla creazione dell'essere umano come maschio e femmina, sulla loro costituzione come persone, come corpo e spirito, sulla loro polarità e il loro mutuo rapportarsi nella sessualità, come anche sul loro "divenire una sola carne" e la missione della procreazione (Gn 2. 18-24; 1.26-28). Da questa istituzione fondamentale dell'essere umano come maschio e femmina dovrà certamente risultare, in ordine ad una vita in comune ben condotta, una qualche regolamentazione di tipo etico e giuridico che contribuisca insieme al bene delle persone e della comunità.

Israele, nel corso della sua storia, sulla base di strutture patriarcali, considera il matrimonio soprattutto sotto gli aspetti sociali e istituzionali (inserimento del matrimonio nella tribù) e retto da norme culturalmente condizionate (la donna come proprietà dell'uomo, la poligamia, il diritto al divorzio) e manifesta una concezione naturalista della sessualità (primato del fine della procreazione, tolleranza delle relazioni extraconiugali dell'uomo). Certamente la fedede in Jahvé e l'idea di Alleanza penetrano e specificano le strutture esistenti (demitizzazione e desacralizzazione della sessualità, simbolica del matrimonio presso i profeti); ma nella legislazione come nella prassi Israele resta attaccato alla visione naturalista, privilegiando la fecondità, lasciandosi sfuggire l'ideale originario inscritto nell'ordine della creazione, così come si esprime nel racconto della Genesi.

Nel Nuovo Testamento l'istituzione del matrimonio è supposta come una realtà sociale, anche se Gesù non si riferisce mai in modo immediato al matrimonio come istituzione, ma alla creazione dell'uomo come maschio e femmina, secondo l'ideale originale. Il matrimonio monogamico e indissolubile, nel senso di una alleanza tra le persone (v. profeti!), è "istituzione" nella misura in cui, dal rapporto che ordina le persone l'una all'altra e, dal loro unirsi in un solo essere, risulta una struttura stabile e permanente. È "istituzione" nel senso di struttura stabilita da Dio e da lui positivamente voluta: "Ma da principio, al tempo della creazione, come dice la Bibbia, Dio maschio e femmina li creò. Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre, si unirà alla sua donna e i due saranno una carne sola..." (Mc 10. 6-9; cfr Mt 19. 4-6).

Negli scritti successivi del Nuovo Testamento il matrimonio è ugualmente inserito in un contesto più personale e integrato nello spirito dell'amore cristiano. Come amore fedele vissuto nella fede, la comunità coniugale (secondo la Lettera agli Efesini) è assunta nel mistero della salvezza e supera così ogni altra unione umana. L'interpretazione della parola di Gesù, da parte della comunità primitiva, produce in qualche modo una sorta di "disciplina ecclesiastica", come aiuto ai credenti nelle loro diverse situazioni, anche se non è possibile parlare di istituzionalizzazione nel senso moderno della parola (rimanendo incerta e controversa l'interpretazione dei testi di cui disponiamo).

Il Concilio Vaticano II integra le recenti acquisizioni circa la sessualità e il matrimonio. I testi della *Gaudium et Spes* sono coscientemente redatti in un'ottica personalistica ed esistenziale: l'accento è posto sulla dignità del matrimonio come "comunità profonda di vita e d'amore", "stabilita sull'alleanza dei coniugi, vale a dire sul loro consenso personale irrevocabile" (GS 48). Gli sposi stessi fondano "attraverso l'atto personale e libero con il quale si donano e si accolgono mutuamente, un' istituzione garantita (*institutum...firmum*) per ordinamento divino, anche davanti alla società" (GS 48).

Non è più questione di dare e ricevere un "diritto sul corpo in vista di atti per loro natura ordinati alla procreazione" (can. 1081, § 2 del Codice di Diritto Canonico di Pio X). Non si evoca più una priorità o una subordinazione dell'uno o dell'altro fine del matrimonio e la parola "alleanza" prende il posto del termine "contratto". La fedeltà, fondata sull'amore reciproco, significa una fedeltà non fondata sulle leggi, ma sul dono di Grazia della fedeltà di Dio alla chiesa e della chiesa al suo Signore. (Si apre qui il grande tema della pedagogia di Dio e della pedagogia della chiesa, come pedagogia della grazia, pedagogia pasquale, pedagogia della tensione escatologica per un cammino graduale verso un'autentica spiritualità cristiana del matrimonio: contiamo di trattarlo esplicitamente più avanti).

