

TESI GREGORIANA

Serie Diritto Canonico

4

Antropologia cristiana
come fondamento dell'unità
e dell'indissolubilità
del patto matrimoniale

LIBRERIA UNIVERSITARIA - UNIVERSITÀ GREGORIANA

ROMA 1976

M. CRISTINA FORCONI

**Antropologia cristiana
come fondamento dell'unità
e dell'indissolubilità
del patto matrimoniale**

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA

Roma 1996

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana

die 1 mensis iunii anni 1994

R.P. Prof. URBANO NAVARRETE, S.J.

R.P. Prof. MICHAEL P. HILBERT, S.J.

ISBN 88-7652-703-6

© Iura editionis et versionis reservantur

PRINTED IN ITALY

GREGORIAN UNIVERSITY PRESS

Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Rome, Italy

INTRODUZIONE

Questo studio ha l'obiettivo di indagare sul fondamento antropologico dell'unità e dell'indissolubilità del matrimonio in rapporto al *foedus* matrimoniale, desunto dalla Sacra Scrittura e che è stato introdotto nel nuovo Codice per designare il patto matrimoniale. A questo scopo ci avvarremo di dati scritturistici, oltre a quelli del Magistero recente.

Cercheremo così di comprendere quale antropologia teologica cristiana è sottesa ai canoni che trattano di queste proprietà del matrimonio e capire se esse siano delle leggi solo ecclesiastiche o se invece esse provengano da disposizioni di Dio stesso.

L'analogia dell'Alleanza come noi la conosciamo dalla Scrittura, con l'alleanza che sta a designare il vincolo matrimoniale, ci aiuterà a comprendere il significato salvifico di questo sacramento che, in quanto tale, è uno strumento che ha il potere di introdurre l'uomo nel piano della Salvezza chiamandolo ad una vita nuova, a trasformarsi in un uomo nuovo con caratteristiche divine.

L'assunzione infatti di un istituto naturale da parte di Dio all'interno del suo piano storico di Salvezza, ha il senso tradizionale e basilare del messaggio redentivo: chiamare l'uomo a diventare Dio, in una comunione con Lui che lo trasformi radicalmente.

Questa divinizzazione della persona deve naturalmente trasparire anche dalla sua vita terrena salvata e santificata. È infatti per questo che si parla di stato di vita che scaturisce dal sacramento del matrimonio.

L'*hic et nunc* del matrimonio, come patto in cui Dio è presente nell'amore dei due sposi che si traduce nella mutua donazione delle loro persone, ha il suo senso nel rendere manifeste le caratteristiche divine dell'amore, quali la totalità, l'unicità, la perpetuità e la fecondità della relazione interpersonale.

Si possono individuare infatti delle linee fondamentali che caratterizzano questo sacramento. Per cominciare, si può ben dire che la terminologia giuridica, che viene utilizzata, non può che essere letta alla luce dei dati

scritturistici e teologici. Lo scopo ultimo del matrimonio cristiano è di comunicare una vita nuova, la vita divina, nella relazione interpersonale che scaturisce dalla partecipazione della coppia al legame tra Cristo e la Chiesa.

Questo sacramento, in quanto fa parte del piano di Salvezza di Dio, deve essere necessariamente letto alla luce della salvezza personale. Esso, pur valorizzando la dimensione interpersonale, esclude però l'aspetto individualista, dal momento che è un patto nel quale è presente, si inverte e si rivela l'amore di Dio che è essenzialmente dono di sé, apertura totale all'altro. Il matrimonio infatti è il luogo nel quale le persone, diventando responsabili delle proprie scelte riguardo al partner ed ai figli, possono crescere insieme fino a raggiungere la statura del Cristo.

La missione degli sposi è di rendere presente nella Chiesa e nel mondo le caratteristiche dell'amore divino che essi sono stati chiamati ad incarnare; esse sono, come abbiamo detto, la totalità della donazione di sé che scaturisce dalla libera scelta del partner, l'unicità del rapporto interpersonale, l'impegno reciproco ad un legame indissolubile e l'apertura alla fecondità.

Partendo dalla consapevolezza che il sacramento del matrimonio possiede una dimensione ecclesiale inalienabile, le persone non sono relegate a viverlo in una sfera privata, ma sono inserite a partecipare come coppia alla vita della Chiesa, di cui esse sono immagini e nello stesso tempo artefici. Il garante di questo sacramento dovrebbe essere infatti la comunità ecclesiale che vivendo il suo rapporto sponsale con il Capo, è il terreno su cui attecchisce e cresce l'amore coniugale e alla cui scuola possono essere formate all'amore le nuove coppie e vengono fatte maturare le più vecchie. Appartiene alla Chiesa, in quanto Sposa del Cristo, la custodia dell'amore dei coniugi e per questo solo lei ne sa e può stabilire le leggi, secondo quanto lo Sposo ha stabilito nella sua vita terrena.

Allo stesso tempo sono le coppie degli sposi e le famiglie che da esse nascono, a realizzare il modello che la Chiesa stessa predica, nel mutuo scambio della vita di fede che fa sì che anche la famiglia, la mini-chiesa, contribuisca a costruire la macro-Chiesa. Il legame coniugale dunque si estende dalla sfera personale per coinvolgere tutta la comunità dei fedeli che nella coppia debbono ritrovare il misterioso legame che lega la Chiesa con il Cristo. Tale legame che la Chiesa presenta come indissolubile ha dunque anche un valore di testimonianza missionaria nella storia degli uomini. È dunque importante conoscere la portata del suo carattere

indissolubile per valutarne il valore giuridico che il Diritto Canonico, per sua natura, è chiamato a tutelare.

Per Schillebeeckx è compito dell'antropologia teologica illuminare il significato dell'indissolubilità del sacramento:

Cristo, pur avendo dichiarato che il matrimonio è indissolubile, non ci ha detto dov'era situato l'elemento che costituiva il matrimonio, in altri termini ciò che di fatto faceva del matrimonio un matrimonio, ossia quella realtà che egli dichiarava assolutamente indissolubile. Questo è un problema di antropologia, poiché riguarda una realtà umana di cui l'uomo deve cercare di chiarire l'essenza nel suo contesto storico¹.

¹ E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*, 443-444.

PARTE PRIMA

ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA DEL MATRIMONIO FONDAMENTI DELL'UNITÀ E DELL'INDISSOLUBILITÀ

PARTI PRIMA

ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA
DEL MATRIMONIO
FONDAMENTI DELL'UNITÀ
E DELL'INDISSOLUBILITÀ

CAPITOLO I

Fondamento scritturistico

1. La creazione della coppia (Gen 1,26-31; 2,18-25; 5,1-2)

La riflessione sulla coppia umana unita in matrimonio ha il suo primo e fondamentale riferimento biblico nel racconto della Genesi a proposito della creazione dell'uomo. «In questo piano il rapporto uomo-uomo, fondamento della società, è descritto nella sua forma più alta e intensa. l'amore dell'uomo per la sua donna nel matrimonio»¹.

L'originalità della concezione che questo racconto mostra rispetto alle religioni dei popoli vicini è in un certo senso la garanzia che esso rispecchi il pensiero e l'intenzione del Creatore nei riguardi del matrimonio². Non è esagerato dire che nei due primi capitoli della Genesi l'idea divina del matrimonio viene rivelata nelle sue componenti fondamentali, in essa si ritrova l'intuizione più chiara dell'ideale della coppia umana³.

In Genesi 2,7, il racconto più antico sulla creazione, si narra che «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente»⁴. La parola ebraica *hā'ādām*, che è tradotta con *l'uomo*, è un nome collettivo che comprende i due sessi⁵, 'iš-uomo-maschio e 'iššā-donna-femmina⁶. È dunque come coppia sessuata che la specie umana è posta in esistenza.

¹ G. RAVASI, *Cantico dei Cantici*, 211.

² Vedi E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*, 47-49.

³ Vedi P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 32; anche P. ADNÈS, *Il Matrimonio*, 11.

⁴ Per i testi biblici, verrà utilizzata: *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1986⁷.

⁵ «Man Hebrew 'adam is a generic term for humankind», *The JPS Torah commentary GENESIS*, 12.

⁶ Così commenta A. Tosato il passo della Genesi: «Dunque 'iš e 'iššāh appaiono come il risultato di una scissione avvenuta in *hā'adam*. In principio c'è un solo corpo» (A. TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo*, 62).

Giovanni Paolo II mette in rilievo che la Genesi, rivelando all'uomo la sua identità in quanto essere creato, specifica che egli:

non può esistere da «solo» (cfr. Gen 2,18); può esistere soltanto come «unità dei due», e dunque *in relazione ad un'altra persona umana*. Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo. Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro «io»⁷.

L'unione completa tra uomo e donna realizza dunque la perfezione dell'essere umano, che non è stato creato né come tipo maschile, né come tipo femminile, ma esiste nell'unione dei due⁸. Questa unione costituisce un elemento fondamentale nel piano di Dio sull'umanità che non può essere soppresso senza intaccarne l'essenza⁹. Dal punto di vista grammaticale-sintattico, i versetti 1,26s. e 5,1s. della Genesi sono molto espliciti nel determinare il dato teologico della creazione della coppia:

«E Dio disse: facciamo un uomo ('adam: singolare)... E Dio creò l'uomo (ha'adam: singolare) a sua immagine, a immagine di Dio lo ('oto: singolare) creò, maschio e femmina [...] li ('otam: plurale) creò», 1,26-27. [...] Dio insomma crea uno ('adam, ha'adam, 'oto: tutte forme al singolare), cioè l'uomo, creandone però nel contempo due ('otam [...]: [...] al plurale), cioè maschio e femmina [...]. O, se si preferisce, ne crea due creandone uno. È la coppia umana¹⁰.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7. Questo aspetto di relazione di reciprocità, che il Pontefice mette in rilievo a proposito del passo biblico, indica una profonda sensibilità nei riguardi dei rapporti tra l'uomo e la donna d'oggi e fa in un certo senso giustizia dei pregiudizi che hanno pesato sulla condizione della donna. Una teologa femminista olandese, C. J. M. Halkes, nota in proposito: «Per quanto riguarda la sottomissione della donna all'uomo, la storia dell'influenza della Gen 2 ha agito appunto in modo disastroso! Ma se si fa un'esegesi di questo testo in maniera critica e secondo nuovi approcci scientifici, non si arriva necessariamente ad un risultato androcentrico. [...] Solo nella presentazione narrativa di ciò che viene chiamato "la caduta in seguito al peccato originale", si parla di signoria dell'uomo sulla donna. Questa deve essere dunque vista come una conseguenza del "peccato". L'autore di questo racconto osserva che la relazione tra i due non va proprio bene. Anche Giovanni Paolo II ha fatto sua questa visione nella sua nuova riflessione sulla donna» (C.J.M. HALKES, *...en alles zal worden herschapen*, 151).

⁸ Vedi P. ADNÈS, *Il Matrimonio*, 10-11.

⁹ Vedi P. ANCIAUX, *Le sacrement du mariage*, 15.

¹⁰ A. TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo*, 63.

Adnès, illustrando la posizione del Barth sulla creazione dell'uomo e della donna e sul rapporto dialogico che lega i due fin dalle origini, così spiega il passo:

è la stessa coppia umana ad essere immagine di Dio, [...] in quanto rappresenta la forma fondamentale del rapporto dialogale da persona a persona. L'uomo e la donna sono infatti, in seno all'esistenza umana, nel rapporto di un *Io* con un *Tu*. [...] Si può quindi parlare, al riguardo, di analogia. La coppia umana riflette ed imita il rapporto dell'*Io* e del *Tu* che costituisce l'essere divino¹¹.

Adnès, sempre continuando a proposito della concezione del Barth, specifica: «È unicamente la relazione personale nella distinzione, propria della Trinità, che egli crede di ritrovare nell'unità della coppia umana, che sarebbe di conseguenza l'immagine stessa di Dio»¹².

La relazione della coppia diventa così il *locus theologicus* rivelatore del Consiglio Trinitario. Questa concezione è in linea con una tradizione plurisecolare della Chiesa che considera la creazione della coppia umana sul modello delle Persone Divine.

Essa è ripresa e sviluppata da Giovanni Paolo II che soprattutto nella *Mulieris dignitatem* si sofferma attentamente ad approfondire il tema dell'unità dell'uomo e della donna come iscritta nella creazione stessa e, in quanto peculiarità del matrimonio cristiano, in analogia con l'unità divina. Questo è senz'altro uno degli approfondimenti più notevoli del Pontefice per le conseguenze antropologiche che ne trae. Applicando una visione antica ad una situazione moderna, rinnova dal di dentro la concezione del rapporto uomo-donna e di conseguenza del matrimonio. Riconosce ed esalta la dignità della donna come partner complementare dell'uomo, nell'uguaglianza della dignità e nella differenza della costituzione individuale. L'unità di cui egli parla non è più una legge esterna alla coppia umana, ma un'esigenza dell'amore tra due partner insigniti del medesimo valore agli occhi di Dio.

Il Pontefice spiega infatti:

l'uomo e la donna, creati come *unità dei due* nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione d'amore in tal modo da rispecchiare nel

¹¹ P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 9. Vedi K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, 226-238. Adnès illustra anche le posizioni dello Scheeben e dell'esegeta Feuillet che danno un'interpretazione trinitaria alla creazione dell'uomo e della donna (vedi P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 10-14).

¹² P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 10.

mondo la comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano nell'intimo mistero dell'unica vita divina. [...] L'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo, creato come uomo e donna (per l'analogia che si può presumere tra il Creatore e la creatura) esprime pertanto anche l'*unità dei due* nella comune umanità. Questa *unità dei due*, che è segno della comunione interpersonale, indica che nella creazione dell'uomo è stata iscritta anche una certa somiglianza della comunione divina (*communio*)¹³.

Anche la sessualità è vista da questa prospettiva in maniera positiva. La stessa attrazione imperiosa, più forte dei legami di sangue, che spinge l'uomo verso la donna, come è descritta nel passo inserito nel racconto più antico della Genesi, il 2,18-24, esprime la ricerca dell'unità dissociata che l'uomo tende a ricostituire con la parte che gli è stata alienata. L'uomo e la donna sono così gli aspetti complementari di un tutt'uno¹⁴, espressi in maniera indiscutibile nei versetti Gen 2,23-24: «Allora l'uomo disse: "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta". Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne».

L'espressione «si unirà» traduce il verbo ebraico *dābaq*. Il termine *dābaq*, che viene tradotto con il futuro passivo del verbo greco προσκολλάω, ha un senso molto forte, letterariamente ed etimologicamente corrisponde all'italiano *incollare*, *unirsi*, *aderire intimamente*, *agglutinarsi*. Esso mette in rilievo questa tensione dell'uomo e della donna ad aderire intimamente per formare un'unità fisica e spirituale¹⁵.

Si tratta dunque della ricerca di una unione intima attraverso la comunità di pensiero, di volontà e di amore che viene espressa nella frase εἰς σάρκα μίαν, che ha il senso di movimento e che può essere tradotta con «per formare una sola carne». L'unione sessuale, posta in questo quadro, è la manifestazione e la traduzione di una unione profonda dove tutte le fibre dell'essere vi sono impegnate. Infatti σάρξ, in ebraico *bāsār*, presa nell'accezione biblica, non designa la carne in quanto distinta dallo spirito, ma rappresenta e manifesta, nell'apparenza esteriore, la persona, l'essere umano nella sua totalità. Essa non è in opposizione allo spirito, ma un

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7.

¹⁴ Vedi P. ADNÈS, *Il Matrimonio*, 9-10.

¹⁵ Vedi H. CROUZEL, «"Pour former une seule chair"», 223 [oppure: in ID., *Mariage et divorce*, 219]; vedi anche: F. FESTORAZZI, «Matrimonio e verginità nella Bibbia», 71; A. TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo*, 62.

tutt'uno con esso; si tratta di un'unità in cui tutta la persona, nella relazione con l'altro, è coinvolta fino a formare un solo essere¹⁶.

Tra i due c'è un'omogeneità, una quasi-identità, una comunione così profonda da renderli un'unica esistenza, un solo nome, «una sola carne». Dio è raffigurato simbolicamente come un costruttore che crea una persona che è della stessa qualità dell'altra; è identica la materia che impasta la donna e l'uomo, identica è la loro realtà intima. Da questo momento in avanti le esperienze, i pensieri, le emozioni dell'uno diventano quelli dell'altro in un dialogo che non si spegnerà neppure con la morte¹⁷.

Tale unione dei due, che si realizza sia sul piano sessuale che su quello spirituale, è di per sé feconda, secondo la narrazione della Genesi 1,27-28. Il racconto, dopo aver affermato l'uguaglianza dell'uomo e della donna, creati ad immagine di Dio, pone l'accento sulla distinzione dei sessi, voluta da Dio, per la moltiplicazione della specie umana. Il senso di questo passo è di aver inserito la fecondità del matrimonio nel quadro più ampio della creazione che ha il suo fondamento in Dio stesso¹⁸.

La fecondità è infatti dono di Dio, frutto della sua benedizione e ad essa i coniugi sono chiamati insieme: essa diventa l'oggetto di una vera e propria vocazione ed il fine stesso della creazione dei sessi¹⁹.

Riassumendo quanto detto fino adesso, l'amore fecondo della coppia originaria, come prototipo di tutte le unioni coniugali, è dunque analogicamente l'immagine dell'amore di Dio, basato sulle relazioni interpersonali: la sua funzione è di incarnare e mostrare la realtà profonda dell'amore divino.

Da questo il Pontefice trae delle conclusioni che riguardano da vicino l'*ethos* della coppia, come tutto l'*ethos* umano. Il comportamento umano è dunque radicato su questo principio che la Bibbia esprime con l'immagine e la somiglianza di Dio di tutto il genere umano. L'uomo dovrà, nel suo rapporto col partner, plasmare il suo agire sull'agire di Dio, il suo essere sull'essere di Dio²⁰.

¹⁶ Vedi H. CROUZEL, «"Pour former une seule chair"», 223, [oppure: in ID., *Mariage et divorce*, 219]; vedi anche P. ADNÈS, *Il Matrimonio*, 10.

¹⁷ G. RAVASI, *Cantico dei Cantici*, 212.

¹⁸ Vedi R. TREVIJANO, «Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura», 9.

¹⁹ Vedi P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 30.

²⁰ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7.

L'istituto umano del matrimonio viene a trasformarsi così in istituto divino, senza passare attraverso un processo di mitizzazione, ma partendo dall'uomo stesso e dai valori che egli incarna nella realtà che è chiamato a trasformare secondo il disegno di Dio. Il patto matrimoniale entra così a far parte del grande disegno delle alleanze divine e ne assume le caratteristiche.

Ritorna qui l'adagio caro alla tradizione orientale e radicato nella dottrina dei Padri della Chiesa: «Dio dona all'uomo, sua immagine, di far scaturire i valori imperituri della materia di questo mondo e di manifestare la santità servendosi del proprio corpo»²¹.

Concludendo, si può dire che in questi testi della Genesi i Padri della Chiesa e gli esegeti trovano un legame con la monogamia e l'indissolubilità, tant'è vero che per la Chiesa dei primordi essi erano l'espressione della *legge del matrimonio*²². In essi sono colti gli elementi essenziali del matrimonio come intrinseci alla relazione uomo-donna secondo il piano rivelato da Dio²³.

Tali elementi sono:

- a) una comunità di vita;
- b) nella quale viene realizzato il dono reciproco dei corpi;
- c) ed una fusione di affetti, di sentimenti e di volontà.

Questi tre elementi realizzano un essere nuovo, una nuova persona, che viene appunto chiamata *coniugio*.

Così questa realtà nuova, cioè il matrimonio, è delineata da Gen 2,18-25, come una realtà monogamica (unità) e indissolubile. È importante notare che anche Gesù Cristo ha commentato la Gen 2,18-25 nel senso di unità e di indissolubilità (vedi Mt 19,4-6), dando così l'interpretazione più autorevole possibile²⁴.

Lo scrittore ispirato che ha redatto i passi non si lascia però trasportare da una visione troppo idilliaca del rapporto di coppia e lascia intendere che il disegno fondamentale di Dio non ha tardato ad oscurarsi.

²¹ P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, 74-75.

²² Essa fu contrapposta alle leggi dello stato romano che permettevano il divorzio, chiamandole «leggi di quelli di fuori», come si esprimevano il Crisostomo (morto nel 407) ed Atenagora (II sec.); vedi H. CROUZEL, «Divorce et remariage dans l'Église primitive», 897 [oppure in: ID., *Mariage et divorce*, 171].

