

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 copula, 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 parrocchialismo, 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 sensu 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 ravvisati, 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 incondizionato 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 exclusiva*) 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 fedé 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 dell'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 preconcelto 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 partecipazione 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 fundamentalmente 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: ascesi 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 ipostasi 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 giocarsi 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"? È 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)