La fecondità del matrimonio, a differenza dell'insegnamento tradizionale, non è messa direttamente in riferimento a Gen 1,28, come partecipazione all'azione creatrice, ma a Gen 2.28: "Non è bene che l'uomo sia solo".

Queste notazioni non hanno un valore semplicemente marginale; sono il segno di una evoluzione del pensiero teologico, entrato in fecondo dialogo con un'attenta lettura antropologica e profondamente umana della comunità coniugale, in opposizione ad ogni specie di dualismo, ad ogni nefasta separazione tra spirito e corpo, ad ogni conflitto di principio tra persona e istituzione.

La saggistica teologica attuale circa la **sacramentalità del Matrimonio** ha abbandonato la rigidità astratta del concetto post-tridentino del sacramento, concependolo come punto nodale dell'incontro tra la presenza della parola e del-

l'opera di Cristo con la totalità dell'esistenza umana che attinge la piena coscienza della propria significazione. Il sacramento fa cogliere alla coscienza che ogni situazione umana è un momento di decisione: esso la qualifica senza ambiguità attraverso la parola proclamata nella celebrazione, conferendo alla decisione dell'uomo il valore di un'opzione pro o contro la fede.

A partire da questo modo d'intendere il sacramento, si dovrà affermare che, sul piano antropologico, il matrimonio riguarda sempre la totalità dell'esistenza umana. Si dovrà affermare che l'alleanza coniugale di fedeltà può aprirsi all'esperienza di Dio. Pur essendo, tale esperienza, pienamente possibile solo per Rivelazione, dalla Rivelazione stessa siamo avvertiti che, essendo il matrimonio costituito da Dio Creatore, esso è già un segno ed un'esperienza della fedeltà di Dio. Là dove la fedeltà umana suggerisce un'apertura al mistero inaccessibile della Trascendenza, essa è assunta nel mistero della fedeltà più grande di Dio. E' dunque nel Cristo che lo stesso ordine creato del matrimonio rivela la sua essenza più profonda, trova la sua radice prima e fondante. È il mistero di Dio il luogo della nostra verità esperienziale umana. Perciò quando due sposi formulano la loro promessa di fedeltà nella fede, l'atto personale e libero con il quale si donano e si accolgono reciprocamente è un segno sacramentale della fedeltà di Dio verso gli uomini, celebrata nel Cristo che si-dà-per e accoglie l'umanità.

Questo modo di concepire il sacramento del matrimonio approda all'impossibilità teologica di stabilire una distinzione chiara ed adeguata tra matrimonio puramente naturale e matrimonio sacramentale. Per il fatto che la creazione è ordinata a Cristo, ogni vera esperienza d'amore e di fedeltà tra sposi può essere avvenimento di grazia. La grazia agisce invisibilmente nel cuore di tutti gli uomini di buona volontà (Cfr. GS 22).

La stessa nozione di sacramento del matrimonio ci consente un punto di vista più approfondito non solo dell'aspetto personale del matrimonio, ma anche del suo aspetto sociale e istituzionale.

Dato che la promessa di fedeltà coniugale espressa nella fede è un segno sacramentale dell'impegno di fedeltà del Cristo verso la chiesa, ne deriva che questo segno non è dato nel suo pieno significato interiore che quando è 'posto' in una certa modalità 'pubblica' nella società e nella chiesa. Questa dimensione socio-ecclesiale è essenziale al matrimonio: l'impegno nuziale come dono di sé al coniuge non è attestato - né davanti al contraente stesso né davanti agli altri - con tutta la serietà della volontà di contrarre matrimonio, che quando si manifesta pubblicamente come una decisione.

La pubblica notifica di questa volontà non si aggiunge come manifestazione della percettibilità sociale tangibile dell'amore intimo. ma vi conferisce la sua vera realtà e identità di incarnazione. L'amore intimo costituisce un matrimonio in senso pieno quando il soggetto ne risponde davanti ad un "noi" e s'impegna verso l'altro attraverso una libera risoluzione del proprio volere. Tale visione del matrimonio fa cadere l'obiezione secondo la quale l'istituzione fondata sul sacramento resta esteriore all'incontro d'amore. L'istituzione non subisce affatto un verdetto da una legge imposta dal di fuori, ma è la stessa dimensione sociale e pubblica della promessa personale di fedeltà verso il partner. In tutto questo, ciò che è di secondaria importanza è solo la forma giuridica del riconoscimento da parte della società, sia sul piano secolare che ecclesiale.