²³ Vedi H. CROUZEL, «Pour former une seule chair», 223-235 [oppure: in ID., *Mariage et divorce*, 219-231].

²⁴ S.-D. KOŽUL, *Evoluzione della dottrina*, 64; vedi P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 31.

2. Rottura e rigenerazione dell'unità della coppia

L'entrata del peccato nel mondo è presentata come il dramma della coppia umana che porta alla degradazione del rapporto interpersonale uomo-donna²⁵. Il peccato d'origine dei nostri progenitori è stato essenzialmente un atto del cuore col quale essi si sarebbero resi indipendenti dalla legge divina. In quell'atto l'uomo — nella duplice espressione uomo-donna della coppia dell'origine — ha rifiutato di riconoscersi come creatura, nella speranza di trascendere la sua situazione creaturale. I due infatti, spinti dall'intimo desiderio di divenire «come dei» (Gen 3,5), si oppongono al volere di Dio, si appropriano del criterio del bene e del male e, volendo rendersi indipendenti dal Creatore, capovolgono l'ordine divino stabilito nell'universo delle cose e dei sentimenti²⁶.

Al capitolo terzo della Genesi infatti, nella seconda scena, si descrive il progetto alternativo che l'uomo vuole realizzare prescindendo dalla proposta di Dio e i cui risultati sono tragicamente sperimentabili nell'esperienza quotidiana. Il rapporto della coppia, sottratto alle leggi di Dio, cade nel disordine. Esso prende un aspetto di passione e di dominazione e conosce la tensione tra la *carne* e lo *spirito*²⁷. Si crea di conseguenza uno scarto considerevole tra la situazione del matrimonio dopo il peccato e l'idea che ne aveva il Creatore «all'inizio». Il matrimonio, *vulneratum in naturalibus*, ha bisogno di redenzione. L'uomo che ha perso l'unità del suo essere proprio nel *cuore*, dove si è consumata la rottura col piano di Dio e dove si è installato il disordine, ha bisogno di essere risanato e ricostituito nella sua integrità originaria²⁸. Il peccato, perpetrato nel suo centro vitale, esige un suo cambio radicale così che possa di nuovo essere aperto

²⁵ Ai rapporti armoniosi delle origini si sostituiscono la disuguaglianza e il deprezzamento della dignità femminile (vedi A. FEUILLET, «Le drame d'amour du Cantique des Cantiques», 97).

²⁶ Per Grelot il peccato dei progenitori si è perpetrato nel *cuore* — nel senso biblico del termine —, dove, una volta realizzato l'atto di rottura con Dio, l'uomo rompe pure la solidarietà con la donna (vedi P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 39-41). Il vocabolo cuore traduce infatti il *lēb* ebraico (il greco καρδία); nella nozione di *lēb* «l'uomo è compreso tutto intero, col suo intimo essere e volere» (F. BAUMGÄTEL, «καρδία», 198).

²⁷ F. FORESTI, «Antropologia biblica», 59-60.

²⁸ Vedi P. ADNÈS, «Mariage et vie chrétienne», 361; vedi anche P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 39-42.

alla «volontà salvifica di Dio che domanda di essere accolta dall'uomo nel cuore, centro della sua vita personale»²⁹.

Il problema è ora di cambiare l'uomo in modo da renderlo profondamente docile a Dio. È Cristo ad assumersi il compito di sottomettersi, nella sua umanità, a questa trasformazione radicale a favore di tutti i suoi fratelli e si è presentato per affrontare le sofferenze necessarie. Facendo la volontà di Dio fino all'oblazione del proprio corpo, Cristo ha insegnato l'obbedienza.

Ora, come nel cuore è nata l'aspirazione all'indipendenza da Dio e dal suo piano per l'uomo e si è realizzata la rottura con Dio-creatore, è di nuovo lì che Cristo, il nuovo Adamo, porta il risanamento, la riconciliazione con Dio e la realizzazione del suo Regno.

Con Lui si forma dunque un uomo nuovo, forgiato nella obbedienza perfetta, il quale ha la legge di Dio iscritta nel proprio cuore. Per mezzo dell'adesione a Cristo, l'uomo è reso partecipe della sua vita e si attua per l'umanità la nuova alleanza: avere la legge di Dio iscritta nel cuore (Ger 31,33), avere un cuore nuovo (Ez 36,26) rinnovato dallo Spirito di Dio (Ez 36,27)³⁰.

Ma l'adesione al Cristo, la partecipazione alla sua vita comporta il partecipare alla sua morte. Anche la vita cristiana degli sposi passa attraverso la croce di Cristo che però non ha nulla a che fare con la mortificazione dell'uomo e dei valori umani. Non è la morte dell'uomo che viene proclamata sulla croce di Cristo, ma la morte dell'autosufficienza dell'uomo, appunto come essere pensante e cosciente. È la mortificazione radicale dei sogni di autosufficienza e di onnipotenza che hanno albergato nel cuore della prima coppia che ha consumato il peccato originale. L'uomo ha dunque bisogno di Dio e degli altri, non è una monade senza finestre e senza porte, non recettiva e non comunicativa, un microcosmo autosufficiente. Quindi la morte dell'uomo è propriamente la morte dell'uomo autosufficiente, autocrate, monade. E quando l'uomo accoglie questa sua morte, apre le finestre della sua vita all'iniziativa di grazia di Dio. Questa stessa potenza di Dio, che si è manifestata sulla croce risuscitando il maledetto, si esercita in tutti gli uomini che si affidano a Lui risuscitatore di morti³¹.

²⁹ J. BEHM, «σκληροκαρδία», 216.

³⁰ Vedi C. M. MARTINI - A. VANHOYE, *Bibbia e vocazione*, 265-266.

³¹ Vedi G. BARBAGLIO - R. FABRIS - B. MAGGIONI, *Antropologia delle prime comunità cristiane*, 28-29.

In altre parole Cristo strapperà dai figli di Adamo ciò che questo degenerato chiama amore e vi metterà quello che Egli stesso chiama amore. Allora la vita di quest'uomo prenderà la forma della croce del suo Signore agli occhi dei suoi fratelli ed il Padre riconoscerà il suo Figlio in colui che lo Spirito avrà rigenerato a somiglianza dell'Unico. La docilità allo Spirito d'amore che fu esaltato dal Figlio di Dio crocifisso è la legge di vita di colui che è rinato figlio del Padre nell'Unico. Il dono dello Spirito suggella la nuova alleanza conclusa dal Figlio di Dio «scritta non con l'inchiostro, ma con il Soffio del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di carne che sono i cuori» (2 Cor 3,3)³².

Il nuovo spirito dona così al cuore la capacità di conoscere il progetto di Dio e alla volontà una nuova forza vitale che rende l'uomo atto a sottomettersi in maniera costante e stabile in un atteggiamento di obbedienza o, meglio, di condivisione. Il cuore viene chiamato così alla ragione, soprattutto all'accoglienza della parola di Dio. La volontà di Dio non è più qualcosa di esterno all'uomo, ma vive all'interno di lui, se egli è pronto ad accoglierla e lo sana, ricostituendo l'unità originaria.

La categoria dell'interiorità che è indicata nella Bibbia nel *cuore*, ricompone l'unità dell'uomo e lo rende capace di vivere in una nuova realtà, in un nuovo clima di salvezza che Cristo ha ri-costituito nella nuova alleanza. E ciò che fin da principio era il disegno di Dio sul matrimonio diventa legge interiore per l'uomo: l'unità matrimoniale, caratteristica voluta da Dio fin da principio, diventa essenziale al rapporto marito-moglie e fondamento dell'intero genere umano³³.

Per questo, «nella sua predicazione sul matrimonio, Gesù ha fatto completamente suo l'ideale vetero-testamentario dell'indissolubilità del matrimonio monogamico. Egli lo vede come basato da Dio stesso nell'ordine della creazione e lo conferma con la pienezza della sua propria parola»³⁴. La venuta di Gesù non ha dunque significato l'abolizione della

³² Vedi J.-D. BARTHÉLEMY, *Dio e la sua immagine*, 264-265.

³³ Vedi R. KOCH, *Teologia della Redenzione*, 77. Il Koch interpreta l'espressione «si unirà alla sua donna» della Genesi (v. 24) e «i due saranno una sola carne» (v. 24c) come la presentazione dell'unità e dell'indissolubilità del matrimonio come fu creato all'inizio da Dio. *Unità* che si esprime nella donazione sessuale e nell'unità dei cuori che la trascende. Così l'*indissolubilità* è conseguenza di tale unione: come non si fa a pezzi un corpo vivente, così due esseri umani divenuti una sola carne nel matrimonio, non potranno mai separarsi (vedi R. KOCH, *Teologia della Redenzione*, 77-78).

³⁴ G. N. VOLLEBREGT, *Il matrimonio nella Bibbia*, 94.

legge e dei Profeti, ma «per darle compimento» (Mt 5,17). Per il matrimonio vale questo stesso principio generale, in quanto Gesù, compiendo la legge antica, conferisce all'istituto del matrimonio la sua perfezione definitiva³⁵.

Si può dire che Gesù riconferma tutto quello che era la rivelazione autentica di Dio circa il matrimonio. Egli abolisce pure, però soltanto quello che: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso..., ma da principio non fu così» (Mt 19,8). Così Gesù Cristo da una parte, con le azioni di riconferma e di abolizione congiuntamente, dall'altra con i suoi autorevoli «Ora io vi dico» (Mt 19,9), restaurò l'ordine prestabilito da Dio all'inizio, nei confronti del matrimonio³⁶.

D'altronde, a partire dalla vicenda di Abramo all'inizio della storia della salvezza, fino a tutte le sue successive amplificazioni che formano la storia di Israele e la storia della Chiesa, ci viene mostrato un Dio esigentissimo che impone rigorose norme morali e chiede il sacrificio totale dell'uomo in ciò che è ed in ciò che ha. Chiede infatti alla Chiesa di condividere la sepoltura del Cristo per potersi continuamente rinnovare nella sua resurrezione, di completare nella carne dei suoi membri ciò che manca all'efficacia renditiva della passione del Signore, di rinunciare alle parole persuasive della sapienza umana e alle dimostrazioni di potenza, di offrire al mondo unicamente il paradosso d'un Dio crocifisso, di adottare come criterio di comportamento quelle beatitudini che sovvertono tutte le norme del buonsenso³⁷.

D'altronde se la durezza dei cuori (Mt 19,8) dei progenitori ha fatto sì che la Legge antica non fosse radicale, una volta che il Regno è fondato e l'economia di grazia è introdotta nella storia, la coppia umana deve ritornare alla sua norma primitiva, conformandosi al disegno fondamentale del Creatore³⁸.

Col Nuovo Testamento, nell'Incarnazione, è Dio stesso, nel Figlio, a presentarsi come lo Sposo che viene a celebrare realmente le nozze con l'umanità rinnovata e mostra se stesso come modello delle nozze.

Per questo la coppia cristiana non si sostiene soltanto per la naturale complementarità esistente tra uomo e donna, né si regge unicamente sulla volontà di

³⁵ Vedi P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 69.

³⁶ S.-D. KOŽUL, *Evoluzione della dottrina*, 94.

³⁷ Vedi L. ROSADONI, *Vidi scendere la Sposa*, 45.

³⁸ Vedi P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 70.

comunione degli sposi; ma ha la sua originale sorgente in quel legame che indissolubilmente unisce il Salvatore alla sua Chiesa e la sua ultima matrice nel mistero della comunione trinitaria³⁹.

Il vincolo, che unisce l'uomo e la donna e li fa «una sola carne», diventa appunto, in virtù del sacramento del matrimonio, segno e riproduzione di quel legame che unisce il Verbo di Dio alla carne umana da lui assunta e il Cristo Capo alla Chiesa suo Corpo nella forza dello Spirito.

Già nel Vecchio testamento l'unione matrimoniale era figura del patto tra Dio e il popolo di Israele (vedi Os 2; Ger 3,6-13; Ez 16 e 23; Is 54). Nel Nuovo Testamento il matrimonio cristiano assurge a una maggiore dignità, in quanto rappresentazione del mistero che unisce Cristo alla Chiesa (vedi Ef 5,21-33). L'interpretazione teologica illumina più profondamente questa analogia: l'amore supremo e il dono del Signore fino all'effusione del suo sangue, come pure l'adesione fedele e irrevocabile della Chiesa sua sposa, diventano modello ed esempio per il matrimonio cristiano. Questa somiglianza è un rapporto di vera partecipazione all'alleanza di amore tra Cristo e la Chiesa. Dal canto suo, a guisa di simbolo reale e di segno sacramentale, il matrimonio cristiano rappresenta concretamente la Chiesa di Cristo nel mondo e specialmente sotto l'aspetto della famiglia e a ragione viene chiamato *chiesa domestica*⁴⁰.

Gesù non si accontenta infatti di ricondurre l'istituzione del matrimonio alla perfezione primitiva che il peccato umano aveva oscurato. Gli dà un fondamento nuovo che gli conferisce il suo significato religioso nel regno di Dio. Con la nuova alleanza che fonda nel suo proprio sangue (Mt 26,28), egli stesso diventa lo sposo della Chiesa. Per i cristiani, diventati col battesimo templi dello Spirito Santo (I Cor 6,19), il matrimonio è quindi «un grande mistero in rapporto a Cristo ed alla Chiesa» (Ef 5,32). La sottomissione della Chiesa a Cristo e l'amore redentore di Cristo per essa, sono così la regola vivente che gli sposi devono imitare; potranno farlo, perché la grazia di redenzione tocca il loro stesso amore assegnando loro il suo ideale (Ef 5,21-33)⁴¹.

Continuità e novità caratterizzano i rapporti tra i due modelli ed i due ideali. Rimane la visione unitaria, organica, integrale della storia della

³⁹ C.E.I., *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, n. 34.

⁴⁰ Vedi C.T.I., *Propositiones*, 457; vedi anche LG, n. 11.

⁴¹ Vedi C. WIENÉR, «Matrimonio», 573.

salvezza, arco che si estende dalla caduta del primo uomo alla venuta e alla glorificazione del Cristo, il primo degli uomini nuovi.

D'altra parte però, la presenza del Signore è come una seconda creazione che rigenera tutte quante le cose⁴².

Infatti nella unione straordinaria dell'obbedienza filiale al Padre e della solidarietà fraterna con gli uomini, spinte entrambi fino all'estremo, sino alla morte, troviamo il segreto della nuova alleanza. La morte di Cristo è un atto di solidarietà e di decisione insuperabile. Nella passione Cristo ha unito le due fedeltà, di Dio e degli uomini. Essendo stato un atto di solidarietà, la morte di Cristo non vale soltanto per Lui stesso, ma anche per tutti gli uomini che accettano la sua azione santificante. Nelle sue sofferenze Cristo ha ottenuto la *teleiotheis*, cioè la trasformazione della natura umana, non soltanto per se stesso, ma anche per noi. Nella comunicazione di questa trasformazione di Cristo, si attua la nuova alleanza predetta da Geremia, con l'iscrizione della legge di Dio nei cuori (Eb 10,15-16)⁴³.

Se il matrimonio è da considerare come un elemento essenziale del piano divino, una via verso la santità, allora ci deve essere una relazione profonda tra l'amore coniugale e l'amore di Dio. Il fondamento del mistero dell'amore coniugale è per S. Paolo il paragone con l'amore tra Cristo e la sua Chiesa (Ef 5,22-23). Il matrimonio non è innanzi tutto la celebrazione dell'amore umano, ma è il dono dell'amore del Cristo, sposo della sua Chiesa, presente in questo amore umano. A rigor di termini, anziché parlare di matrimonio di un certo uomo con una certa donna, bisognerebbe dire che è la Chiesa che celebra il proprio matrimonio con il Cristo, simbolizzato da queste nozze concrete dei nuovi sposi. Gli sposi sono dunque nel sacramento, sono trasformati, perché chiamati a personificare il rapporto sponsale Cristo-Chiesa.

L'amore nel matrimonio è il dono stesso dell'amore unico e particolare di Dio verso gli uomini, nella maniera stessa di come questo amore è stato vissuto da Gesù. E questo dono, o meglio grazia (*χάρις*), non è un evento esterno al rapporto che si instaura nel rito matrimoniale, ma trasforma la realtà del rapporto tra i due sposi.

Più che mai bisogna prendere coscienza della relazione essenziale tra l'amore del prossimo e l'amore di Dio. Essi formano veramente i due poli inseparabili della vita cristiana. L'amore tra l'uomo e la donna è stato

⁴² Vedi L. ROSADONI, *Vidi scendere la Sposa*, 130.

⁴³ Vedi C. M. MARTINI - A. VANHOYE, *Bibbia e vocazione*, 264-265.

assunto dal Cristo nell'ordine della redenzione ed è diventato una realtà sacramentale. L'amore deve essere l'origine e l'anima di ogni vita umana e cristiana. Esso appartiene al mistero di Dio stesso: Dio è amore nella Santa Trinità. L'amore è legge fondamentale della vita cristiana. L'amore deve animare il matrimonio, come deve essere il fondamento della famiglia e di tutta la società⁴⁴.

L'ἀγάπη di Dio si è riversata per mezzo del Cristo nei nostri cuori ed è ormai la realtà fondamentale della nostra esistenza. Per S. Paolo il vertice della perfezione è l'imitazione di Cristo per la sua Chiesa, perché la vera misura dell'uomo è il Cristo (vedi Ef 4,13). Anche la coppia è chiamata ad accettare la regola d'oro dell'amore al prossimo in questa imitazione e, accogliendo l'ἀγάπη come regola di vita, è pronta a sovvertire l'antica gerarchia imperniata sull'Io e ad istituire una nuova gerarchia al centro della quale è il Tu⁴⁵.

In tal modo il matrimonio assume un significato ed un valore ben definiti nel nuovo καιρὸς, inserendosi organicamente in una grandiosa visione teologica. Già nel cristianesimo primitivo si coglie il tentativo di voler inserire gli obblighi matrimoniali nel segno della presenza operante di Cristo. Questo inserimento non può avvenire se non dall'antica idea della *imitatio Christi* che nel giudaismo ha la sua preparazione nella *imitatio Dei*⁴⁶.

Nelle lettere paoline infatti l'analogia delle nozze cristiane con le nozze di Cristo e la Chiesa si delinea chiaramente in Ef 5,22-33 ed in 1 Cor 6,16.

In Eph. 5,31s. poi il pensiero si carica di un accento tipologico quando la parola del Genesi circa l'impulso che porta l'uomo verso la donna e l'unione dei coniugi è presentato come un μυστήριον μέγα e riferito εἰς Χριστόν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν stretti in una relazione che deve essere normativa anche per quella dell'uomo e della donna nel matrimonio cristiano. Nella lettera agli Efesini abbiamo pertanto un'estensione dei motivi paolini presenti in 1 Cor 11,3; 6,15ss. e passim, e una motivazione cristologica dei due tratti salienti del primitivo catechismo cristiano del matrimonio, che sono la subordinazione della donna all'uomo e l'amore fatto di rispetto dell'uomo per la donna [...]. Le difficoltà che attraversano il rapporto tra uomo e donna e delle quali parla il Genesi si sciolgono ἐν Χριστῷ poiché nella ἀγάπη il dono della donna ottiene una nuova consacrazione e l'ardore dell'uomo riceve valore e moderazione. La

⁴⁴ Vedi P. ANCIAUX, *Le sacrement du mariage*, 8-9.

⁴⁵ Vedi E. STAUFFER, «ἀγαπάω», 121-122.

⁴⁶ Vedi E. STAUFFER, «γαμέω», 374.

donna non è più messa in balia dell'uomo, ma gli è affidata, e l'uomo non è più il padrone, ma il responsabile della donna⁴⁷.

Gesù dà così un nuovo contenuto al matrimonio, in cui l'unione fisica deve poggiare sulla comunione morale. Senza la *communio*, la *copulatio* è un meretricio e coglie nella σκληροκαρδία la causa delle disunioni dei coniugi e nella ἀγάπη il fulcro di un'etica matrimoniale che è essenzialmente la comunione dei cuori. Ne consegue che la comunità nuziale e il suo *ethos* non sono il prodotto dell'*eros*, ma dell'*agape*, linfa vitale di ogni comunità, il cui fondamento e misura è l'amore di Dio. Approfondendo questo dato teologico, la lettera agli Efesini vede nell'amore di Cristo per la sua Chiesa il supremo paradigma dell'amore fra i coniugi⁴⁸.