3. Per una presentazione "personalista e comunitaria" del matrimonio cristiano

La nostra riflessione, partita da un dialogo non preconcepito con le critiche e le provocazioni della moderna situazione socio-culturale, avverte necessario un momento di sintesi tra le riflessioni delle scienze umane e della teologia, sullo sfondo del passaggio dalla società del passato - di natura agricola - alla moderna civiltà industrializzata e inurbata, caratterizzata dalla separazione tra la sfera pubblica e privata del matrimonio. Si tratta di porsi davanti a questa nuova situazione fondandoci sull'intelligenza cristiana della fede, che può contare sulla fortuna di una più forte personalizzazione del matrimonio, che si oppone ad un mondo fortemente anonimo. La fede può trovare un positivo fondamento nell'aspetto personale del matrimonio, così da considerare l'istituzione del matrimonio come la dimensione sociale e pubblica dell'impegno di fedeltà che i partner si promettono e si donano in Cristo. Secondo questa prospettiva, che trova fondamento anche nel messaggio biblico, il reciproco rapporto di comparte-

cipazione tra uomo e donna e l'equivalenza delle loro differenti attitudini sono in realtà la struttura fondamentale e permanente dell'istituzione matrimoniale. Ci sono e ci saranno, inevitabilmente, tensioni tra persona e istituzione; ma se non si assume una mentalità istituzionalista assoluta così da giungere ad uno scontro frontale tra la dimensione di "alleanza" tra i congiunti e "normativa", la via da percorrere è quella di esprimere norme che siano rispettose della autentica struttura antropologica: distinzione e non appiattimento dei due sessi, polarità tra di essi, rapporto io-tu-noi, relazione alla società. Tutto ciò si trova compreso nell'idea di matrimonio come comunità di vita e di amore che si esprime nel mutuo donarsi dei coniugi (unità e indissolubilità), aperti alla vita nuova che nasce dalla comunità sessuale.

In tutto questo sviluppo, di per sé positivo, può annidarsi il pericolo che i rapporti personali, liberati dalla prevalenza della norma esterna, vengano sospinti nella sfera del puramente privato e quindi del non-obbligante. Inoltre, dopo che l'amore, grazie alla pillola, è divenuto "senza rischio", esso è più che mai in pericolo di diventare poco serio e senza importanza. Una concezione individualistico-privatistica della libertà (e del matrimonio) conduce alla messa in questione del valore "istituzionale" dell'incontro tra i partner, inteso come comunità di vita io-tu. La sessualità umana diventa così sesso, articolo di consumo, non di rado sfruttamento o semplicemente piacere: la privatizzazione del matrimonio conduce quindi non necessariamente alla sua personalizzazione; può anche portare alla cosificazione ed alla spersonalizzazione di esso. In questo contesto, una approfondita concezione di tipo personale dovrebbe ripensare i tre valori del matrimonio partendo (come fa il Concilio Vaticano II) non più dalla generazione della prole, ma dall'amore e dalla fedeltà reciproci. Non una visione statica, di tipo naturale, ma personale, sociale e teologale, razionale.

3.1 Amore personale

Se, nel definire la natura del matrimonio, partiamo dall'amore reciproco dei coniugi, la parola "amore" non può essere intesa in senso sentimentale. In senso profondo l'amore è l'originaria verità e realtà di ogni essere finito. L'essere finito è essere bisognoso di completamento. Anche l'uomo è un essere bisognoso di questo genere. E benché tenda al completamento per mezzo di beni materiali, biologici e spirituali, niente di tutto questo lo può soddisfare: egli ha bisogno di un partner adeguato (Cfr. Gen 2,20 ss). La dignità della persona umana è costituita dal fatto che essa è per se stessa. Perciò l'uomo trova il suo compimento solamente quando è accettato, ed affermato come uomo. Vi è, conseguentemente, compimento umano solamente nell'amore personale che dice: voglio che tu esista; è bene che tu ci sia. L'amore accetta l'altro in quanto altro; è insito quindi nella dialettica dell'amore che esso, nello stesso tempo in cui lega l'una all'altra due persone nel modo più profondo, le liberi alla loro autonomia personale.