I mariti devono amare le mogli «come i propri corpi». È una semplice conseguenza del rapporto unitivo che s'è realizzato col matrimonio: «Chi ama la propria donna ama se stesso», aggiunge S. Paolo. Esattamente in tal modo Cristo ha amato la Chiesa. Il Cristo ha fatto della Chiesa il prolungamento di sé, il suo stesso corpo, il nuovo *io* ed ha per lei l'amore che ha per se stesso.

Con la nuova ed ultima alleanza la Chiesa è diventata tutt'una con lui. La Chiesa, finalmente, è «nell'Amato» (Ef 1,6), distinta da lui ma, perché sottomessa, unita a lui in una comunione di vita, di missione, di gioia e di gloria.

Ora, il rapporto creaturale tra Adamo ed Eva e soprattutto il rapporto redentivo tra Cristo e la Chiesa vengono resi attuali in ogni matrimonio cristiano. Esso trova la sua pienezza nell'amore vittimale e premuroso del Signore per la Chiesa e nella risposta di sottomissione fiduciosa che la Chiesa dà ogni giorno al Signore. I coniugi a loro livello, secondo le loro norme e possibilità, nelle loro debolezze e nelle loro gioie, attraverso la protezione, l'affetto, l'aiuto concreto e pratico, in una sollecitudine generosa e in un rispetto devoto, rivivono l'amore del Cristo che è intimità, abnegazione e fecondità.

Essi realizzano nell'unità quella pienezza, quell'*uomo nuovo* che, preannunciato nella prima creazione, è stato realizzato nella seconda creazione, in quel sonno amoroso che è stata la morte del Signore sulla croce e in quel risveglio trionfale nel quale è diventato *una sola carne* ed *un solo spirito* (1 Cor 6,17) con la Chiesa⁴⁹.

⁴⁷ E. STAUFFER, «γαμέω», 373-374.

⁴⁸ Vedi E. STAUFFER, «γαμέω», 357-365.

⁴⁹ Vedi L. ROSADONI, *Vidi scendere la Sposa*, 136-137.

CAPITOLO II

Il fondamento dell'antropologia teologica: l'unità corpo-spirito

I dati scritturistici esaminati a proposito del matrimonio mettono in emergenza il fatto che questa istituzione umano-divina, che lega l'Adamo e l'Eva di ogni tempo in un vincolo di alleanza che coinvolge totalmente le loro persone, ha il suo senso nel mistero della incarnazione, morte e resurrezione del Cristo¹. In questa prospettiva possiamo cogliere la ragione teologica dell'inserimento del patto matrimoniale nell'economia sacramentaria della Chiesa, dato che in esso la realtà della creazione e la realtà della redenzione si congiungono in modo strettissimo². Dal mistero dell'incarnazione redentrice, il matrimonio ed il suo significato simbolico ricevono una consacrazione decisiva e appaiono un qualcosa di completamente nuovo³. Dal momento in cui il Verbo di Dio si fa carne e si inserisce nella storia dell'umanità per divenire allo stesso tempo centro e polo di attrazione, tutta l'umanità si stabilisce in un nuovo rapporto con la Divinità che nel Cristo è assunta ipostaticamente⁴. Il mistero dell'incarnazione significa l'instaurazione da parte del Figlio di un legame concreto di Dio con il mondo: da una parte con l'universo materiale, che il corpo umano riflette come un *microcosmo*⁵, dall'altra con la storia del genere umano, l'*universa caro*.

¹ Per Reinhardt «l'istituzione del matrimonio indirizza già fin dall'inizio verso l'alleanza di Cristo con la Chiesa» (K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio», 125).

² Vedi W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 7-8.

³ Vedi J. AUER, *I sacramenti della Chiesa*, 312-313; anche C. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, 428.

⁴ Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 363.

⁵ Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 357. Tale espressione, propria dei Padri, viene ripresa da S. Tommaso, che specifica ulteriormente: «*homo dicitur*

in cui il Cristo si rende presente mediante il suo inserimento in una cultura particolare e il suo disegno di salvezza. Per il cristiano, tutto teso verso la partecipazione al mistero di Cristo, che è la fonte e la meta della sua vita, diventa possibile riferire ogni elemento del mondo, della Scrittura e della storia alla figura centrale che è il Cristo. Questo mistero è la struttura teologica nuova che fa considerare come tutta la vita cristiana si trovi in rapporto necessario con il mistero del Verbo incarnato di cui essa partecipa attraverso la Chiesa e i sacramenti⁶. In altri termini tutto diventa simbolo della vita in Cristo e tutto il mistero cristiano acquista una dimensione simbolica⁷. In questa visione, in cui l'incarnazione dà un contenuto più preciso anche alle relazioni interpersonali⁸, il matrimonio cristiano diventa il simbolo che esprime un aspetto dell'esistenza di Cristo, quello della sua relazione con la Chiesa⁹.

Chiamando simbolo «ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo»¹⁰, il matrimonio ritrova in questa centralità del Cristo il suo profondo ed autentico significato simbolico-sacramentale¹¹.

Il nostro Pontefice nota che la crisi etica ed antropologica che attraversa il mondo contemporaneo, coinvolgendo anche l'istituto matrimoniale, è frutto della perdita del riferimento al fondamento ultimo della Verità che è connessa al Bene e alla Santità, cioè a Dio¹². Per recuperare il suo significato, il matrimonio cristiano deve dunque accedere all'ordine simbolico, cioè alla dimensione dell'Alleanza e del riconoscimento

“*minor mundus*”, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo) (*Summa Theol.*, I, q. 91, a. 1 c).

⁶ Vedi C.A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, 106-107.

⁷ Vedi C.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, 428.

⁸ Vedi C.A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, 173.

⁹ Vedi W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 32-33.

¹⁰ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 26.

¹¹ Vedi K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio», 122; anche J. AUER, *I sacramenti della Chiesa*, 312-313.

¹² Vedi GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale», 407.

interpersonale all'interno di essa¹³, e nelle nozze cristiche trova così il suo compimento.

Servendosi dell'interpretazione che è «*il lavoro mentale che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale*»¹⁴, il simbolo matrimoniale rivela inoltre un forte dinamismo spirituale. Il simbolo infatti, in quanto legame tra l'uomo e l'Essere Totale¹⁵, muove dal concreto sensibile per andare a raggiungere il livello spirituale¹⁶, caricando di un contenuto spirituale degli elementi concreti. Esso ha in sé un movimento che lo lancia verso l'interezza dell'universo, verso l'Essere, svolgendo allo stesso tempo anche la funzione di *legare* i due elementi in una sintesi di *già e non ancora*¹⁷. Caratteristica fondamentale della simbologia matrimoniale sarà dunque la presenza di un dinamismo vitale che porta la coscienza dei coniugi cristiani a passare da un livello di vita all'altro, dalla realtà materiale del matrimonio alla sua realizzazione nelle nozze cristiche, suo modello. Il Cristo della croce, punto di riferimento nello sviluppo di questo dinamismo,

compie quella perfetta oblazione di se stesso, che gli sposi desiderano realizzare nella loro carne, senza però riuscire a raggiungerla mai perfettamente. Verso la chiesa che egli ama come suo corpo, il Cristo realizza quello che i mariti devono fare — come dice S. Paolo — per le loro mogli. Da parte sua la risurrezione di Gesù nella potenza dello Spirito rivela che l'oblazione da lui fatta sulla croce porta i suoi frutti nella stessa carne in cui fu compiuta, e che la chiesa da lui amata fino a morire per essa, può introdurre il mondo nella comunione totale tra Dio e gli uomini di cui essa già gode come sposa di Gesù Cristo¹⁸.

Nel matrimonio cristiano dunque, gli sposi sono chiamati a sviluppare il loro rapporto di amore secondo il dinamismo cristologico fino a rappre-

¹³ Questa è una delle conclusioni alla quale si è arrivati al termine del colloquio sulla pastorale familiare tenutosi a Louvain-la-Neuve il 22-23 aprile 1989 (vedi A. HAQUIN, «Chronique louvaniste», 133).

¹⁴ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 26.

¹⁵ Vedi J. VIDAL, *Symboles et religions*, 148.

¹⁶ Vedi C.A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, 170; anche ID., *Teologia simbolica*, 86-89.

¹⁷ Vedi J. VIDAL, *Symboles et religions*, 148. L'A. distingue nel simbolo due aspetti, quello dinamico di *lanciatore* e quello statico di *legatore*.

¹⁸ C.T.I., «La sacramentalité du mariage chrétien», 572-573.

sentare realmente il legame che sussiste tra Cristo e la Chiesa. Partendo dalla loro realtà creaturale, essi sono spinti a trascenderla fino alla realizzazione del modello proposto dal Cristo. Tale dinamismo, caratteristica iscritta nella natura umana¹⁹, sott'intende che i coniugi facciano propria la legge dell'incarnazione secondo la quale anche il fine ultimo del matrimonio, in quanto sacramento che affonda le sue radici nel mistero del Verbo Incarnato, è di elevare l'uomo al piano divino²⁰. Anche attraverso questo *veicolo*, tutto dovrà essere assunto nel Figlio che, divenuto carne per raggiungere l'uomo, si unisce in connubio con lui per introdurlo nel seno trinitario dove, come dice Ireneo, figlio nel Figlio²¹, si troverà finalmente al cospetto del Padre²².

In risposta a questo dinamismo ascendente, il simbolo è anche veicolo di una *ierofania*, manifestazione del sacro che attraverso di esso riflette nel concreto sensibile la sua immagine²³. L'uomo e la donna dunque, come coppia unita in matrimonio, dovranno essere un riflesso del sacro, facendo sì che la loro vita si trasformi in quell'immagine divina verso la quale sono *lanciati* e alla quale sono *legati*.

Essi diventano ripresentazione, segno, sacramento che implica un riferimento a Dio come fondamento e meta²⁴.

Pertanto, la fedeltà e l'amore esistenti tra Cristo e la chiesa non sono solamente il modello per il matrimonio, e la dedizione tra l'uomo e la donna non è solamente immagine e somiglianza della donazione di vita di Cristo per la chiesa. L'amore tra uomo e donna è, piuttosto, epifania, segno che rende

¹⁹ Vedi P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 36.

²⁰ Vedi GIOVANNI PAOLO II, «Il futuro del mondo», 6.

²¹ Vedi IRENEO, *Contra haereses*, V, 16, 2.

²² Questa è la grandiosa visione che Scheeben ha sviluppato sul sacramento del matrimonio, inserendolo nel disegno più vasto che vede coniugato il mistero della Trinità con il mistero dell'Incarnazione. Vedi il capitolo «Il mistero o sacramentalità del Matrimonio cristiano», in M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 584-604 [oppure: *Die Mysterien des Christentums*, § 85. *Das Mysterium oder die Sakramentalität der christlichen Ehe*, 488-504].

²³ Vedi P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, II, 331, il quale così si esprime: «Tout symbole en effet est finalement une hiérophanie, une manifestation du lien de l'homme au sacré».

²⁴ Vedi J. DUSS-VON WERDT, «Teologia del matrimonio», 546-547.

presente la fedeltà e l'amore di Dio che sono stati donati una volta per sempre in Gesù Cristo e sono presenti per mezzo della chiesa²⁵.

Il matrimonio diventa dunque un segno efficace dell'amore cristico, in quanto esso contiene realmente tale amore comunicato agli sposi nel sacramento²⁶. Esso ne è allo stesso tempo rivelatore nella misura in cui gli sposi lo incarnano nella loro esistenza.

A questo punto sembra importante approfondire il valore del simbolo, in rapporto all'analogia. Il simbolo, che ha la funzione di intuire il significato profondo del mistero e di rappresentarlo, ma che in sostanza rimane in posizione estrinseca rispetto al modello, sembra insufficiente a descrivere il significato della sacramentalità del matrimonio, nella sua espressione relazionale, come partecipazione al patto nuziale del Cristo²⁷.

Il matrimonio è infatti, per esprimersi con lo Scheeben, un'*imitazione*, una *propaggine* germogliata dall'unione di Cristo con la Chiesa, prodotta e penetrata dalla medesima. Esso, non riducibile al solo segno che rimanda al mistero, lo rappresenta realmente dal momento che si mostra attivo ed operante in esso, ne è come una «continuazione, una *copia* ed un *organo*»²⁸.

E' necessario a questo punto un salto di qualità che fa passare la riflessione dal piano della teologia simbolica a quello dell'analogia che sembra poter esprimere in maniera più adeguata la realtà del sacramento. La teologia simbolica, che ha la funzione di introdurre alla teologia vera e propria, svolge un ruolo propedeutico in rapporto alla teologia mistica. Vi trova di riflesso la sua integrazione e il suo sostegno. Se però è presa di per sé, rischia di rimanere al livello della pura significazione, senza mai riuscire a dare corpo al modello che designa.

L'analogia invece presuppone un più profondo rapporto di somiglianza con il suo referente, anzi essa implica la reale partecipazione ad una comune modalità dell'essere, anche se ciò avviene in forme e gradi differenti.

Si giustifica dunque questo passaggio all'analogia per fondare su base ontologica il pensiero teologico nei riguardi del matrimonio. L'analogia

²⁵ W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 32-33. Vedi anche K. RAHNER e H. VORGRIMMER, «Matrimonio», 380.

²⁶ Vedi K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio», 121-124.

²⁷ Vedi C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 26.

²⁸ M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 595.

dunque tra l'essere limitato dell'uomo e l'Essere assoluto di Dio sembra essere la strada per un autentico discorso teologico che «passa all'interno delle relazioni interumane *ontologicamente legate* a quelle intradivine sulla base di una *reale analogia* dei trascendentali»²⁹.

Non si nega in questa maniera la distanza insuperabile che esiste tra le due realtà, quella divina e quella creaturale, che non si risolve in nessuna forma di identità. Si afferma però sul piano teologico, ma anche e soprattutto su quello della fede, che la coppia uomo-donna ha in sé la *capacità* di accedere alla vita di Dio, alle relazioni intradivine. Utilizzando le intuizioni della teologia del von Balthasar, si afferma l'esistenza di un'analogia tra Dio e la creatura che nelle relazioni trova la sua particolare esplicitazione³⁰.

A questo punto è aperta la via all'inserimento di un nuovo elemento, quello della *potenzialità* che, integrando il dinamismo del simbolo, lo porta a compimento. Tale potenzialità, basandosi sul principio che non c'è una totale estraneità tra il modello e la sua copia, tra Dio e l'uomo, rende possibile che non solo ogni uomo, ma ogni coppia umana sia capace di accedere al processo di divinizzazione instaurato dal Figlio attraverso la sua economia di incarnazione-morte-resurrezione, coinvolgendo la coppia nella sua peculiarità di essere-in-relazione³¹.

L'impossibilità di *essere come Dio*, la perdita dell'*imago originaria* dopo l'atto di ὁβρις dei nostri progenitori, fa posto alla possibilità di *essere capaci di Dio*, di *divenire Dio* attraverso il «Verbo fatto carne», nella restaurazione dinamica della rassomiglianza (*similitudo*) perduta³². Atanasio infatti dice nel terzo discorso contro gli Ariani: «Come il Signore assumendo il corpo è diventato uomo, così anche noi uomini veniamo assunti e divinizzati dal Verbo nella sua carne».

²⁹ C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 24. Per una illustrazione dello sviluppo filosofico-teologico dell'analogia e la sua applicazione al matrimonio, vedi il capitolo «Analogia come strumento epistemologico», 81-112.

³⁰ Vedi C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 25.

³¹ Cafarra definisce il matrimonio della creazione come avente in se stesso una sorta di «potentia oboedientialis» nei confronti della sua elevazione sacramentale, voluta dal Cristo: «Fra il primordiale sacramento — l'amore coniugale — ed il sacramento escatologico — l'atto redentivo di Cristo [...] — non ci può essere una totale estraneità, [ma] l'amore coniugale, cioè il matrimonio, ridiventa capace di essere ciò che era fin dal principio [...], in quanto l'amore coniugale diventa partecipazione reale dello stesso Amore di Cristo» (vedi C. CAFARRA, «La teologia del matrimonio», 161).

³² Vedi E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée», 693.

All'interno di questo quadro teologico i coniugi entrano, mediante il sacramento del matrimonio, in un processo di divinizzazione che è il culmine ed il fine dell'incarnazione stessa.

In tale visione, dove i sacramenti sono strumenti per realizzare il progetto divino, il matrimonio ha una dimensione ed un posto particolari. In esso le persone degli sposi giocano un ruolo inequivocabilmente centrale. Il *mysterion* dell'amore di Cristo per la Chiesa, il suo segreto salvifico diventato manifesto, è anche il *mysterion* degli sposi, suoi ministri. Essi vengono coinvolti in questo piano d'amore in tutta la loro persona, spirito e corpo. Sottolineando tale aspetto, si arriva ad una comprensione maggiore della teologia del matrimonio, nella quale l'elemento spirituale e quello corporeo debbono essere congiunti perché si realizzi il vero coniugio. Essa mette al centro dell'economia di salvezza l'uomo totale, il cui ruolo non è relegato alla sola sfera dello spirituale, ma comprende anche quella fisica. Infatti come era convinzione dei Padri, la mescolanza e l'unione (*commixtio et adunitio*) dell'anima con lo Spirito ricevuto dal Padre è commista a sua volta alla carne, la quale è stata modellata secondo l'immagine del Figlio. Da questa realtà unitaria è infatti formato l'uomo redento, l'uomo nuovo³³. Tutto l'uomo dunque, e non solo una parte, è stato modellato secondo l'immagine e somiglianza del Verbo e in tutta la sua esistenza egli è chiamato a realizzarla.

Alla base di tale concezione teologico-antropologica c'è la teologia giovannea che ha come punto di partenza l'esperienza del divino da parte degli Apostoli in rapporto al λόγος. Un'esperienza di constatazione fisica che coinvolge tutta la loro persona³⁴.

³³ Vedi E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée», 692.

³⁴ Nella 1 Gv 1,1, tale esperienza viene espressa con una serie di verbi in un crescendo di percezione sensibile: «ciò che noi abbiamo udito (ἀκηκόαμεν), ciò che i nostri occhi hanno visto (ὠράκαμεν), ciò che noi abbiamo contemplato (ἐθεασάμεθα) e ciò che le nostre mani hanno *tastato* (ἐψηλάφησαν), riguardo al Verbo di vita [...] noi lo annunciamo a voi» (vedi *Novum Testamentum, graece et latine*, 772). Di questo crescendo di constatazione fisica del καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Gv 1,14), di questo irrompere del divino nell'umano, l'apice è dato dal verbo ἐψηλάφησαν, il cui significato è: *palpare, tastare, toccare, carezzare*, cioè sperimentare materialmente nel senso più ottuso del termine. S. Giovanni, per sottolineare meglio la materialità del gesto, aggiunge: «le nostre mani hanno *tastato*». Una traduzione più addolcita dell'espressione non corrisponde al significato del testo greco (vedi «ψηλάφω», in L. ROCCI, *Dizionario greco*, 2055-2056).

È un ritornare indubbiamente all'esperienza di fede dei Padri greci che vedevano nel corpo il prolungamento dell'anima, lo strumento attraverso il quale l'anima sperimenta il divino e comunica con esso. Come P. Evdokimov teologo dell'Ortodossia mette in luce, Dio vuole che la sua epifania sia percepita dall'uomo nella sua totalità:

Palamas sottolinea molto fortemente l'integrità dell'essere umano, dove «anche il corpo ha l'esperienza delle cose divine». Accanto al κόσμος νοητός (mondo intelligibile) la tradizione pone il κόσμος αἰσθητός (mondo sensibile), cioè tutto il settore sensibile dei sacramenti, della liturgia, dell'icona e dell'esperienza vissuta di Dio. Alla fine della liturgia di s. Giovanni Crisostomo, con un meraviglioso realismo liturgico, i fedeli confessano: «Abbiamo visto la Luce vera...». Secondo s. Massimo i poteri dell'anima si schiudono attraverso i *sensi*. L'anima intende, vede, sente, gusta e perciò si crea degli organi di percezione, i sensi³⁵.

Tutta la riflessione cristiana da Origene fino a S. Francesco di Sales ha elaborato questa dottrina dei *sensi dell'anima*, ovvero dell'esperienza concreta di Dio che attraverso il vedere, l'ascoltare, il sentire, il gustare, il toccare, comunica con l'uomo. I sensi sono concepiti infatti come i mezzi dei quali Dio si serve per toccare l'uomo e l'uomo a sua volta attraverso di essi sperimenta Dio³⁶.

Ad aver usato tale concetto è Origene, ma la visione teologica dell'assunzione dei *sensi cristiani*, che sono gli stessi sensi corporali nella misura in cui essi si conformano alla figura del Cristo³⁷, ha trovato la sua elaborazione specifica in Ireneo e nei nostri tempi nel von Balthasar che l'ha riletta nella prospettiva escatologica. Con essa si ritrova la consistenza di questa *carne risuscitata* che una spiritualità di tipo platonizzante aveva probabilmente perduto o dimenticato, tutta presa com'era dalla fuga dal mondo e dal non prendere sul serio la resurrezione della carne³⁸. È infatti nel «Verbo fatto carne», in cui l'infinito si fa possedere dalla figura finita, che si scorge la scelta della Rivelazione come la decisione divina per il *linguaggio della carne*. Un linguaggio totalmente diverso dall'afasia di cui l'ha avvolto il sottacere questa verità della Rivelazione. Esso afferma l'incarnazione definitiva di Dio nell'uomo e l'insuperabile *sensazione* della

³⁵ P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, 50.

³⁶ Vedi C. FLIPO, «Vers un nouveau "sentir" spirituel», 162-163.

³⁷ C.A. BERNARD, *Traité de théologie spiriuelle*, 165.

³⁸ Vedi E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée», 685.

bellezza divina, colta nel «Verbo fatto carne». Carne resuscitata che l'uomo può percepire di riflesso anche nella Chiesa, nei sacramenti e nel prossimo. Nell'amore del prossimo il cristiano acquista definitivamente i suoi *sensi cristiani*, che pur non essendo totalmente altro da quelli corporali, hanno però subito una radicale trasformazione. I sensi corporali infatti, morti e discesi negli inferi con il Cristo, sono resuscitati con Lui in maniera indicibilmente sensibile e soprasensibile. Attraverso la realtà della carne di Cristo resuscitato, il cristiano può *vedere* ed anche *sentire*, con i propri sensi resuscitati, la carne dell'altro come la *carne del Resuscitato che vive in lui*. L'uomo, divenuto linguaggio di Dio nel processo di assimilazione al Verbo, non solo proferisce la Parola di Dio con il suo corpo e la sua anima, ma diventa egli stesso questa Parola³⁹.

L'uomo è colto nella sua totalità al tempo stesso spirituale e sensibile in funzione dell'Incarnazione, ed il bello appare in esso come il lampo della profondità misteriosa dell'essere, di quella interiorità che testimonia la relazione intima tra il corpo e lo spirito⁴⁰.

Una teologia spirituale che si fonda sull'esperienza mistica straordinaria di alcuni santi, come S. Angela da Foligno e S. Maria dell'Incarnazione, ha ben presente la portata di una tale visione dell'umano e del divino in vista della rivelazione.

Essa ha anche un risvolto per la teologia del matrimonio, nella quale la corporeità, forse troppo a lungo considerata solo come origine di concupiscenza, richiede una rivalutazione come mezzo di manifestazione del divino.

Nelle pagine dello scrittore-filosofo cattolico Jacques Maritain, dedicate a sua moglie Raissa, sembrano riecheggiare i versi di Dante per Beatrice, la cui contemplazione corporea si trasforma in uno slancio verso Dio. Così egli scrive in toni che possono essere considerati di alta spiritualità matrimoniale:

In Raissa si scorge non soltanto la bellezza, ma quella viva luce spirituale che sembra uno sguardo di Dio al di sopra della bellezza, e che noi chiamiamo grazia, la grazia che, come diceva Plotino, si unisce alla bellezza [...]. I grandi occhi di Raissa proclamano magnificamente proprio l'innocenza della grazia intatta, quasi perpetua emanazione dell'anima attraverso il corpo⁴¹.

³⁹ Vedi E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée», 693-696.

⁴⁰ Vedi P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, 50.

⁴¹ J. MARITAIN, «Testimonianze. Testi di Jacques Maritain», 99.

In queste pagine traspare infatti che anche alla base dell'antropologia del matrimonio cristiano sta la concezione della corporeità che, permeata dallo spirito, viene fatta partecipe delle realtà divine. Tale concezione poggia sulla visione dell'*uomo integrale*⁴², sviluppata da Giovanni Paolo II nella serie di incontri catechetici che il Pontefice ha tenuto sul sacramento del matrimonio⁴³.

Essa si ritrova in linea con l'antropologia unitaria di S. Paolo, propria della tradizione vetero-testamentaria, come pure con il pensiero dei Padri e Dottori della Chiesa che concepiscono l'uomo non come colui che *ha il corpo*, ma come colui che *è corpo*, cioè un'unità psico-fisica in relazione con gli altri e con Dio⁴⁴. Questa concezione viene puntualizzata dal Pontefice nella *Veritatis splendor*, riprendendo la *Familiaris consortio*⁴⁵: «In realtà solo in riferimento alla persona umana nella sua *totalità unificata*, cioè *anima che si esprime nel corpo informato da uno spirito immortale*, si può leggere il significato specificamente umano del corpo»⁴⁶.

All'interno di tale quadro si è sviluppata una *teologia del corpo* che tanto è lontana da una visione di tipo manicheo⁴⁷, che considera il corpo come sorgente del male, come pure lo è da una concezione ottimistico-edonistica⁴⁸ che, non riconoscendo il germe del peccato insito nell'uomo,

⁴² Cafarra spiega così questo concetto: «Ebbene, se la persona costituisce un'unità nell'essere (unità sostanziale di corpo e spirito), deve anche costituire un'unità al momento di agire, cioè, nel suo dinamismo spirituale e psicofisico. Questa unità nell'agire riceve il nome, in termini metafisici, di integrazione della persona» (C. CAFARRA, *Sessualità*, 12).

⁴³ Il tema della *visione integrale dell'uomo*, nel quale è compresa la *teologia del corpo* di Giovanni Paolo II, è il filo conduttore della sua catechesi. Essa mira a costruire un'antropologia teologica su cui basare una concezione solida del matrimonio (vedi A. MATTHEEWS, «De la Bible à "Humanae vitae"», 229. Vedi anche GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 11).

⁴⁴ Vedi TOMMASO D'AQUINO, *Summa Th.*, I, q. 75, a. 4.

⁴⁵ Il Pontefice aveva già maturato questa visione quando come professore di morale aveva riflettuto sul significato delle relazioni umane, della sessualità e del corpo. Il frutto di tale riflessione è espresso in K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 50. Vedi ID., *Familiaris consortio*, n. 11.

⁴⁷ Questo è stato indubbiamente il grande cruccio dei Padri Apostolici che hanno dovuto affrontare il problema della *gnosi*. S. Tommaso si rifarà a tale visione dei Padri per fondare la sua antropologia (vedi E. ZOFFOLI, «La dignità del corpo umano», 88).

⁴⁸ Vedi GIOVANNI PAOLO II, «Valori evangelici e doveri del cuore umano», n. 5-6. G. Concetti scrive per illustrare l'impostazione teologica del Pontefice: «Giovanni Paolo

individua nella sua autorealizzazione narcisistica il massimo della gratificazione⁴⁹. Quest'ultimo atteggiamento filosofico, o meglio modalità di vita, non è estraneo al mondo antico e nella nostra epoca è conosciuto sotto il termine *autorealizzazione*. Esso propaga un mito mistificatorio che celebra i fasti dell'individualismo, così caro alla moda del nostro tempo. Esaltando l'idolo del Sé, si sottrae o si nega di conseguenza la realtà di una conversione alla croce che è molto lontana dalla vita qualificata come *autorealizzata*, ma la quale ha in realtà evacuato ogni valore autenticamente umano di abnegazione, sacrificio, dovere, pazienza e soprattutto di impegno e fedeltà, per far posto alla precarietà delle scelte, alla funzionalità dei rapporti, alla mancanza di un progetto di vita, all'*here and now* delle relazioni basate sulla logica del calcolo dove l'individuo assurge a centro e unità di misura dello scambio interindividuale⁵⁰. Ma un discorso cristiano sull'uomo non può far sua neppure una filosofia che affermi che il male insito nel *cuore* dell'uomo sia di tipo ontologico e non storico⁵¹.

Il è stato il primo a introdurre nel linguaggio del magistero l'espressione *teologia del corpo*. [...] Applicato al corpo implica tutta una serie di valutazioni positive per il corpo stesso, non sempre sufficientemente sviluppate dalla teologia. Su alcune correnti ascetiche sono pesate dottrine e teorie platoniche e manichee, le quali hanno considerato il corpo come elemento negativo, origine del male e prigioniero dello spirito, in reazione forse a quelle diametralmente opposte che lo esaltavano fino all'idolatria» (G. CONCETTI, «Le relazioni della coppia», 48). Il Pontefice all'inaugurazione dei restauri alla Cappella Sistina, che egli chiama «*il santuario della teologia del corpo umano*», dà ragione di questa visione: «*Dio è la fonte della bellezza integrale del corpo*. [...] nell'ambito della luce che proviene da Dio, anche il corpo umano conserva il suo splendore e la sua dignità. [...] soltanto dinanzi agli occhi di Dio il corpo umano può rimanere nudo e scoperto e conservare intatto il suo splendore e la sua bellezza» (GIOVANNI PAOLO II, «La Cappella Sistina», n. 6).

⁴⁹ Vedi S. SPINSANTI, «Gli stati di vita», 333-342.

⁵⁰ S. Spinsanti fa un'analisi di questa corrente di pensiero che ha avuto una grossa divulgazione popolare, la *psicologia umanistica*. I più autorevoli rappresentanti di essa sono Fromm, Rogers, Maslow e May. La teoria della *autorealizzazione*, o *Selfism* è frutto della società dei consumi, è la filosofia ideale del consumatore, dove tutto si basa sulla realizzazione del Sé (*Self*), sull'espansione delle sue illimitate capacità. Nei rapporti interpersonali la logica del calcolo si sostituisce a quella del dono (vedi S. SPINSANTI, «Gli stati di vita», 337-342).

⁵¹ I termini *ontologico* e *storico* sono certamente inadeguati per significare che il peccato originale fu successivo allo stato primordiale di bontà (cioè di amicizia con Dio) in cui fu creato l'uomo. Intendiamo qui riferirci alla concezione del peccato *originale ed originante* di Adamo che non si situa all'interno di un mondo già decaduto.

Non può accettare infatti che tutte le sue pulsioni distruttive siano l'unico criterio di ermeneutica dell'uomo e siano il nucleo fondamentale ed assoluto dell'antropologia. Senza togliere nulla dell'importanza che esse hanno per comprendere l'uomo e le sue azioni⁵², si afferma che il male non è legge ineluttabile della natura umana. L'uomo non vi è condannato irrimediabilmente, ma solo in quanto lo sceglie in una sua personale accettazione⁵³.

Tale concezione riconosce che la creazione dell'uomo, in quanto immagine di Dio, è intrinsecamente buona e che la sua tendenza al male si è inserita in un secondo momento nella storia universale e personale, come conseguenza della ribellione originale⁵⁴. Non si nega con ciò che la frattura con Dio sia avvenuta proprio nella profondità della sua interiori-

ma all'origine di esso, in un mondo che non coincide con il nostro; esso è «preternaturale reale, ma metastorico». Si parla qui di una storicità del peccato originale che è una «storicità anteriore alla nostra storia» (P. MASSET, «Réflexion philosophique sur le péché originel», 889). La scelta del male, la rottura originaria, non è affatto negata, ma essa non è creazione di Dio, quasi fosse una forma di Male co-esistente al Bene, ma una di-versione da esso. Col peccato dei Progenitori è entrata nella storia una di-storsione dalla bontà e bellezza originarie della creazione dell'uomo. Da allora in poi v'è bisogno di una metanoia, una conversione di tendenza, per ritornare al legame di amicizia con Dio e alla sua legge, che ai primordi della creazione era stata iscritta nel *cuore dell'uomo*, come a lui connaturale (vedi Ger 31,31-33; 2 Cor 3,3), ma che in conseguenza alla rottura può essere sentita estrinseca.

Ci rifacciamo dunque ad una visione che si contrappone alla posizione filosofico-teologica manichea che accetta il coesistere dei due principi vitali Bene-Male e a tutte quelle filosofie che affondano le loro radici in questa concezione della realtà. Nelle filosofie moderne una simile concezione è legata ai cosiddetti *maestri del sospetto* (Nietzsche, Marx, Freud) che individuano la sorgente profonda del male nel *cuore dell'uomo*. Essa farebbe parte della struttura ontologica dell'uomo stesso. Di conseguenza tali maestri mettono l'uomo in stato di perenne allerta, di *sospetto* su se stessi. Il ciclo catechetico del Pontefice è volto a ripristinare il primato del cuore redento e combatte questa concezione antropologica dei maestri del sospetto, che secondo il Ricoeur non sono solo dei maestri di scetticismo, ma tre grandi *distruttori* (vedi P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, 149 [nell'ed. italiana: P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 164]), come il Pontefice riporta nella nota 1 del suo discorso del 29 ottobre 1980: vedi GIOVANNI PAOLO II, «La forza originaria della creazione», 1011-1016.

⁵² Vedi GIOVANNI PAOLO II, «La forza originaria della creazione», n. 2.

⁵³ Vedi A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, I, 110.

⁵⁴ Vedi l'opera di A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. I. *Le mal*.

tà, introducendovi quel principio del disordine corporale e spirituale che ha scatenato ogni sorta di passione, delle quali l'uomo si è reso schiavo⁵⁵.

Si rifiuta però un'antropologia che non riconosca l'uomo come soggetto della storia, che gli neghi la sua libertà di scelta tra il bene ed il male, la sua responsabilità morale degli atti che compie, la sua personale lotta contro ogni germe demoniaco, la sua individuale accettazione della croce per Amore, che unico libera, rinnova e salva⁵⁶. Si rifiuta insomma la concezione che egli sia e resti solo e soltanto schiavo di se stesso, come influenti correnti del pensiero moderno vorrebbero⁵⁷, delle passioni più nascoste, delle pulsioni inconsce, dei sentimenti più ciechi del suo animo senza che abbia la possibilità di diventarne il padrone, ma si vuol ripristinare il suo ruolo originario di *imago Dei*. Si rivendica per lui il posto di soggetto agente nella storia.

Un'antropologia cristiana non può che partire da un atto di fede nell'uomo, che egli è veramente chiamato con energia ed efficacia a riscoprire nel suo cuore il significato della redenzione della sua libertà interiore che lo rende capace di diventare il protagonista cosciente di una lotta di liberazione nella storia di Dio, a fianco di Dio, per diventare come Dio. Ma ciò è possibile se, senza rifugiarsi in illusioni, si parte dalla sua realtà creaturale, di un essere ferito dal peccato nella sua intimità. Ecco tracciarsi il cammino

⁵⁵ Per Ricoeur: «C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profonde; la fragilité n'est pas seulement "l'origine" à partir de laquelle l'homme déchoit; elle est la "capacité" du mal. Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaire d'où le mal procède. Et pourtant le mal ne procède de cette faiblesse que parce qu'il se "pose"» (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, I, 162).

⁵⁶ Cafarra nota: «Quando si negasse la dimensione spirituale, l'esistenza dello spirito dell'uomo, l'uomo è ridotto ad un fascio di forze fisiche-psichiche, l'io alla somma di forze impersonali» (C. CAFARRA, «La teologia del matrimonio», 162).

⁵⁷ Come E. Fromm nota, per Freud, largamente influenzato dal materialismo prevalente del diciannovesimo secolo, la felicità si identifica con la soddisfazione immediata di qualsiasi desiderio: «Si riteneva che il substrato di tutti i fenomeni mentali dovesse essere cercato nei fenomeni fisiologici (...). Secondo Freud, la piena soddisfazione di tutti i desideri creerebbe felicità e salute mentale» (E. FROMM, *L'arte d'amare*, 116-117). Si coglie facilmente come da una tale impostazione di pensiero, che avrà un peso enorme fino ai nostri giorni, si arrivi ad una visione meccanicistica e deterministica della persona e dei rapporti che intesse, inaccettabile per la concezione cristiana dell'uomo.

di purificazione da ogni schiavitù edonistica o pessimistica, per giungere alla reale partecipazione alla resurrezione del Cristo.

Questo processo implica la consapevolezza che non ogni moto dell'anima è esperienza del divino, né ogni gesto corporale rimanda al mondo soprannaturale. Anzi chi riflette sull'esperienza quotidiana scopre che esiste una lotta in lui e fuori di lui, tra due realtà, il divino e il diabolico, la grazia e le passioni egoistiche, due attrazioni che lacerano all'interno il suo cuore, generando disgregazione di sentimenti, pensieri e amori⁵⁸. Tale confusione profonda è frutto dell'*anomia*, il disordine ontologico creato dalla coppia edenica quando, con un atto della sua sovrana libertà, ha voluto sostituire il suo criterio a quello di Dio, cacciandolo dal proprio centro personale e collettivo⁵⁹, volendo essere essa stessa a decidere, in totale indipendenza, ciò che è bene e ciò che è male⁶⁰.

Notiamo di nuovo che questo disordine ontologico è successivo all'ordine ontologico iniziale, essendo esso il frutto di una scelta dell'uomo; ma non per questo possiamo ritenere che esso non abbia intaccato profondamente il suo intimo. Anzi, da ora in poi si è reso necessario un nuovo intervento divino per risanarlo. Solo una *catarsi ontologica*, che rimette al proprio posto ogni pedina del gioco al cui centro v'è Dio stesso, potrà superare questa confusione, liberare l'essere uomo-donna dal demoniaco, ristabilire l'equilibrio che tende verso Dio⁶¹, ridare alla corporeità degli

⁵⁸ Vedi C. FLIPO, «Vers un nouveau "sentir" spirituel», 163.

⁵⁹ A. Gelin ravvede in questo peccato originale una forma di *hybris*, un'orgogliosa rivendicazione di una propria autonomia morale. L'uomo vuol prendersi personalmente il potere di decidere ciò che è bene e ciò che è male senza far riferimento alle norme divine (vedi A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, 155).

⁶⁰ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 102. Come ben spiega Ricoeur, prima del peccato stesso, c'è l'*Alleanza*, la *b'rit*, come dimensione di incontro e di dialogo tra l'uomo e Dio. È questo legame precedente che fa del peccato una lesione dell'*Alleanza*, cioè del rapporto dell'uomo con Dio (vedi P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, II, 54). Per questo il peccato, prima di avere una valenza etica, prendere una valenza religiosa; esso non è infatti la trasgressione di una regola astratta, di un valore, ma la lesione di un legame personale. L'approfondimento del senso del peccato è l'approfondimento del senso di questo legame primordiale che è Spirito e Parola (vedi P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, II, 56).

⁶¹ Vedi P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 36-37.

sposi la dignità di *luogo teofanico*, di strumento utilizzato dallo Spirito per realizzare la comunione nella donazione delle persone⁶².

Ma anche in questa nuova fase di *rigenerazione totale* nella quale Dio, in Cristo, si ripresenta come partner storico dell'uomo per costruire una nuova realtà, non basta l'azione di Dio. La sua proposta attende la risposta dell'uomo che fin dall'origine è la condizione necessaria ed indispensabile per realizzare il progetto divino⁶³. All'aiuto della grazia si accompagna la collaborazione insostituibile della libertà umana⁶⁴. Senza la sua adesione libera, nemmeno Dio può portare a compimento il suo piano di salvezza.

Gli sposi accogliendo, come coppia, con la loro libera volontà il progetto divino sul matrimonio, si impegnano a manifestarlo o meglio, a manifestarlo attuandolo. Mettendo Cristo al centro della loro vita danno la loro risposta a Dio, nel Cristo crocifisso che «rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono totale di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà»⁶⁵. Una libertà che come dice il Pontefice:

non ha il suo punto di partenza assoluto e incondizionato in se stessa, ma nell'esistenza dentro cui si trova e che rappresenta per essa, nello stesso tempo un limite e una possibilità. È la libertà di una creatura, ossia una libertà donata, da cogliere e da far maturare con responsabilità. È parte costitutiva di quell'immagine creaturale, che fonda la dignità della persona: in essa risuona la vocazione originaria con cui il Creatore chiama l'uomo al vero Bene, e ancor di più, con la rivelazione di Cristo, a entrare in amicizia con lui, partecipando alla stessa vita divina. È insieme inalienabile autopossesso e apertura universale ad ogni esistente, nell'uscita da sé verso la conoscenza e

⁶² Si tratta di ristabilire la funzione del corpo nello stato di innocenza originaria, nella quale esso era «fattore visibile della trascendenza [...] diventando al tempo stesso, mediante la mascolinità e la femminilità, una limpida componente della reciproca donazione nella comunione delle persone» (A. MERCATALI, «La pedagogia del corpo», 50).