La nostra persona, come quella dell'altro, esiste concretamente soltanto nel corpo e in rapporti interni al mondo. Tra questi vi è anche la sessualità umana, che impronta interamente l'esistenza fin negli atti spirituali più sublimi. Ma d'altra parte la sessualità umana è caratterizzata in senso personale: essa è destinata ad essere forma di espressione e strumento essenziale della comunicazione intersoggettiva. Solo nella misura in cui essa viene accolta ed integrata in rapporti personali può essere realizzata umanamente; mentre, al di fuori di condizioni personali, conduce alla disintegrazione e alla degradazione della persona umana. Il matrimonio, con la completa unione umana di vita e di destino, rappresenta ed è la più completa forma di legame personale tra uomo e donna: abbraccia - come nessun altro rapporto - tutta quanta la persona dei due partner in tutte le loro dimensioni. È sensato, quindi, che una piena unione sessuale tra uomo e donna abbia la sua sede nel matrimonio, come luogo reale di compimento dell'incontro perché luogo reale e sperimentabile della verità del "voglio che tu esista". La posizione della chiesa su questo problema non è sessuofobia, ma difesa del valore pienamente personale ed umano della sessualità.

3.2 Amore fecondo

Come abbiamo accennato più sopra, fa parte della natura dell'incontro d'amore io-tu sfociare nella voglia di fecondità, nel "noi" pieno della presenza del figlio. In passato, purtroppo, questa essenziale connessione tra amore coniugale e sessualità è stata fondata in modo eccessivamente biologico. Ma questo è impossibile: la sessualità umana si caratterizza fondamentalmente e in modo irrinunciabile per non essere, come quella animale, solo al servizio della specie. Non c'è, nell'uomo, un ritmo stagionale dell'impulso sessuale (periodo di calore) che debba servire a rendere sicuro e infallibile il propagarsi delle generazioni. C'è un istinto sessuale perennemente attivo, la cui eccedenza di impulsi ha bisogno di essere accolta e indirizzata. Si tratta di una umanizzazione della sessualità che non ha nulla a che fare con la repressione: asceti e sublimazione sessuale sono piuttosto alla radice di tutta quanta la cultura umana e della civiltà (Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, 1929). All'interno di questa dinamica della sessualità a divenire forma espressiva e significativa di amore personale, non dobbiamo innestare nessuna diffamazione dell'eros e del piacere sessuale: la sessualità deve dunque procurare gioia ai partner, perché il senso del loro incontro d'amore non conclude solo nel fine della procreazione. La fecondità dell'amore non ha, infatti, fondamenti esclusivamente biologici. Essa risulta dalla natura dell'amore stesso: se la natura dell'amore esprime uscita verso il tu, esso esprime rinuncia alla centralità assoluta del sé, esprime decentramento; il vero amore non può voler restare presso di sé, spinge piuttosto all'oggettivizzazione ed all'incarnazione in un terzo nel quale l'uscita da sé e l'incontro con l'altro e nell'altro si fa comunione vivente. Il figlio, quale frutto dell'amore comune, non si aggiunge in maniera puramente esteriore, come un corpo estraneo al mutuo amore dei coniugi; ne è piuttosto la realizzazione e il compimento. Per cui, se tale amore si chiudesse intenzionalmente ed egoisticamente in sé ed escludesse volutamente la fecondità per ragioni di egoismo, si trasformerebbe inevitabilmente nella perversione di se stesso e non si potrebbe più chiamare "vero amore". Di conseguenza, quelli che di solito - in maniera alquanto schematica - si suole distinguere come primo e secondo 'fine' del matrimonio (generazione della prole e reciproco amore) procedono interiormente e organicamente di pari passo.

Da simile impostazione deriva (come prima conseguenza e fatta salva un'analisi più approfondita) che la fertilità umana non può dipendere semplicemente dal ritmo della natura, ma soggiace alla responsabilità morale dell'uomo. Si tratta di "procreazione responsabile" che trova il vero fondamento non nella realtà biologica come tale, ma nel valore e nella dignità della persona umana, non solo considerata atomisticamente isolata, ma contestualizzata in rapporti precedentemente dati.

Potremmo assumere quattro criteri per la decisione morale:

- « 1. il rispetto della dignità della persona dell'altro partner e la responsabilità per la durata e l'approfondimento dell'amore reciproco;
2. la responsabilità per i figli già nati e per quelli che si aspettano;
3. la responsabilità per l'avvenire della società e dell'umanità;
4. il rispetto per il senso intimo della natura creata da Dio, natura che è stata consegnata all'uomo per la cultura, non per lo sfruttamento sconfinato. Una libertà emancipata da tutti i legami naturali sarebbe, in ultima analisi, cinica; significherebbe una ricaduta in un dualismo gnostico di spirito e materia e sarebbe quindi l'opposto di una cristiana affermazione del mondo e del corpo» (W. Kasper, *Teologia del matrimonio cristiano*, Brescia 1979, p. 24).