⁶³ Il Feuillet, citando il teologo D. Barsotti, rileva che questa reciprocità della risposta d'amore tra l'uomo e Dio è il passaggio più straordinario del Cantico dei Cantici, il canto d'amore per eccellenza, dove «"Si par l'amour Dieu attire l'homme, au moyen de l'amour l'homme à son tour attire Dieu"; par sa réponse d'amour, l'homme "devient comme la vie même de Dieu"» (A. FEUILLET, «Le drame d'amour du Cantique des Cantiques», 87).

⁶⁴ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 103.

⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 85.

l'amore dell'altro. La libertà si radica dunque nella verità dell'uomo ed è finalizzata alla comunione⁶⁶.

Per giungere a tale comunione di persone, ai coniugi viene domandato un atto di libertà, la risposta di fede, novità che irrompe nella loro vita. Essa è

una conoscenza vissuta di Cristo, una memoria vivente dei suoi comandamenti, una verità da vivere. [...] La fede è una decisione che impegna tutta l'esistenza. È incontro, dialogo, comunione di amore e di vita del credente con Gesù Cristo [...] che gli dona di vivere come lui ha vissuto [...], ossia nel più grande amore a Dio e ai fratelli⁶⁷.

La vita coniugale, che è instaurata con l'atto dell'assenso iniziale degli sposi, si dispiega in tutto l'arco della sua durata, diventa uno *stato di vita*, cioè la «traduzione di una vita vissuta del mistero di cui sono un'immagine e un'attuazione»⁶⁸. Il programma di vita coniugale diventa dunque l'attuazione dell'amore del Cristo, in cui la sposa possa ritrovare l'immagine divina dello sposo e viceversa. Come sintetizza efficacemente Raissa Maritain che nei suoi scritti e nella sua vita con Jacques ha posto le basi su cui poggiare una solida spiritualità della coppia cristiana, il cammino della vita coniugale ha senso «affinché *in lui*⁶⁹ e in me non m'importi di null'altro che dell'amor di Dio, "considerando *tutto* come spazzatura per guadagnare Gesù Cristo, e trovarmi in lui", con Jacques»⁷⁰.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 86.

⁶⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 88.

⁶⁸ E. RUFFINI, «Il matrimonio-sacramento nella tradizione cattolica», 182.

⁶⁹ Ossia in Jacques, come annota il curatore, G. Galeazzi, in R. MARITAIN, «Testimonianze. Testi di Raissa Maritain», 93.

⁷⁰ R. MARITAIN, «Testimonianze. Testi di Raissa Maritain», 93. Nella prefazione G. Galeazzi scrive: «Raissa e Jacques Maritain hanno *scritto* delle importanti pagine sul senso del matrimonio, che hanno esemplarmente *vissuto* in oltre cinquant'anni di vita coniugale» (G. GALEAZZI, «Prefazione», VI).

CAPITOLO III

Trinità, modello di unità nella diversità per i coniugi

Il modello di comunione completo in sé che gli sposi cristiani tenderanno ad imitare e a partecipare, per poter realizzare un vero stato di vita sponsale, è per antonomasia la comunione tra le Persone divine¹.

La vocazione della coppia, vocazione che ha insita «la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione»², è determinata misteriosamente dal legame di comunione personale esistente nel Dio Trino. Essa infatti è chiamata a realizzare nel suo luogo storico tale immagine, iscritta nell'umanità maschile e femminile, fin dalla creazione.

Questo dato fu particolarmente importante per la meditazione della Patristica Orientale, alla quale fu caro situare il racconto della creazione dell'uomo e della coppia in un contesto trinitario. Il passo «facciamo l'uomo a *Nostra* immagine e secondo la *Nostra* somiglianza» (Gen 1,28) è stato interpretato dai Padri come un'allusione al Consiglio Trinitario, di cui l'uomo porta in sé l'immagine, sia come individuo che come persona in relazione³.

La vocazione dell'umanità è essenzialmente una vocazione trinitaria; l'uomo, che non è Dio, è chiamato a realizzare questa immagine di Dio che si può definire: *l'Unità che è la Persona in comunione*. Il Dio, alla cui immagine e somiglianza l'umanità è creata, non è una Monade, l'Uno impersonale, l'Assoluto senza volto dei filosofi, né un monarca solitario di

¹ Vedi GIOVANNI PAOLO II, «La cultura edonistica», 7.

² GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 11. Vedi GS, n. 12. Qui il Concilio mette in luce che l'unione dell'uomo e la donna è la prima forma della comunione delle persone e realizza l'essere dell'uomo che per sua natura tende a vivere in relazione con il suo simile.

³ Vedi P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 19-21.

un certo teismo. Egli si rivela Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo. Nella pericorese trinitaria, nella comunione di vita dei Tre che sono Uno, l'opposizione dell'unità e della pluralità è sorpassata. L'essere di Dio è relazione, amore personale. Secondo un'espressione cara all'Ortodossia, Dio è *Amore senza limiti*⁴. Su questa immagine l'uomo e la donna sono stati creati come coppia e secondo questa somiglianza sono chiamati a crescere. Il matrimonio infatti, in analogia con la Trinità, è definito: «una comunità di vita e d'amore senza fine, nella quale gli sposi si aiutano scambievolmente e si completano nella loro vita umana e cristiana»⁵. Il loro esistere in relazione, in rapporto all'altra persona, prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Tale caratteristica dell'autorivelazione trinitaria è essenziale perché si costituisca la *communio vitae* della coppia, come chiarifica il Pontefice Giovanni Paolo II:

*Dio, che si lascia conoscere dagli uomini per mezzo di Cristo, è unità nella Trinità: è unità nella comunione. In tal modo è gettata una nuova luce anche su quella somiglianza ed immagine di Dio nell'uomo, di cui parla il Libro della Genesi. Il fatto che l'uomo, creato come uomo e donna, sia immagine di Dio non significa solo che ciascuno di loro individualmente è simile a Dio, come essere razionale e libero. Significa anche che l'uomo e la donna, creati come «unità dei due» nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano nell'intimo mistero dell'unica vita divina. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, un solo Dio per l'unità della divinità, esistono come persone per le imperscrutabili relazioni divine. Solamente in questo modo diventa comprensibile la verità che Dio in se stesso è amore (cfr. 1 Gv 4,16)*⁶.

L'uomo e la donna dunque, in quanto *persone*, cioè esseri relazionati, nell'*unità dei due* sono il riflesso di questo amore divino. Entrambi creati secondo l'immagine e la somiglianza di Dio ed insigniti di egual dignità, sono chiamanti a realizzare e mostrare, con la medesima intensità, questa realtà divina dell'esistere in relazione, dell'*io* che è in rapporto all'altro *io*,

⁴ Vedi E. BEHR-SIGEL, «L'altérité homme-femme», 402-403.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, «Il futuro del mondo», 6.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7.

prefigurando così l'autorivelazione del Dio uno e trino, l'*unità nella Trinità*⁷.

L'immagine trinitaria di comunione di persone, distinte tra loro e pur intimamente legate in una comunità ineffabile, sintetizza dunque la vocazione e la missione degli sposi⁸. Dalla vocazione specifica degli sposi a vivere una comunione interpersonale nella diversità individuale, scaturisce la loro missione che è di rendere presente tra gli uomini tale realtà, proponendo se stessi come modello da imitare, quale luce per il mondo, riflesso dell'essere divino che affascina ed interpella il genere umano a lasciarsi permeare da esso e trasformare in un essere nuovo⁹.

Lo Scheeben fu il primo grande teologo che, dopo secoli di silenzio in proposito, affrontò il discorso dell'analogia tra il matrimonio e la Trinità. In campo protestante il Barth individuò l'aspetto dialogico della relazione della coppia come caratteristica analogica alla Trinità¹⁰. La relazione che lega le persone, rimanendo ferma la distinzione individuale, è l'*immagine stessa di Dio*, impressa nel genere umano. Infatti, come l'essere di Dio è essenzialmente dialogico, di un *Io* che si rivolge ad un *Tu*, così l'essere dell'uomo, che esiste in quanto essere-uomo ed essere-donna, è modellato su questa struttura¹¹. Per Anciaux nell'essere in una relazione personale pur rimanendo distinti i ruoli, secondo la caratteristica propria della Trinità, si ricompone il Volto di Dio nell'uomo, l'unità frantumata dal peccato originale¹².

Il Barth sottolinea che l'umanità (*Menschlichkeit*) ha la sua realizzazione nella *co-umanità* (*Mitmenschlichkeit*)¹³ che Dio ha posto nell'uomo, fin dal momento della sua creazione, come comando e come espressione autentica del suo essere. Sottolineando la differenza che esiste all'interno di questo nucleo originario, intravede il destino umano nel mettere in atto

⁷ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 6-7.

⁸ Giovanni Paolo II parla di «vocazione particolare alla comunità e all'unione» (GIOVANNI PAOLO II, «Il futuro del mondo», 6).

⁹ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 17.

¹⁰ Vedi P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 10-11.

¹¹ Vedi K. BARTH, *Uomo e donna*, 9-12 [ovvero: *Die kirchliche Dogmatik*, 127-130]. Vedi P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 9-11.

¹² Vedi P. ANCIAUX, *Le sacrement du mariage*, 16.

¹³ «*Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit*» è per Barth il fondamento dell'antropologia teologia del matrimonio cristiano (vedi K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 127-128).

la sua potenzialità di divenire immagine di *libertà nella comunità*¹⁴, che è la stessa di Dio. Il non realizzarla contraddirebbe il senso profondo della sua natura di uomo e lo stesso Dio non vi si potrebbe riconoscere. Dio non è infatti un *Deus solitarius*, ma un *Deus trinus*, un Dio-in-relazione che non potrebbe ritrovare se stesso in un *homo solitarius*. Ma Dio non ritroverebbe se stesso neppure nell'unità della coppia se all'interno di essa si negasse la libertà e la specificità di ogni membro. L'aspetto dialogico della coppia umana, l'*io* che incontra ed entra in rapporto con un *tu*, può diventare così il *locus theologicus* della manifestazione del *Deus Trinus*¹⁵.

Con una simile evidenziazione, Barth offre la possibilità di chiarire che la *communio* nel matrimonio non ha niente a che vedere con l'uniformità dei membri. Non è un appiattimento delle differenze in ruoli stereotipati che altamente ripugnano ad una cultura del nostro tempo, rispettosa dell'identità e della libertà del singolo individuo. Non è neppure una *reductio ad unum* che annulla l'altro termine di paragone, creando una massa amorfa, *mascolinizzata* o *femminilizzata*, a seconda delle mode vigenti. Prendendo come termine analogico il Consiglio Trinitario, l'uguaglianza e la diversità diventano i due elementi da coniugare all'interno del discorso sul rapporto uomo-donna. Tale rapporto, che si basa su una differenza strutturale, diventa determinante, fondamentale, esemplare e normativo per tutte le relazioni interumane¹⁶. Sottolineare l'uguaglianza in *Christo* significa da una parte che i membri del coniugio sono insigniti della medesima dignità, perché in Cristo «non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna» (Gal 3,28)¹⁷ e dall'altra che il mutuo rispetto e la reciproca collaborazione sono i presupposti per ogni relazione uomo-donna. La consapevolezza che l'essenza dell'uomo non è *né maschile né femminile*¹⁸, perché entrambi sono *Uomini*¹⁹, anche se la

¹⁴ «Er nimmt ihn in seiner Bestimmung, mit ihm im Bunde zu sein, [...] in die Freiheit in der Gemeinschaft mit seinem Mitmenschen ruft» (K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 128).

¹⁵ Vedi K. BARTH, *Uomo e donna*, 9-10 [ovvero: *Die kirchliche Dogmatik*, 127-128].

¹⁶ Vedi K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, 227-228 [ovvero: *Die kirchliche Dogmatik*, 128-129].

¹⁷ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 22. Vedi J. DUSS-VON WERDT, «Teologia del matrimonio», 545-546.

¹⁸ Vedi J. AUER, *I sacramenti della Chiesa*, 295-296.

¹⁹ Vedi K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, 227-228 [ovvero: *Die kirchliche Dogmatik*, 129].

loro determinazione concreta è nell'essere uomo o nell'essere donna²⁰, è la base per poter valorizzare a pieno tutte le potenzialità e differenze che esistono all'interno della *communio*, senza pericolo di disgregare la sua unità. La massima valorizzazione delle differenze e il riconoscimento dell'uguaglianza conducono a rapporti dei quali la parola-chiave è la *reciprocità*²¹. In un quadro nel quale i ruoli non si identificano, si ha l'autentica accettazione dell'uno e dell'altro come centri personali fondati sull'Assoluto²² che entrambi tenderanno a rendere presente nella loro comune esistenza di coppia, con le proprie specificazioni. La costituzione della *co-umanità* nella piena libertà permette che le differenze strutturali e funzionali, proprie dell'uomo e della donna, non siano d'ostacolo alla realizzazione del progetto divino sulla coppia²³; anzi, proprio essa diventa la chiave di comprensione del mistero di comunione della Trinità stessa²⁴.

Anche se rimane sempre la differenza tra il referente e la copia che vi si riferisce, la seconda potrà però essere il simbolo evocativo di una realtà alla quale anche essa partecipa essenzialmente, come ogni frammento è parte di tutto un mosaico, pur non mostrandone il disegno intero.

Ciò che la razionalità si sforza di dimostrare, a volte con difficoltà, a volte in maniera incompleta, sembra essere rappresentato con evidenza

²⁰ Barth dice infatti: «Der Mensch existiert nie und nirgends als Mensch an sich, sondern immer und überall als der menschliche Mann oder als die menschliche Frau» (K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 129).

²¹ Vedi J. DUSS-VON WERDT, «Teologia del matrimonio», 545; anche GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7. S. Spinsanti dà una definizione abbastanza esauriente della *reciprocità* come categoria antropologica: «Il movimento *Dall'uguaglianza alla reciprocità*, indicato dal sottotitolo del convegno [...] vuole definire tanto la comune realtà umana quanto la differenza tra gli uomini e le donne, che troveranno pieno adempimento solo quando la realtà sarà detta a due voci e realizzata da uomini e donne sinergicamente, in un'emancipazione che non sia di un sesso *dall'altro* e *contro* l'altro, ma dei due sessi *insieme*. La reciprocità, in questo senso, non viene *dopo* l'uguaglianza, ma è una condizione *per* l'uguaglianza» (S. SPINSANTI, «Essere uomo, essere donna», 14-15).

²² Vedi J. AUER, *I sacramenti della Chiesa*, 292.

²³ Barth scrive: «Nessuna *relazione* tra gli uomini va tanto in profondità quanto quella tra l'uomo e la donna. [...] Come la donna per l'uomo, così l'uomo per la donna è l'*altro*, ma proprio in questa diversità è il *compagno* di umanità» (K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, 228-229 [ovvero: *Die kirchliche Dogmatik*, 128-129]).

²⁴ Vedi K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, 237-245 [ovvero: *Die kirchliche Dogmatik*, 142-148].

cristallina dall'arte iconica, la *teologia visuale* della tradizione orientale²⁵, dove per definizione la gloria di Dio *si mostra* e non *si dimostra*²⁶, secondo il senso attribuito dall'Oriente all'iconografia²⁷. Si ritorna alla visione integrale dell'uomo che nelle varie manifestazioni della sua attività creatrice, quando si lascia guidare dallo Spirito, è strumento per manifestare le realtà divine²⁸ e diventa il teologo, cioè il narratore dei misteri di Dio in ogni sua forma espressiva, sia essa riflessa in scrittura che in pittura²⁹. Ne sono l'esempio due icone dell'Ortodossia russa che sono l'espressione mirabile di questo mistero di comunione nella diversità, vista in prospettiva cristocentrica.

Il compimento dell'umanità dove il maschile ed il femminile non sono negati, ma dove la loro opposizione è superata, è resa visibile nell'icona detta *Déésis* (Supplica), una delle espressioni maggiori della spiritualità ortodossa. Il Cristo occupa qui il centro e verso di Lui si dirigono da una parte Giovanni il Battista e dall'altra la Vergine, *Théotokos*, alla testa di un corteo di uomini e di donne, che rappresentano i santi e le sante di ogni tempo. I cortei che convergono sono il segno di un superamento di ogni opposizione tra il maschile ed il femminile, attraverso la conversione al Signore, nelle relazioni reciproche ma anche nella profondità di ognuno.

Si vuol rappresentare in questa maniera che Dio ha voluto associare alla sua opera di salvezza l'uomo e la donna o più profondamente il principio maschile e quello femminile.

L'altra icona, del monaco russo Andrei Rublev, detta della *Trinità*, manifesta la pienezza della vita personale, condivisa, comunicata e ricevuta totalmente dalle tre Persone. Esse vengono rappresentate sotto forma di tre

²⁵ Vedi P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 131.

²⁶ Evdokimov infatti dice: «La parola tende a *dimostrare*, l'immagine a *mostrare*» (P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, 57).

²⁷ Giovanni Paolo II spiega: «L'icona [...] è, in un certo senso, come un *sacramento della vita cristiana, poichè in essa si fa presente il mistero dell'Incarnazione*. In essa si riflette, in modo sempre nuovo, il Mistero del Verbo fatto carne e l'uomo — autore e, nello stesso tempo partecipe — si rallegra della visibilità dell'Invisibile» (GIOVANNI PAOLO II, «La Cappella Sistina», n. 4).

²⁸ Per O. Clément, l'icona, come la santità che essa rappresenta, anticipa la manifestazione di Dio (vedi O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 96).

²⁹ Vedi GS, n. 24; vedi SC, n. 122. Vandeveldt scrive: «Le théologien reconnaîtra, dans la philosophie, la littérature, les arts ou la vie quotidienne des hommes, ce que lui, théologien, qualifie explicitement la grâce du Christ» (G. VANDEVELDE, «L'Autrement qu'être», 702-703).

angeli di una giovinezza e bellezza meravigliose, seduti intorno ad un tavolo. L'uno si inclina verso l'altro in un movimento pieno di grazia, che esprime allo stesso tempo l'assenza di ogni contrasto e il dono totale di sé all'altro. Non si toccano, ma la loro immagine si inserisce in un movimento circolare, in una sorta di danza, come se un'unica vita circolasse tra i Tre. Essi sono distinti e sono uno solo. Al centro della tavola v'è un coppa, che rappresenta il sacrificio dell'Agnello «immolato fin dall'inizio», la croce del Figlio, alla quale partecipano, nel senso più forte del termine, il Padre e lo Spirito Santo. Attorno ai Tre che occupano il centro, si profila l'universo fisico e il mondo storico degli uomini. Dietro il suo corifeo, il Cristo, l'umanità riconciliata e, con lei, il mondo partecipano alla danza divina. Illuminati dalla luce che emana il centro, non sono inghiottiti ma partecipano, al loro livello, al livello della creatura, alla Vita Trinitaria. Questo, nella visione ecclesiale di cui l'iconografo si fa interprete, è allo stesso tempo il fondamento in cui si radica e il fine verso il quale tende ogni comunità autenticamente umana³⁰. Il messaggio che essa ci vuol trasmettere è l'invito ad entrare in un mistero di comunione senza confusione, senza annichilimento della persona, un mistero di abnegazione senza servilismo, d'amore e di mutuo dono, in piena libertà³¹. È un appello a lottare contro il massacro quotidiano dell'amore dove ciascuno è l'iconoclasta dell'immagine di Dio nel fratello, mentre l'icona ci insegna a presentire il vero volto del prossimo, questo volto «nascosto con Cristo in Dio» (Col 3,3)³². Le due icone esprimono in fine l'invito ad un incontro, a degli incontri personali che non sono una confusione spersonalizzante in un insieme indifferenziato, ma incontro-comunione, che implica una distanza, della persona umana con un Dio personale e, in Lui, l'incontro uomo-donna raggiunge la pienezza dell'unità nel rispetto della differenza³³.

³⁰ Per Le Guillou è la Chiesa stessa che scopre la sua realtà di comunione di persone, rinviando all'opera dello Spirito inviato dal Padre, attraverso il Figlio (vedi M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, 369).

³¹ Vedi E. BEHR-SIGEL, *Le ministère de la femme*, 105-107.

³² O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 53.56.

³³ Vedi E. BEHR-SIGEL, *Le ministère de la femme*, 107.

Le premier est la question de la formation des enseignants. On ne peut pas former des enseignants sans une formation préalable des futurs enseignants. Cette formation doit être faite dans une école normale, où les futurs enseignants peuvent acquérir les connaissances et les compétences nécessaires pour exercer leur métier. Cette formation doit être faite dans une école normale, où les futurs enseignants peuvent acquérir les connaissances et les compétences nécessaires pour exercer leur métier. Cette formation doit être faite dans une école normale, où les futurs enseignants peuvent acquérir les connaissances et les compétences nécessaires pour exercer leur métier.

Le second est la question de la formation des élèves. On ne peut pas former des élèves sans une formation préalable des futurs élèves. Cette formation doit être faite dans une école normale, où les futurs élèves peuvent acquérir les connaissances et les compétences nécessaires pour exercer leur métier. Cette formation doit être faite dans une école normale, où les futurs élèves peuvent acquérir les connaissances et les compétences nécessaires pour exercer leur métier. Cette formation doit être faite dans une école normale, où les futurs élèves peuvent acquérir les connaissances et les compétences nécessaires pour exercer leur métier.

CAPITOLO IV

Trinità e incarnazione: fondamenti per la teologia del matrimonio

La prospettiva secondo la quale il rapporto spirituale-personale della coppia viene visto come *imitazione* delle relazioni divine non è stata oggetto per molti secoli di una vasta riflessione teologica¹. Con lo svilupparsi della concezione personalistica del matrimonio, che pone l'accento sull'eguale dignità dei coniugi e sulla relazione che intercorre tra loro, un suo approfondimento sembra essere di grande importanza, sia perché più vicina alle acquisizioni delle scienze umane dei nostri giorni, sia perché individua più in profondità l'origine del patto matrimoniale che non è solo sorretto da leggi divine che lo governano (matrimonio visto come istituzione), ma ha la sua causa primaria, la sua fonte di vita, in Dio stesso².

La riflessione più comune che ha coinvolto il maggior numero di teologi ha invece come punto di partenza la teologia paolina del matrimonio, senza spingersi oltre, salvo poche eccezioni. Anzi, a volte essa sembrò opporsi ad una elaborazione trinitaria³. Tale visione, partendo dal principio

¹ La posizione agostiniana, piuttosto sfavorevole all'applicazione dell'analogia matrimonio (o famiglia) e Trinità, precluse per molti secoli la strada a questo tentativo di elaborazione, iniziata nei primi secoli della Chiesa e che fu ripresa dallo Scheeben (vedi P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 19-20).

² Lionel Gendron esprime la preoccupazione che troppo pochi teologi siano disposti a ravvisare nel nucleo familiare una vera analogia con la Trinità, della quale essa partecipa e nella quale essa trova la sua sorgente, il suo modello e il suo termine (vedi L. GENDRON, «Le foyer chrétien», 71-73).

³ Adnès mette in luce questo limite, parlando della posizione di Doms, che nella prima parte della sua elaborazione teologica seguiva lo Scheeben intravedendo l'analogia coppia-Trinità, ma nella seconda parte si distacca da essa, ponendo l'accento sull'analogia coppia-unione Cristo e Chiesa (vedi P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 11).

dell'Incarnazione, ravvisa l'analogia del rapporto coniugale nella relazione nuziale Cristo-Chiesa, modello che gli sposi debbono imitare nel loro comportamento reciproco e l'esemplare secondo il quale Dio ha chiamato l'uomo e la donna a costituirsi come coppia. In tal maniera i ruoli dell'uomo e della donna vengono identificati secondo questo schema: l'uno con il Cristo, l'altra con la Chiesa. Ciò avrebbe come conseguenza la sottomissione della donna all'uomo⁴.

Ora non si tratta di uniformarsi alla mentalità o alle mode del nostro tempo, ma di riflettere ed approfondire, anche in base a stimoli culturali, i contenuti della fede e dei suoi misteri, per meglio comprenderli per quanto è possibile alla ragione umana e renderli annunciabili in un contesto di evangelizzazione che richiede sempre di più uno sforzo di inculturazione, in particolar modo per un sacramento *così mondano* e allo stesso tempo così basilare per il tessuto ecclesiale.

Le due linee teologiche, accentuando senza dubbio degli aspetti ugualmente importanti, si mostrerebbero quasi contrapposte tra di loro e prese a sé possono rivelare dei limiti che una maggior comprensione di tale realtà di fede può aiutarci a togliere. D'altra parte esse sembrano piuttosto completarsi in una sintesi teologica più profonda ed unificata⁵.

Infatti la teologia trinitaria e la teologia cristologica, anche per ciò che riguarda il matrimonio, si integrano per farci comprendere il significato e la profondità delle relazioni uomo-donna⁶. Certamente aiutano a uscir fuori da uno schema di relazioni stereotipate, ponendo l'accento sulla vocazione

⁴ Il Duss-Von Werdt nota che porre troppo l'accento sulla teologia del matrimonio in rapporto a Cristo e la Chiesa si passa a porre l'accento sul ruolo predominante dell'uomo. Una teologia trinitaria riequilibrerebbe tale discorso (vedi J. DUSS-VON WERDT, «Teologia del matrimonio», 545).

⁵ Lo Scheeben scrive: «Evidentemente il mistero dell'Incarnazione sta nel più intimo e reciproco rapporto col mistero della *Trinità*. Quella ha la sua spiegazione e la sua sorgente in questa, e questa trova in quella la sua continuazione "extra" [...]. La S. Scrittura esprime tutto ciò, caratterizzando l'Incarnazione del Figlio come *missione* del medesimo» (M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 354).

⁶ Troviamo questa posizione espressa così da J. Beyer che vede nell'apertura alla teologia trinitaria della coppia e della famiglia una maggiore comprensione del sacramento del matrimonio e delle relazioni familiari: «L'indissolubilité du mariage a été affirmée par l'union entre le Christ et l'Église; "l'image" de Dieu à la ressemblance duquel homme et femme ont été créés et unis, n'a sa plénitude que lorsque par don mutuel ils engendrent une vie nouvelle, qui est amour et procède de leur» (J. BEYER, *Renouveau du droit et du laïcat*, 129-130).

di entrambi a costruire una comunità di amore sulla misura del Cristo che è diventato offerta di amore e sul modello della Chiesa, divenendo accoglienza di tale dono d'amore. Ciò richiede che entrambi i coniugi, in egual intensità, sviluppino al massimo le loro energie umane, corroborate dallo Spirito, per interpretare il *mysterion*, così esaltante e crocifiggente allo stesso tempo, sullo scenario del mondo.

Per trovare un punto di convergenza tra l'analogia delle nozze dell'uomo e la donna e con quelle di Cristo e la Chiesa e con l'unione delle Persone trinitarie, «Occorrerebbe ritrovare la grande visione dei primi secoli del cristianesimo, quella di una Trinità iscritta nella carne stessa della terra, totalmente immergendosi nell'Inaccessibile»⁷. Ma tale dimensione trinitaria non è sconosciuta né ai Padri, né ai Dottori della Chiesa. S. Tommaso, commentando il passo di Matteo dell'invito alle nozze (Mt 22,1-4), mette in luce i diversi sensi di esse in prospettiva della storia della salvezza. Le nozze possono indicare l'avvenimento dell'incarnazione, in cui la natura umana è la sposa; oppure le nozze mistiche dell'anima con il Verbo; o le nozze escatologiche in cui il corpo dell'uomo parteciperà alla gloria di Cristo risorto. Ma,

pur nella diversità, i vari sensi hanno in comune di denotare una unione dell'umano preso in senso più ampio (natura, persona, comunità, ecc.) con la seconda persona divina. Così il tema delle nozze acquista nel N.T. una dimensione tipicamente trinitaria. Si arricchisce cioè del tema nuovo neotestamentario, la rivelazione del mistero trinitario [...]. Tommaso accetta questo significato⁸.

I due misteri, quello dell'Incarnazione e quello della Trinità, trovano il punto di incontro nella relazione che esiste tra la Trinità immanente e la Trinità economica, in un Dio personale che «si è fatto *«portatore della carne»* perché l'uomo possa divenire *«portatore dello Spirito»* pneumatoforo»⁹, in un Dio che non può più separarsi dalla carne che ha assunto e nella quale ha *riassunto* la creazione¹⁰. L'Incarnazione (la venuta del

⁷ O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 69.

⁸ F. MARINELLI, «Segno e realtà», 174.

⁹ O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 71.

¹⁰ Per C.A. Bernard, considerando l'Incarnazione dalla *prospettiva ontologica*, essa rivela una corrispondenza tra l'ordine delle Persone all'interno della Trinità e i rapporti che esse intrattengono con le creature. Il Figlio, che è il termine dell'unione ipostatica con l'umanità, è l'inviato del Padre per operare il disegno di Salvezza che è la

Verbo nel mondo) non è solo azione propria ed esclusiva del Figlio, ma è veramente l'avvenimento verso il quale il Padre e lo Spirito sono costantemente ed eternamente tesi¹¹.

Facendo appello alla dottrina delle appropriazioni, tutte le operazioni in Dio che hanno per termine il creato e vengono comunemente chiamate operazioni *ad extra*, sono comuni alle Persone divine¹². La divinizzazione dell'uomo è dunque il risultato di un'azione comune alle tre Persone in Dio¹³.

Il Dio della creazione, che è lo stesso Dio dell'alleanza, è parimenti Colui che, facendosi uomo, ha reso possibile che tutti gli uomini potessero divenire per grazia *capax Dei*, ossia capaci di ricevere Dio in loro stessi, affinché figli nel Figlio, entrino nella pericorese trinitaria nel loro rispettivo darsi ed accogliersi nell'evento eterno dell'Amore, in cui lo Spirito «unisce il Padre invisibile, avvolto nel silenzio, al Figlio resosi visibile nell'Incarnazione, ed in lui alla passione, alla speranza e alla storia della salvezza del mondo»¹⁴. Amore personale che congiunge il Padre ed il Figlio in un inesauribile dialogo di amore al quale, per mezzo dello Spirito vengono fatti partecipi gli uomini.

Tale legame essenziale tra la Trinità economica, che agisce e si rivela nella storia degli uomini e la Trinità immanente, che è il rapporto delle Persone nella loro Vita intratrinitaria, è reso ancora più esplicito nella Persona del Figlio che attraverso la sua passione attua lo svelamento, l'*interpretazione* suprema del Padre sullo scenario del mondo.

L'esperienza dei continui fallimenti e dei rinnovati tentativi di Jahvé nei confronti del popolo di Israele, la sposa prescelta, è la stessa di Gesù in tutta la sua vita pubblica e lo porta fino all'estremo atto che è il fallimento umano della morte in croce. Ma è lì che si ha il più alto svelamento dell'amore del Padre espresso nel Figlio nei confronti dell'umanità; il

santificazione dell'umanità stessa, la quale attraverso l'opera dello Spirito produce una progressiva assimilazione a Dio fino al raggiungimento della somiglianza dell'umanità a Dio. In realtà le due missioni, del Figlio e dello Spirito, si trovano riassunte nell'Origine che è il Padre (vedi C.A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, 93-105).

¹¹ Vedi A.M. SICARI, «L'Esprit du corps», 14.

¹² Vedi M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, 113-119.

¹³ Vedi P. GERVAIS, «La mystique trinitaire», 482.

¹⁴ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 236.

massimo fallimento umano è anche l'estremo atto e il più alto tentativo di Dio di riconquistare il figlio perduto attraverso il Figlio obbediente.

In questa azione di riconquista disperata che ha più il sapore della sconfitta in cui si gioca il tutto per tutto della sua vicenda umana, il Figlio non agisce da solo, ma legato intimamente al Padre ed il Padre, dal canto suo, mostra in lui la profondità dell'amore divino di cui Egli solo è la sorgente prima¹⁵. La passione del Figlio non è dunque solo la *sua* passione, il suo silenzio non è solo il *suo* silenzio, la sua sconfitta non è solo la sconfitta di un dio solitario, ma sono la passione, il silenzio, la sconfitta del Padre¹⁶ a cui il Figlio è stato associato. E come dice il von Balthasar, è una parola che, dal punto di vista umano, non è più che silenzio e sconfitta, ma che, come mostra Giovanni, è la suprema glorificazione dell'amore divino. Solo la croce è l'esegesi suprema di Dio, che si manifesta qui una volta per tutte come l'unico amore. Partendo da essa, attraverso Gesù, il Figlio del Padre, è sondata fino in fondo tutta la profondità dell'amore divino di cui la sorgente primaria è il Padre. La ferita che al momento della morte trafigge il cuore filiale, penetra, come dice Claudel, *fino al cuore della Trinità*¹⁷.

La croce, talamo nuziale dove il Cristo dona tutto se stesso per la Sposa è allo stesso tempo il luogo dove la Trinità raggiunge il suo culmine d'amore. Gesù Cristo crocifisso, la massima espressione dell'amore sponsale di Dio¹⁸, è il *vestigium Trinitatis*¹⁹. Questo fatto sarà carico di significato anche per la teologia del matrimonio, che coglierà il significato delle nozze in un atto di amore che abbraccia, nella morte di croce, l'amore del Cristo nei riguardi del Padre e della Chiesa sua Sposa. Sulla croce la teologia trinitaria e la teologia cristologica del matrimonio trovano il loro punto d'incontro. Qui il mistero diventa il caso serio, l'appello reale ad

¹⁵ Vedi H.U. VON BALTHASAR, «Dieu est son propre exégète», 8-9.

¹⁶ Lo Chauvet scrive che Dio si è identificato con Gesù quando è stato abbandonato da Dio stesso e che definisce se stesso quando si identifica con Gesù morto (vedi L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 509).

¹⁷ Vedi H.U. VON BALTHASAR, «Dieu est son propre exégète», 9. Il passaggio del Claudel recita: «O coup si fièrement assené entre la cote et la hanche / Qu'il perce jusqu'au nocud de la Trinité» (P. CLAUDEL, «Hymne du Sacré-Cœur», 69).

¹⁸ Vedi C.A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, 97-98.

¹⁹ Lo Chauvet scrive: «Non si dimenticherà questa mutua esigenza di rapporto tra la teologia della croce e la teologia trinitaria: Gesù Cristo crocifisso» (L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 505-506).

entrambi gli sposi ad incarnare, alla *sequela del Cristo*, un così infinito amore che non si arresta alle difficoltà umane, ma va fino in fondo ad abbracciare la croce, per resuscitare come amore crocifisso ma glorioso. Con il von Balthasar si può dire che la gloria è la croce e la croce è la gloria²⁰. In questo essere chiamati ad abbracciare la croce per amore, nessuno dei coniugi è privilegiato rispetto all'altro, ma entrambi sono tenuti a seguire il Cristo, diventare il Cristo. Qui non c'è distinzione tra uomo e donna. Sottolineando l'aspetto dell'uguaglianza, non in vista di un potere da conquistare, ma per gareggiare nell'amore, che è essenzialmente donazione, «i coniugi, quindi, devono e possono intendere in modo nuovo il loro matrimonio partendo da Cristo. Essi debbono, nel loro matrimonio, dare testimonianza dell'amore di Cristo, portato a compimento nel sacrificio della croce»²¹. La loro vocazione e missione si colora dunque di un significato cristologico, il cui nucleo è l'essere testimoni, nel senso etimologico del termine *μαρτυροῦν*, cioè il rendere presente la realtà di un amore che li coinvolge così profondamente²² da far scegliere loro il martirio per testimoniare la loro conformazione al Cristo. La croce diventa il luogo dove possono rendere visibile al mondo la loro *communio* che modellano secondo la vita trinitaria, la quale non è più solo umana, ma veramente divina perché non disdegna di abbracciare la loro personale morte pur di suscitare l'autentico amore. La croce diventa così il punto di raccordo per una teologia sul matrimonio sia cristologica che trinitaria²³, perché essa rappresenta l'atto supremo di amore che Dio potesse compiere e che un uomo potesse realizzare. La croce dunque, che ha reso profondamente umano un Dio, renderà altamente divino l'uomo e la sua realtà terrena.

Il principio trinitario ed il principio dell'incarnazione, congiunti in questa passione di Dio nei confronti dell'uomo, sono presenti in una visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, considerata non solo dal punto di vista naturale e terrestre, ma anche da quello soprannaturale ed eterno. Partendo da una visione cristiana che li comprenda entrambi, l'uomo viene situato nella sua dimensione di essere aperto ai valori e al senso della

²⁰ Vedi H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 13. Questo è il tema centrale dell'estetica teologica del von Balthasar (vedi B. SESBOÜÉ, «Le Christ illuminateur», 369-370).

²¹ K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità», 122.

²² Vedi GIOVANNI PAOLO II, «In questo momento della storia», 9.

²³ C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 61-62.

trascendenza. Si può certamente parlare di un antropologia dinamica. Essa lo coglie nella sua aspirazione più profonda di essere orientato verso l'amore di Dio e dell'altro uomo, per poter realizzare la sua vocazione ultima. Si tratta di un principio dinamico presente nell'uomo che ha per vocazione di raggiungere l'infinito e che urge verso l'eterno²⁴. Perciò è spinto ad un continuo trascendere se stesso, ad uscire dalla sua realtà creaturale, a superare i propri limiti per incontrare Dio. Per questo nell'uomo l'amore è inseparabile da un certo morire. Ma è in questa relazione con l'altro che egli incontrerà Dio. L'uomo, che è un essere sponsale²⁵, si realizza solo in rapporto col Cristo e dovrà sempre tendere oltre, mai fermarsi, sapendo che il rapporto con un'altra creatura non esaurisce ogni possibilità di amore, ma è autentico e vivo solo se aperto all'Infinito. Il rapporto uomo-donna diventerà dunque *coniugio in Christo* se esso saprà coltivare nei partners quel carattere di dinamicità, di disposizione ad affrontare ed accettare ogni morte per diventare Dio che è già presente in mezzo a loro. L'amore incarnato che infatti lega le loro persone è la forma dinamica che porta a trascendersi in un *terzo*, comune ad entrambi²⁶.

Attraverso l'amore incarnato, amore del Cristo per l'umanità, gli sposi tendono a raggiungere la pericorese trinitaria. Partecipando alla circumspessione delle Persone, gli sposi sapranno incarnare un amore che è carne e spirito, cielo e terra, peccato e grazia, morte e resurrezione, purificazione e pienezza, umano e divino in una sintesi mirabile di rappresentazione sensibile del mistero della vita. Tale sintesi trinitaria è comunque possibile solo attraverso il cammino chenotico della croce a cui Dio stesso li chiama.

²⁴ Vedi Z. GROCHOLEWSKI, «Fondements théologiques du mariage», 55-56.

²⁵ Vedi C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 12.

²⁶ Vedi J. DUSS-VON WERDT, «Teologia del matrimonio», 547.

CAPITOLO V

Attraverso la croce, la ricomposizione dell'unità uomo-donna

Il ripristino dell'unità originaria di corpo-spirito, del femminile e del maschile, della ricapitolazione uno-molteplice, dopo la rottura edenica è divenuto ormai impossibile da raggiungere con le proprie forze. L'elemento di *rottura*, di novità radicale, diventa espressione essenziale del mistero di fede che richiede la *conversione* alla trascendenza divina e alla sua pienezza¹.

Ma essa è possibile ora solo mediante l'incontro sanante con il Cristo, il *Grande Guaritore*². Attraverso di Lui si compie nell'uomo dapprima la *catarsi* ontologica, cioè la restaurazione della forma iniziale dell'immagine di Dio e la trasfigurazione della natura, per poi completarsi in una *catarsi* ascetica, cioè una purificazione dell'essere da ogni germe demoniaco³. Tale coinvolgimento ed innalzamento della creatura verso la restaurazione dell'ordine divino passa necessariamente attraverso la purificazione della morte di tutto ciò che non vive secondo lo Spirito, arrivando alla trasformazione nell'*uomo nuovo* che esige da una parte l'intervento sanante di Dio, ma dall'altra presuppone l'atto religioso personale della fede, «partecipazio-

¹ Secondo quanto rileva Vandavelde in uno studio su Levinas, l'aspetto di *rottura* è più familiare al pensiero personalistico corrente, preoccupato com'è di esprimere l'eccellenza e l'originalità dell'ordine personale. Tale categoria, applicata al rapporto uomo — Dio è anche più abbordabile per l'uomo della fine di questo secolo che si trova alla soglia di ciò che viene chiamato già la *post-modernità* (vedi G. VANDEVELDE, «L'Autrement qu'être», 700-705).