3.3 Fedeltà nell'amore

La comune responsabilità verso i figli è uno degli argomenti più immediatamente portati a favore della indissolubilità del matrimonio. E in realtà non manca di una sua evidenza morale; ma, rimanendo nella linea del nostro discorso, riteniamo sia possibile fondare questo terzo valore del matrimonio in un modo più

diretto e antropologicamente significativo, partendo dalla stessa natura dell'amore.

E partiamo dall'amore come **libertà**. L'uomo, come dicono gli antropologi, è aperto al mondo. Non è inserito in maniera determinista in un ambiente specifico che determini il suo profilo morale e la sua figura. Se non si perderà in quest'apertura e nell'invasione di stimoli che è ad essa legata, l'uomo si costruirà da sé, con libera responsabilità, il suo volto e la sua figura morale: tra apertura e incompiutezza l'uomo si gioca la sua libertà. Ma la libertà è la facoltà della definitività dell'uomo; essa è l'opposto dell'arbitrio, che ritiene, in nome della libertà, di potere sempre cominciare da capo e di potere sempre di nuovo revocare ogni decisione in cui l'uomo realizza se stesso. Non una libertà corrotta in cui tutto è sempre rivedibile, ma una libertà vera che si realizza nel rischio delle decisioni totali. Ecco perché la libertà vera si realizza nella fedeltà.

La libertà infatti è essenzialmente di tipo dialogico. È per questo motivo che Nietzsche definisce l'uomo l'animale che può promettere. Questo promettere ha insita la tendenza alla definitività: amare qualcuno vuol dire per G. Marcel: tu non morirai. In questa linea di riflessione antropologica il legame della fedeltà matrimoniale non è per sua natura un giogo imposto ai partner, un giogo che rende schiavi, ma suprema realizzazione di un esistenziale non-poter-più-diversamente. E' un "legame" che rende liberi dagli umori del momento: così la libertà è una vittoria sul tempo.

Nel vincolo della fedeltà uomo e donna trovano il loro stato definitivo. Diventano "un corpo solo" (Gen 2,24; Mc 10,8; Ef 5,31), cioè un noi-persona. Il "vincolo" della fedeltà matrimoniale fonda qualcosa che supera la persona, che impronta e lega definitivamente la storia di due persone.

Cosa vuol dire tutto questo? Il legame coniugale non è certamente una specie di ipotesi metafisica accanto o sopra l'amore personale (concezione oggettivistica), ma esso non è semplicemente una entità che sorge di volta in volta nei singoli atti dell'amore, così che col suo cessare per un'infedeltà il matrimonio termini de facto (concezione attualistica). Si tratta di una determinazione di natura intersoggettiva, per cui una promessa di fedeltà, pronunciata in libertà, è continuamente fondata nella storia di due persone: è una determinazione che parte dalla libertà e si attua nella libertà.

E' a questo livello di totalità e di definitività nel giocare l'esistenza che Dio entra necessariamente in gioco, almeno secondo la visione cristiana. Il legame definitivo nella fedeltà possiede, quindi, una dimensione religiosa, ad esso essenziale. Nell'avventura della fedeltà, l'uomo s'inoltra in qualcosa di incalcolabile, di incondizionato, che non è più discutibile. Si avventura, cioè, in qualcosa che lui non ha mai in mano del tutto. Vive di una speranza e di una fiducia che non possono essere fondate né in lui né nell'altro partner. Perciò, la fedeltà coniugale non è soltanto un simbolo che rimanda al di là di se stesso, ma è già anche partecipazione alla fedeltà di Dio; così la fedeltà coniugale è un luogo di possibile esperienza della trascendenza.