² Vedi in J.C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 946, il capitolo «Le Christ médecin», 319-344, in cui vi è la sintesi delle opere dei Padri che hanno dato questo attributo al Cristo.

³ Vedi P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, 75.

ne attiva ed incorporazione alla bellezza trasformante del Signore»⁴. Interazione dunque tra Dio e l'uomo, in cui Dio fa veramente tutto, dà la grazia e la virtù, ma che richiede l'atto dell'accoglienza dell'uomo, atto assolutamente libero che situa l'agire dell'uomo dentro l'agire di Dio⁵.

Partendo da questo centro sanato, tutte le relazioni vengono purificate e trasformate *nel Signore*, ricevendo esse stesse un contenuto nuovo, il contenuto della fede delle persone rinate in essa⁶. Nel matrimonio *in Cristo* la rivalutazione del corporeo passa attraverso questa trasformazione dei coniugi sotto il segno della croce di Cristo. Dalla constatazione realistica di un maschile e di un femminile che in seguito alla caduta originaria sono divenuti antinomici, cioè incompatibili nell'ordine naturale, essi si rivelano complementari solo nell'ordine della grazia. Il dato corporeo, materiale non viene affatto annullato né messo tra parentesi, ma seguendo il pensiero di S. Giovanni Damasceno, è proprio venerando questa materia dalla quale proviene la salvezza, che ogni gesto, ogni concretezza, ogni atto umano, nella prospettiva di tale *materialismo mistico*, diventano la carne e il sangue di un Volto⁷.

Così attraverso la conoscenza della croce e resurrezione, l'uomo non conosce soltanto la fine della storia, ma la ragione e la legge dell'uomo stesso⁸. Egli, partecipando a questo processo di cristificazione, diventa il luogo teologico della manifestazione del divino, il *microcosmo e microtheos*, usando l'espressione cara a S. Gregorio di Nissa, cioè la sintesi vivente del mondo nella immagine di Dio, il *santo*. «Solo il santo, incarnando nella sua stessa vita, nella sua stessa carne il germe, passa realmente dal simbolo alla realtà, anticipa realmente la trasfigurazione ultima»⁹, «in cui la bellezza non sarà più simbolica, ma lo svelamento della realtà»¹⁰, facendo trasparire fino dalla propria carne la gloria di Dio¹¹.

⁴ P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, 49.

⁵ Vedi P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 40-41.

⁶ Vedi A. SCOLA, «Maria modello del cristiano e della donna», 152.

⁷ Vedi O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 31.

⁸ Vedi D. BARSOTTI, «Il recupero del matrimonio religioso», 133-134.

⁹ O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 170.

¹⁰ O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 79.

¹¹ Vedi M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, 397.

Si arriva così al culmine della storia della salvezza nella quale «L'ultima bellezza è quella del Volto di Dio nell'uomo, la icona del Risorto, e quelle dei volti degli uomini in Dio, le icone dei risorti»¹².

Ecco che in essi si ritrova l'immagine dell'Uomo impressa al principio della creazione, quella, come affermano i Padri, degli uomini autenticamente tali, immagine che con il peccato originale era come andata in frantumi e dispersa nel mondo creaturale. Senza i santi, che si fanno recipienti trasparenti di questo Volto umano-divino, non si avrebbero uomini, non ci sarebbe umanità¹³.

Infatti come ben descrive Evdokimov:

La diminuzione della fede e dell'amore, che sono tipiche di questi ultimi tempi, l'allentamento dei legami nelle comunità ecclesiali (la povertà spirituale delle parrocchie), sono legati all'impoverimento della *santità*. [...] il «povero in Dio», un santo, è *tutto* proprio nella sua persona [...]; l'abbondanza, grazia su grazia, nasce da lui stesso, perché egli partecipa nel suo essere al Santo e lo esprime immediatamente¹⁴.

Ma è con il santo che tutta l'umanità ritrova la sua dirittura di marcia ed ogni realtà umana è trasformata, riconquistando la sua aspirazione fondamentale, il suo slancio dinamico verso l'Assoluto. È qui che l'Eros divino, verso il quale è teso l'eros umano, ricrea l'immagine ontologica dell'uomo che pone al suo centro la vita dello Spirito¹⁵. È nel Cristo, che per San Massimo il Confessore è l'eros crocifisso, che l'eros umano trova una forma nuova: «Egli viene a rigenerare l'amore non solo all'interno, quindi nella totalità dell'umanità, ma anche dall'alto, a segno di una redenzione frutto della libera grazia trinitaria»¹⁶. È dalla Trinità che esso trae la sua origine come lo spigionarsi potente dell'amore divino:

¹² O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 77. Per Le Guillou i soli che manifestano la Chiesa sono coloro che riproducono fin sul loro volto il Volto del Resuscitato e la Chiesa altro non è che la comunione di coloro che si lasciano trasfigurare dallo Spirito (vedi M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, 396-397).

¹³ Per il Barsotti: «L'uomo perfetto non può essere, secondo le parole di s. Paolo, che Cristo medesimo. Non vi è dunque possibilità di realizzare una nostra perfetta umanità che in una nostra unione col Cristo, in una nostra identificazione con Lui» (D. BARSOTTI, «Il recupero del matrimonio religioso», 130).

¹⁴ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, 226.

¹⁵ Vedi P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 39.

¹⁶ C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 61.

L'uomo e la donna, creati a sua immagine, e quindi alla luce delle relazioni trinitarie, sono come percorsi da una forza che li trascende e per questo sono sempre alla ricerca del senso profondo della loro reciprocità. La partecipazione a questo mistero soprannaturale non può compiersi che dentro il mistero dell'unione ipostatica del Figlio, unico principio formale in grado di salvaguardare la perfetta unità nella totale distinzione. Solo attraverso la trasfigurazione cristologica l'eros manifesta la sua potenzialità agapica. Cristo è in grado di dare un volto nuovo alle cose, o meglio di svelarne la vera immagine e il vero significato¹⁷.

Le potenzialità dell'eros umano che sono aperte al bello, cioè all'orizzonte divino e al suo amore, spingono le persone all'unicità del rapporto personale nella trascendenza verso l'*agape*.

La sessualità e l'*eros*, che portano iscritta in se stessi questa tensione al trascendimento, vengono pertanto assunti nel mistero dell'*agape*, che li purifica e li inverte. L'amore umano della coppia, innestandosi nel cuore stesso del mistero di Dio, trova il suo ultimo senso, la sua definitiva verità: assume, in altri termini, una valenza mistica, trasformandosi in spazio all'interno del quale lo stesso amore di Dio si rende trasparente ed efficace nella comunità degli uomini. L'*agàpe* riscatta pertanto l'*eros* dalle sue tendenze egocentriche e dai dinamismi distruttivi e lo riconduce alla sua funzione originaria di energia al servizio della vita e dell'amore oblativo¹⁸.

In tale eros trasformato i coniugi santi ricompongono il rapporto reciproco in Dio, loro centro, reintegrandosi nel suo piano originario su di loro e sulla creazione intera¹⁹. Essi, nella unione di uomo e di donna, diventano segno, sacramento dell'amore di Cristo per l'umanità²⁰, manifestando delle relazioni personali trasformate.

Ciò che conta oggi di mettere in luce è il significato dell'eros nuziale, nell'incontro tra l'uomo e la donna. Sarebbe necessario precisare su questo punto l'espressione tradizionale di nuzialità «casta», non nell'accezione d'una continenza fisica, ma in quella d'una struttura spirituale della persona in comunione. La «castità» indica allora la integrazione di tutto l'eros cosmico

¹⁷ C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 61-62.

¹⁸ G. PIANA, «Sessualità e amore», 112-113.

¹⁹ Giovanni Paolo II così si esprime in proposito: «Il Signore vuole che noi utilizziamo la nostra sessualità secondo il suo progetto» (GIOVANNI PAOLO II, «La consegna ai giovani», 4).

²⁰ Vedi D. BARSOTTI, «Il recupero del matrimonio religioso», 137.

in un autentico incontro personale, esso stesso mediatore dell'Eros divino. [...] Nell'eros nuziale [...] comincia la trasfigurazione dell'uomo. L'ascesi nuziale consiste in questa integrazione paziente dell'eros alla reciprocità, al dialogo, alla tenerezza. [...] Il messaggio dello Spirito e della Chiesa potrebbe essere l'integrazione dell'eros nell'incontro, la maturazione dell'incontro tramite la durata, perché l'istante non sia violazione ma frutto di autentica eternità²¹.

L'Incarnazione dunque, nella sua fase discendente, entra nel più profondo dell'essere degli uomini e in tutte le loro manifestazioni umane, come pure in quella del coniugio, calandosi completamente in una realtà prettamente naturale; ma nella sua fase ascendente la trasforma radicalmente in realtà soprannaturale. L'uomo e la donna a contatto con Dio ne vengono coinvolti totalmente in tutte le manifestazioni della loro esistenza terrena e nello stesso tempo vengono trasformati in un nuovo essere, l'essere *nel Signore*, per realizzare la reintegrazione della cellula umana in Cristo che è, al fondo, il cuore del mistero del matrimonio²².

Lo Scheeben accentua questa concezione della divinizzazione della natura umana attraverso l'Incarnazione che, permeata dallo Spirito attraverso Gesù Cristo, viene innalzata fino al piano soprannaturale. La carne assunta dall'Uomo-Dio nell'Incarnazione «poté divenire il veicolo dello Spirito Santo; e la terra, alla quale l'uomo deve la sua origine corporea e il suo alimento materiale, poté divenire anche sua madre spirituale ed essergli convertita in cibo soprannaturale»²³.

Proprio la carne dunque diventa il sacramento del divino, il luogo ove si manifesta la presenza di Dio. In questa visione si trova la chiave di comprensione della Chiesa, in quanto organismo sacramentale e dei sacramenti, parti integranti di tale organismo che è portatore di salvezza per l'uomo. Proprio in essa è resa presente in mezzo agli uomini la sacramentalità, come reale connessione del soprannaturale col corporeo ed è di per sé un grande mistero. Una sacramentalità «lontana dal sopprimere ciò che è mistero o dal pregiudicare il valore soprannaturale»²⁴.

Tale connubio tra il divino e l'umano, lo spirituale ed il corporeo, ha la sua perfetta realizzazione nella persona del Cristo, sacramento di Dio per l'uomo. Egli rivelando il vero volto di Dio inaugura la nuova economia nella quale tutto diviene, alla sua luce, un grande sacramento di Dio. Egli

²¹ O. CLÉMENT, *Il volto interiore*, 81-82.

²² Vedi P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, 149.

²³ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 556.

²⁴ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 556.

stesso è «il sacramento primordiale, perché quest'uomo, Figlio di Dio, è voluto dal Padre come l'unica via d'accesso alla realtà della salvezza»²⁵. Per mezzo dei suoi gesti, carichi della sua intenzione salvifica, è Dio stesso che comunica la salvezza all'uomo, nella efficacia della sua potenza divina. Essi sono gesti che producono ciò che significano, sono sacramenti²⁶.

Attraverso la sua morte e resurrezione, gesti sacri per eccellenza, Egli è il simbolo della nostra morte al peccato e della nostra resurrezione nello Spirito - simbolo efficace, perché liberatore dal peccato e dalla morte: è unicamente attraverso la partecipazione alla morte e alla resurrezione del Cristo che noi possiamo morire efficacemente al peccato e resuscitare realmente nella vita divina. Il Vaticano II ci presenta infatti il Cristo come colui che allo stesso tempo rivela pienamente Dio all'uomo e manifesta l'uomo a se stesso:

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione²⁷.

La storia della salvezza mostra d'altronde che la rivelazione e la realizzazione di essa vanno di pari passo e progrediscono fino a raggiungere la vetta del mistero pasquale. Esso è manifestazione ultima e definitiva del mistero trinitario che si comunica agli uomini e termina con il dono dello Spirito, dono di luce e allo stesso tempo forza di amore e di conversione. Senz'altro si può dire che la storia della rivelazione e la storia della salvezza sono la stessa storia.

Von Balthasar ha costruito una *estetica teologica* intorno alla manifestazione della Gloria di Dio la cui vetta si situa nel mistero della croce, dove la *chenosi* del Figlio sfigurato a motivo di un amore più forte che la morte diviene trasfigurazione del Figlio e rivelazione definitiva della gloria del Dio Trinitario. La fede infatti introduce alla visione, secondo il modo di vedere giovanneo. Ed il Vero comunica con il Bello. La Verità suprema della rivelazione è anche la Bellezza suprema che comporta l'adesione di tutto l'essere²⁸.

²⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, 30-31.

²⁶ Vedi E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, 31.

²⁷ GS, n. 22.

²⁸ Vedi B. SESBOÜÉ, «Le Christ illuminateur», 369-370.

Anche nel sacramento del matrimonio Egli è l'unica via, l'unico *sacramento* che può ristabilire l'equilibrio di grazia, ferito mortalmente dal peccato. L'Adamo della genesi, inseparabile da Eva, non è pienamente comprensibile se non si intravede in lui il Nuovo Adamo, il Cristo. Adamo diventa, insieme ad Eva, il tipo, il simbolo dell'umanità intera, il punto *alpha* da cui essa parte, l'*omega* a cui essa ritorna. È il Cristo, in ultima istanza, il redentore della coniugalità umana:

Adamo, come anche noi stessi, va visto in rapporto con colui che gli dà il suo significato ultimo: Adamo non è comprensibile senza Cristo, ma anche Cristo, a sua volta, non è comprensibile senza Adamo, vale a dire senza l'umanità intera — come anche senza tutto ciò che è umano — la cui apparizione è salutata nella Genesi come voluta da Dio in modo assolutamente particolare. Di conseguenza la coniugalità che costituisce Adamo nella sua verità d'uomo, spetta anche a Cristo attraverso il quale essa viene realizzata, essendo stata ristabilita. Distrutta per una mancanza di amore, davanti alla quale anche Mosè ha dovuto arrendersi, essa può ritrovare in Cristo la verità che le spetta. Infatti, con Cristo appare nel mondo lo sposo per eccellenza che può, in quanto «secondo» ed «ultimo Adamo», salvare e ristabilire la vera coniugalità che Dio non cessa di volere per il bene del «primo»²⁹.

Gesù, lo Sposo, impersonando l'alleanza di Dio con gli uomini³⁰, dà al patto matrimoniale un'essenza nuova, un modo nuovo di vivere una realtà che è preesistente alla sua venuta. Ma ancor più attraverso l'assimilazione al suo Corpo, dona agli sposi la *capacità* di partecipare al *sacramento* della sua unione alla Chiesa³¹, ciò che Paolo chiama il *grande mistero* (vedi Ef 5,32).

Se il matrimonio rappresenta una forma particolare dell'«*essere in Cristo*» fondato dal battesimo, esso allora è anche una forma particolare della partecipazione alla morte ed alla risurrezione di Gesù Cristo. Se l'amore matrimoniale è visto sotto il segno pasquale della croce, esso allora si nutre del regalare, del perdonare e conoscere da sempre inizi nuovi. Così come Cristo ama la chiesa anche come chiesa dei peccatori, la purifica e la santifica, anche i coniugi si dovranno continuamente accettare con tutti i conflitti che sopraggiungono, in tutta la loro insufficienza ed in ogni loro colpa. Un simile crescere ed un

²⁹ C.T.I., *La sacramentalité du mariage chrétien*, 573.

³⁰ La missione visibile del Figlio costituisce infatti la *Nuova Alleanza*, perfetta e definitiva (vedi C.A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, 98).

³¹ Vedi D. BARSOTTI, «Il recupero del matrimonio religioso», 130.

simile mutarsi dell'amore sono possibili per i coniugi, perché essi possono essere sicuri che la loro fedeltà ed il loro amore umani sono sempre già stati superati dalla vittoria pasquale dell'amore di Dio su ogni infedeltà e mancanza di amore degli uomini³².

I coniugi sono dunque chiamati ad assimilarsi al Cristo nella loro libertà di ingaggiare la lotta contro ogni sorta di peccato e di divisione³³ che minano alla base questa comunione d'amore che è iscritta nella Trinità stessa, che è per noi la verità sulla vita e la morte, modello di relazione tra l'*io* ed il *tu*, modello di unità per il *noi* nello Spirito³⁴.

In questa lotta essi sono chiamati ad uscire da se stessi per un cammino che li conduce a raggiungere la folla immensa degli uomini e dei santi ed è al termine della loro vita che apparirà la loro rigenerazione, come è al termine della vita umana del Cristo che si è svelata la genesi della sua umanità e della nostra in Lui. Favorendo la comunione alla passione e alla morte dell'ultimo Adamo potrà essere scoperta nelle nostre vite l'opera, la presenza e la persona del primo Adamo³⁵.

Sulla croce infatti Dio ha salvato l'uomo associandolo alla sua morte che crocifigge l'*uomo vecchio* sullo stesso legno del Cristo *uomo nuovo*. La morte però è un atto personale e richiede la confessione di fede in un Dio che è tutt'altro dalla proiezione idealizzata e facilmente manipolabile del *dio meraviglioso* del nostro desiderio infantile, della nostra personale megalomania. Sul suo volto sfigurato dalle forze demoniache sprigionate da un'ipocrita *buona coscienza* degli uomini, si rivela il Volto di un Dio-Amore che a tutto è disposto pur di liberare l'uomo dal suo stato disobbediente, per renderlo infine simile a Lui³⁶.

Assimilazione al Cristo dunque attraverso la sua passione per giungere alla meta della resurrezione dell'*uomo nuovo* che ha liberato dalle montagne di tenebra che lo tenevano nascosto all'anima il Volto di Colui che sprigiona luce per tutta l'umanità, Volto che è scolpito in ogni cuore umano. Un siffatto processo di cristificazione fa degli sposi non degli oggetti passivi, capaci solo di ricevere il sacramento nuziale dalla Chiesa e dal Cristo, ma in quanto cristiani singoli e congiunti in coppia, fa di loro

³² W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 37.

³³ Vedi Z. GROCHOLEWSKI, «Fondements théologiques du mariage», 57.

³⁴ Vedi H.U. VON BALTHASAR, «L'homme et la vie éternelle», 9.

³⁵ Vedi A. CHAPPELLE, «Méditation sur "nos premiers parents"», 710-711.9

³⁶ Vedi L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 512-513.

i protagonisti di questa azione di grazia³⁷, cioè i simboli della presenza del sacro³⁸, i mediatori dell'amore tra Dio e gli uomini³⁹, gli organi attivi e i ministri di Cristo e della Chiesa⁴⁰, i sacramenti viventi di tale unione⁴¹. Essi non sono più soltanto figura dell'unione divino-umana, ma il sacramento stesso di essa, in quanto partecipi, anche se in maniera incompleta, a questa realtà sulla terra, la realtà della presenza di Dio in mezzo a loro⁴². Chiamati nel battesimo a partecipare e realizzare l'immagine di Dio impressa in loro, nel sacramento del matrimonio essi, in quanto coppia, si impegnano a portarla alla pienezza⁴³. Essere ierofanici dunque, cioè strumenti e luoghi di manifestazione del legame sacro tra Dio e l'umanità, ricapitolata nella Chiesa, è per gli sposi il senso dell'*essere sacramenti*, da cui prende corpo la loro *vocazione* e la loro *missione*⁴⁴. La loro vita e la loro persona dovranno perciò far trasparire la Presenza del Figlio in relazione al Padre e all'umanità. Essi dovranno essere ancorati a Dio per imparare a vivere, nelle loro relazioni interne, l'amore che unisce le Persone divine; e allo stesso tempo, sul modello delle Tre Persone, non tenerlo per sé, ma essere aperti a riversare agli uomini l'amore che scorre in mezzo a loro. In tal maniera partecipano, in coppia, al piano di salvezza divino che fa di loro una *comunità salvata e salvante*⁴⁵.

³⁷ Vedi C.E.I., *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, n. 55.

³⁸ In quanto il *simbolo* ha questa caratteristica «ierofanica», di manifestare il sacro (vedi J. VIDAL, *Symboles et religions*, 162).

³⁹ In quanto essi, come il *simbolo*, svolgono questo ruolo di legame tra l'Essere Totale e l'uomo particolare (vedi J. VIDAL, *Symboles et religions*, 147).

⁴⁰ Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 597.