Certamente tutte queste affermazioni non possono essere ridotte a "teorema", quasi fosse possibile parlarne in termini esclusivamente "oggettivi". I fenomeni indicati, sui quali abbiamo cercato di riflettere con 'profondità antropologica', sono in se stessi ambigui e rimandano necessariamente ad altra ulteriore profondità di interpretazione; ma non è senza rilevanza né a caso che, in tutte le culture, la celebrazione del matrimonio avvenga con simboli religiosi. Se dunque la chiesa cattolica dice che il matrimonio è un sacramento, una simile interpretazione del matrimonio non è tirata fuori ed imposta in maniera semplicemente esteriore al valore stesso e al significato dell'incontro. Già nella sua forma universale-umana il matrimonio è aperto a questa interpretazione e ad un simile compimento. Certamente non possiamo dedurre la sacramentalità del matrimonio in modo antropologico, ma possiamo essere guidati a cogliere nella sacramentalità del matrimonio come una determinazione ulteriore e più condensata di ciò che è accennato in forma generale ed indeterminata nella figura umana del matrimonio.

3.4 L'alleanza quotidiana

Il matrimonio, dunque, consacra addirittura la vita. La vita stessa che si vive quotidianamente: tutta la vita. Ecco perché dura per tutta la vita. In questo senso il matrimonio cristiano non fa che rendere piena giustizia alla realtà umana del matrimonio. Ma è l'unico a poterlo fare, poiché alla luce di Cristo l'umano si illumina totalmente, ricongiungendosi all'originale da cui trae il proprio conio, cioè alla totalità del dono. È solo nella totalità del dono che la libertà dispiega tutte le sue possibilità. È ridicola la paura di impegnarsi irrevocabilmente, evocata dalla preoccupazione di "conservare la propria libertà". Che libertà è quella che non sa dire "sì" o "no"? E' libertà impotente, la libertà del non scegliere. Chi vuole "conservare la sua libertà" la perde per non poterla donare.

Ecco perché il problema della fedeltà dev'essere posto in termini tali per cui il tempo non vi deve assumere un ruolo decisivo. Non serve a nulla chiedersi se fra dieci o vent'anni si amerà ancora il proprio coniuge. Sollevare una simile questione presuppone che l'amore sia un fatto psicologico, un sentimento che noi constatiamo e basta, così come si constata un evento esteriore che non dipenda in nulla dalla nostra volontà. Il vero problema è, piuttosto, sapere se voglio amare adesso il mio coniuge. Esattamente questo: "se voglio amare". Si dice però, e a giusta ragione, che ai sentimenti non si comanda. Ma, nel caso specifico, l'amore non è affatto un sentimento. Ciò che si comanda, ciò che all'occorrenza si forza è quello che si fa, non quello che si sente: è un atteggiamento di benevolenza e di rispetto che include il rifiuto della menzogna. Quale nome dare a questo impegno definitivo e totale, evitando la nozione di "contratto"? Il termine proprio è **alleanza**. Nella Bibbia esso designa il modo con cui Dio si lega irrevocabilmente al suo popolo (Cfr. le catechesi dello scorso anno). E non è un caso che tale parola designi anzitutto un impegno riguardante Dio: la fedeltà di Dio è la matrice e il modello di quella dell'uomo. Il matrimonio cristiano è l'immagine dell'alleanza fra Cristo e la sua chiesa (Efesini 5, 25-32).

La fedeltà è la realizzazione ad ogni istante della totalità dell'alleanza. Poiché l'alleanza è **già da ora realizzata** nel Cristo che è il fedele (Ap 3,14), una fedeltà assoluta potrà essere richiesta a coloro che si sposano dinanzi a Cristo. Essa è richiesta fin da ora. Ma, al tempo stesso, è possibile soltanto ora, perché la realizzazione dell'alleanza non è un evento solo futuro, che si attuerà solo alla fine dei tempi, ma è già fin da ora compiuta nel Cristo. L'infedeltà diventa possibile non appena si fa intervenire il tempo, non appena ci si chiede se "fra dieci-vent'anni...". E anche se si risponde di "sì" alla domanda viene minacciata la fedeltà, giacché si pretende di disporre del proprio tempo, in luogo di riceverlo da Dio (ora o mai!) e si promette a se stessi di rimanere fedeli, invece di rivolgersi alla persona che si ama. Il rinnegamento di Pietro è già contenuto nella promessa di non rinnegare mai; la sua fedeltà è integra e profonda nell'umile, non gloriosa, confessione: "Tu sai che ti amo". Il futuro non lo si garantisce: quando si parla di "promessa" a proposito di matrimonio come di voti religiosi, non bisogna insistere sul fatto che questo impegno è assunto per il futuro, come se il tempo dovesse essere privato della sua libertà di essere imprevedibile. Occorre sottolineare, all'opposto, che l'impegno è preso nei confronti di una persona. La fedeltà non è garanzia di "durata" nel tempo futuro, ma di "verità-ora".

(1988)