⁴¹ Vedi A. SICARI, «Des symboles familiers», 40-41, il quale scrive che sono «leur personne même et leur corps qui deviennent sacrement. Jean Paul II a longuement parlé du "sacrement du corps", en le décrivant tout d'abord comme l'unique sacrement du mystère de la création, car dans le corps sexué se révèle avec une clarté physique cette qualité de don qui est propre à l'existence, à celle de Dieu, du monde, de l'homme».

⁴² Vedi D. BARSOTTI, «Il recupero del matrimonio religioso», 138.

⁴³ Vedi L. DE NAUROS, «Note pastorale: Mission de l'Église en matière de mariage», 144.

⁴⁴ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 11 e 17. Al n. 17 si afferma in maniera particolare: «La famiglia riceve la *missione di custodire, rivelare e comunicare l'amore*, quale riflesso vivo e reale partecipazione dell'amore di Dio per l'umanità e dell'amore di Cristo Signore per la chiesa sua sposa».

⁴⁵ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 49. In questo passaggio molto importante per determinare l'identità della cellula familiare all'interno del Corpo

Così vivendo, la comunità coniugale e familiare, mentre edifica se stessa perfezionando sempre più la propria comunione interiore e spirituale, annuncia e testimonia una nuova maniera di vivere i rapporti interpersonali nel contesto di una società e di una cultura dominate dalla logica della strumentalizzazione delle persone⁴⁶.

I gesti degli sposi, conformandosi a quelli di Cristo, dovranno essere gesti che creano unione ed amore, nel rispetto reciproco e che combattono la disunione, la strumentalizzazione ed il dispregio dell'altro, la profanazione del *tempio dello Spirito*, i corpi dei cristiani (vedi I Cor 6,19). L'appello dunque è ad una rivoluzione della coscienza e del comportamento per creare un diverso modo di rapportarsi all'altro, da uomini nuovi⁴⁷. Come simboli viventi di questa caratteristica divina, essi metteranno in movimento, nell'ordine ed armonia, la danza in cui l'uomo e Dio s'incontreranno⁴⁸ per inserire nella pericorese trinitaria tutti coloro che risponderanno all'invito di una sinfonia eterna d'amore. Il matrimonio è dunque il riflesso di una realtà divina che contiene in sé un elemento dinamico, l'urgenza di un trascendersi continuo, uno «slancio verso l'infinito»⁴⁹ che non permette alla realtà umana di ripiegarsi su se stessa in un narcisismo autosufficiente che esclude ogni apertura al cambiamento e porta all'inaridimento del suo bene più prezioso: l'amore⁵⁰. Esso sarà passato attraverso l'espe-

ecclesiale, si dice che la famiglia, in quanto riceve l'amore di Cristo, diventa *comunità salvata* ed in quanto lo trasmette ai fratelli, diventa *comunità salvante*.

⁴⁶ C.E.I., *Comunione e comunità*, 392-421.

⁴⁷ Giovanni Paolo II chiama questo atteggiamento interiore della persona nei confronti dell'altra una vera «rivoluzione spirituale della purezza del corpo e del cuore». Rivoluzione della quale il mondo contemporaneo ha bisogno per rigenerarsi (GIOVANNI PAOLO II, «La consegna ai giovani», 4).

⁴⁸ Viene messa in evidenza qui l'immediatezza danzante del simbolo, che è un danzatore prodigioso (vedi J. VIDAL, *Symboles et religions*, 5).

⁴⁹ PAOLO VI, «Famiglia scuola di santità», n. 6.

⁵⁰ Per Fromm l'amore umano è una *funzione*, un'arte, un'energia che si sprigiona e si esercita a diversi stadi, aprendosi all'altro e al mondo. Non è un «narcisismo a due» che fa sì che non si ami neppure il partner per ciò che è, ma solo in quanto coincide con il nostro modo di percepire la realtà. Il narcisismo, cioè il rimanere chiusi in se stessi, determina l'esaurimento di questa energia vitale (vedi E. FROMM, *L'arte d'amare*, 63-73).

Per Gabriel Marcel l'essenza dell'amore umano è comunione universale, con il riferimento ultimo all'Assoluto: «il n'y a pas d'amour humain digne de ce nom qui ne constitue aux yeux de celui qui pense à la fois un gage et une semence d'immortalité;

rienza di numerose morti prima di veramente conoscere il valore della sua durata, costanza, fedeltà ed eternità. Utilizzando la suggestiva immagine del von Balthasar, esso è come un naufrago che, sopravvissuto ad ogni sorta di prova, si è aggrappato ad un relitto che gli si è presentato in maniera insperata. L'esperienza insegna il significato della sopravvivenza per pura grazia. Dante deve lasciar partire Beatrice per ritrovarla in Dio, laddove terminano inferno e purgatorio, amandola di un amore che si è consumato da solo e che è resuscitato per pura grazia. Ogni amore umano ha in sé l'esperienza del morire prima di resuscitare in Dio e, per incontrarsi nell'infinito, bisogna farsi carico di ogni rinuncia e purificazione⁵¹.

Ciò è possibile solo se gli sposi si lasciano trasformare dalla croce del Cristo, come dice Giovanni Paolo II:

I tentativi sempre rinascenti di un cristianesimo senza sacrificio sono votati al fallimento: urtano contro la realtà del peccato. La missione del Cristo è compimento dell'uomo mediante la sua croce e la sua resurrezione. [...] Niente di sconvolgente allora se il cammino del matrimonio impegna gli sposi su di un cammino in cui essi incontreranno la croce. Croce all'interno della coppia, sacrificio dell'egoismo di ciascuno, rifiuto, debolezza, delusioni che richiedono il perdono, rotture⁵².

Croce che è «partecipazione al sacrificio del Signore [...]. Il sacrificio del Signore infatti lo conduce alla resurrezione e al dono dello Spirito»⁵³. Nel dono della comunione ricevuto dallo Spirito che «racchiude e sprigiona incessantemente sempre nuove energie di ripresa, di recupero, di ricostruzione, di riconciliazione»⁵⁴, gli sposi troveranno sostegno e forza.

Riacquistano così tutta la pregnanza del loro significato le parole di Ireneo che nella sua opera *Contra haereses* scriveva: il Verbo di Dio è impresso in tutta la creazione sotto forma di croce⁵⁵. Bisogna riconoscere

mais d'autre part il n'est sans doute pas possible de penser cet amour sans découvrir qu'il ne peut pas constituer un système clos, qu'il dépasse en tout sens, qu'il exige au fond, pour "être" pleinement lui-même, une communion universelle hors de laquelle il ne peut se satisfaire, et est voué en fin de compte à se corrompre et à se perdre; et cette communion universelle elle-même ne peut se suspendre qu'au Toi absolu» (S. PLOUDRE, «Amour», 55).

⁵¹ Vedi H.U. VON BALTHASAR, «L'homme et la vie éternelle», 20-21.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, «La realtà del matrimonio cristiano», n. 3.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, «La realtà del matrimonio cristiano», n. 4.

⁵⁴ C.E.I., *Comunione e comunità*, n. 12.

⁵⁵ Vedi IRENEO, *Contra haereses*, V, 18, 33.

che la croce fornisce allora per tutte le cose un principio ermeneutico che altro non è se non lo svelamento del disegno trinitario sull'umanità⁵⁶. La croce rivela il significato più profondo dell'essere creato, in quanto essa è insuperabile testimonianza dell'amore trinitario, del supremo atto di dedizione di sé che Dio fa all'uomo. La croce è diventata il segno della consumazione delle nozze: l'amore che il Figlio fin dall'eternità aveva ricevuto dal cuore del Padre, trasfuso nella sua umanità, lo rende capace di dare la vita per la sposa. Essa è la sola via che permette di far discernere il volto del Padre ed è quella che fin dal principio situa la creazione nello spazio definito dalla croce stessa, sulla quale il Figlio consente di immolarsi⁵⁷.

Infatti è nella sofferenza che il Cristo gusta il sapore umano dell'amore e «l'amore giace sul letto della croce, come dicevano i Padri della Chiesa. Raggiunge la sua piena fecondità solo quando è inchiodato sulla croce e solo se inchiodato su di lei genera una continua resurrezione degli amanti. Nella passione di croce, la passionalità dell'eros viene redenta»⁵⁸.

È a questo talamo nuziale che Egli introduce gli sposi, chiamandoli a calcare le sue orme per trasformare tutta la loro vita in comune in un cammino divino sulla terra. Attraversando il percorso che porta alla loro cristificazione, divengono gli *alteri Christi*, i ministri dell'unico amore divino, dando pieno significato al nome che hanno ricevuto col battesimo. È sulla croce dunque che si realizza questo scambio mirabile tra l'umano e il divino, in cui Dio è fino in fondo uomo e l'uomo ha la possibilità di diventare Dio.

È attraverso la croce che viene purificato l'amore coniugale da tutto ciò che non è conforme al divino, per essere custodito nel seno della eterna Trinità⁵⁹.

Certe filosofie moderne hanno cercato di evacuare la croce dall'esistenza umana e non hanno più compreso il significato dell'uomo e dei rapporti che esso istaura. Nel tentativo di rendere l'uomo felice, senza conflitti,

⁵⁶ Vedi H.U. VON BALTHASAR, «Dieu est son propre exégète», 7-9.

⁵⁷ Vedi M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, 81.

⁵⁸ C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 59.

⁵⁹ U. NAVARRETE sottolinea che non ha alcun senso togliere ai coniugi il valore della sofferenza e della croce che comporta l'osservanza della legge divina e che ha come obiettivo ultimo la maturità del cristiano e non il libertinaggio (vedi U. NAVARRETE, «Indissolubilitas matrimonii rati et consummati», 471 [ovvero in: *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, 394]).

libero da ogni impegno, si è arrivati a giustificare i suoi egoismi, ogni modo di agire e di vivere i rapporti⁶⁰, che dopo Auschwitz e l'olocausto si sono svelati estremamente enigmatici⁶¹. Tentando infatti di togliere all'uomo la coscienza della colpa, la problematicità e la sofferenza che una sua purificazione comporta, è stata solo aperta la via verso la deresponsabilizzazione degli atti⁶².

Si può veramente parlare di una schiavitù più subdola, spesso nata per reazione ad un passato troppo coercitivo, che ha però reso l'individuo schiavo di se stesso e dei suoi bisogni e lo ha al fondo privato di una dimensione intrinsecamente *umana*, che è il riconoscimento e l'accettazione dell'alterità⁶³.

⁶⁰ Vedi S. SPINSANTI, «Gli stati di vita», 337-343.

⁶¹ Ad Auschwitz la disumanizzazione toccò i condannati a morte di ogni età: «La déshumanisation par l'ultime abaissement ou dénuement précéda leur agonie: aux victimes destinées à la solution finale ne fut laissée aucune lueur de noblesse humaine» (H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, 12). Il Pontefice definisce Auschwitz: «simbolo dell'aberrazione cui può giungere l'uomo, quando si volge contro Dio», nel rapporto con l'altro uomo (vedi GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 17). «Auschwitz [...] simbolo tragico di una cultura totalizzante e perciò intollerante del diverso, che non riesce a ridurre nei propri schemi e nelle proprie categorie concettuali», ha provocato un profondo ripensamento teologico. Dopo che «il pensiero si è fermato dinanzi all'Olocausto, smarrito, come su un abisso [...] si è avvertita una inquietudine profonda, un *malessere* che ha tagliato trasversalmente tutta la riflessione teologica, si è parlato di una *teologia dopo Auschwitz*» (A. RUSSO, «La teologia verso il duemila», 132-133).

⁶² Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 103-104.

⁶³ Interessante a questo proposito è l'analisi che viene fatta da una parte della letteratura femminista sul rapporto tra l'antisemitismo, il razzismo e la misoginia. Si individua nella autoaffermazione della mascolinità come principio assoluto la matrice della non accettazione dell'altro, del diverso, sia esso ebreo o nero o donna. Con tale logica di eliminazione dell'altro *termine*, conclude la scrittrice Maryse Wolinski, il nazismo degli anni quaranta si è macchiato delle azioni più disonorevoli e mostruose nei confronti dell'umanità, e il *machismo* fino ai nostri giorni si è arrogato il diritto allo stupro (vedi M. WOLINSKI, *Lettre ouverte aux hommes*, 136 e 126). Wolinski si rifà alla pubblicazione della filosofa-psicologa Elisabeth Badinter che ha messo a fuoco questo punto, in E. BADINTER, *XY. De l'identité masculine*, 36 e 212. D'altra parte, lo stesso atteggiamento di rifiuto dell'alterità mostra il movimento femminista radicale (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell), definito *separatista*, il quale auspica che le donne si ritirino a vivere in un mondo a parte e che escludano gli uomini dalla stessa generazione della prole (vedi F. MANNION, «L'Église américaine et les sirènes du féminisme», 71).

In questo processo è stato coinvolto il matrimonio e si sono persi di vista il suo significato e quello dei suoi valori⁶⁴. Svuotando di senso la sofferenza e il sacrificio, che sono pur il cemento necessario per costruire l'unità dei rapporti, si sono messi i presupposti per rendere l'uomo incapace di affrontare la vita con tutti i suoi ostacoli e sfide, preparandolo piuttosto alla *grande fuga* dall'impegno e donazione, in altre parole da tutto ciò che forma l'uomo adulto.

Senza infatti pagare il prezzo per purificarsi, l'umanità chiusa nel proprio narcisismo e disumanizzazione, non può ritrovare la sua dignità, la sua immagine di essere capace di dono gratuito di sé, del rispetto dell'altro, dell'accettazione della differenza, dell'accoglienza dell'alterità, della libertà dei rapporti, del reciproco darsi-accogliersi nella relazione.

Sembra infatti che nei rapporti uomo-donna siano in crisi e svalutati tanto il femminile, con lo slancio di materna protezione, tanto il maschile con la sua carica di responsabilità⁶⁵.

Senza dunque essere disposti ad uno spogliarsi dei propri limiti e progetti, non è possibile entrare in una vera comunicazione con l'altro. Il differente arricchisce ma richiede una spoliatura da se stessi. La via della incarnazione, che richiede una *chenosi* per entrare in dialogo con l'altro, non sembra solo valida per Dio per poter raggiungere l'uomo. Essa è anche un elemento strutturale della natura umana. Senza passare per essa, non si costruisce la *communio personarum* che è la meta dell'umanità ed il *proprium* del matrimonio. Per Giovanni Paolo II: «Molti matrimoni falliscono perché gli sposi non sono uniti da un amore ma da un egoismo

⁶⁴ Durante il colloquio pastorale familiare che si è tenuto a Louvain-la-Neuve il 22 ed il 23 aprile 1989, nel quale si è riflettuto anche sulla crisi dell'istituzione civile e religiosa del matrimonio in Occidente, si è constatato da un punto di vista sociologico che la cultura odierna pone molto l'accento sulla assolutizzazione dell'individuo e sulla sua possibilità di svilupparsi. Questo atteggiamento esistenziale e mentale può essere riassunto nel cosiddetto *diritto alla felicità*. Partendo da una prospettiva egoistica, il matrimonio è dunque visto dalle giovani generazioni come un rapporto contrattuale di retribuzione-contributo. Si è perso il valore dell'unione matrimoniale che è *dono reciproco*. Da qui nasce la sua fragilità strutturale di fronte alle difficoltà della vita (vedi A. HAQUIN, «Chronique louvaniste», 132-133).

⁶⁵ Abbiamo a che fare con il fenomeno emergente delle «madri androgine» e dei «nuovi padri», i cosiddetti «mapà», con istinti e caratteristiche materne; si parla infatti di «una nuova famiglia» (vedi S. SPINSANTI, «Essere uomo, essere donna», 9; vedi anche A. OGER, *La nouvelle famille*).

vissuto a due. Il vero amore si misura dalla capacità di sacrificio e dal dono reciproco»⁶⁶.

Ma per il cristiano non si tratta di una sofferenza fine a se stessa, infatti la sofferenza ed il sacrificio umani hanno bisogno di essere redenti, di trovare un senso che trascenda la situazione contingente. Ciò è possibile se la croce di ognuno è assunta dalla croce del Cristo e viene fecondata da essa, nella misura in cui vi si innesta⁶⁷.

Il grande principio della *unità nella diversità*, genialmente intuito dal Vaticano II, dirige la comunità umana nel suo complesso, ma anche la cellula che ne costituisce il tessuto. Esso è attuabile attraverso la trasformazione, il continuo trascendersi e purificarsi delle persone, per realizzare la comunione d'amore.

Anche per il matrimonio cristiano resta urgente il recupero di questa base di partenza, il porre al centro della propria esistenza l'altro, fino ad abbracciare la croce per lui, come atto gratuito di libertà su cui può instaurare un nuovo rapporto, in Cristo. Per il von Balthasar, «l'immagine archetipa di Cristo viene tradotta in esperienza di vita nella comunità laicale così direttamente che il mistero centrale della sua *dedizione sacrificale* alla Chiesa diviene per i laici un sacramento vero e proprio, il sacramento laicale del matrimonio»⁶⁸.

È qui che i coniugi, come dice il Congar, giocano il ruolo di sacerdoti e partecipano al sacrificio di Cristo per la Chiesa:

È appunto a questa realtà che bisogna fare riferimento, all'amore e al consenso del Cristo per la Chiesa e della Chiesa per il Cristo. Un amore e un consenso che, da una parte e dall'altra, impegnano ad una morte e ad una resurrezione; che non si realizzano se non in una nuova nascita, l'uno all'altra, in uno, in seguito ad una morte alla vita che poteva essere vissuta puramente per sé⁶⁹.

In questo *sacerdozio coniugale*, come lo chiama Evdokimov⁷⁰, il sacrificio diventa la condizione strutturale del matrimonio vissuto come sacerdozio, in quanto

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, «Il futuro del mondo», 6.

⁶⁷ Vedi R. PENNA, *Il mysterion paolino*, 57.

⁶⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 294.

⁶⁹ Y. M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 267.

⁷⁰ Vedi P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'Amore*, 33.

la condizione di sposo e di sposa è una condizione di rapporto dell'uno all'altra, che, ispirata da un vero amore e da un consenso profondo e libero, è propriamente una condizione di *sacrificio*, e dunque una condizione sacerdotale [...] e in ciò ancora esercitano una specie di episcopato secondo la parola di Sant'Agostino, poiché il vescovo sposa la sua Chiesa consacrandosi ad essa totalmente, per amore⁷¹.

Un amore che è sacrifico nel senso che «il sacrificio è ciò che si compie per mettersi nel giusto rapporto verso un altro o verso qualcuno superiore a sé, "ogni opera compiuta per essere uniti a Dio, in una santa comunione"»⁷².

Una volta posto il fondamento della vita del cristiano e della coppia sulla partecipazione alla croce e resurrezione di Cristo, come cuore stesso dell'esistenza⁷³, è possibile costruire l'edificio del connubio cristiano con le pietre dei valori matrimoniali, i *tria bona* agostiniani, recuperandone il senso⁷⁴. In questo quadro di riferimento il parlare di fedeltà, indissolubilità, fecondità del rapporto coniugale risuonerà non più come una necessità, un giogo imposto dall'esterno, una schiavitù culturale che limita la libertà dell'individuo⁷⁵.

Il concetto cristiano di libertà infatti non è di una libertà sciolta da ogni legame, ma essa si colloca in una situazione in cui si mette in relazione con gli altri e il mondo che la circonda. Questo suo entrare in relazione implica una presa di responsabilità del legame che stabilisce⁷⁶. Una descrizione di che cosa essa sia la dà Congar in questo passaggio:

⁷¹ Y. M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 266.

⁷² Y. M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 267.

⁷³ Vedi A. SCOLA, «Christologie et morale», 392-393.

⁷⁴ La definizione di matrimonio è di *comunità o comunione di vita e d'amore* che è essenzialmente *atto di donazione unico, decisivo, irrevocabile, totale e fecondo*. Senza queste specificazioni esso manca dei suoi presupposti necessari (vedi Z. GROCHOLEWSKI, «Fondements théologiques du mariage», 52).

⁷⁵ F. X. Durwell si esprime a proposito della sacramentalità e dell'indissolubilità del matrimonio nei termini di *concezione estrinsecista e legalista*, cioè estranea alla sua ontologia e alla natura delle relazioni umane (vedi F.X. DURWELL, «Indissoluble et destructible mariage», 221-223).

⁷⁶ Il concetto di libertà cristiana è stato trattato da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*, del 6 agosto 1993. Il Pontefice ha messo in rilievo il legame fondamentale tra la libertà e la responsabilità degli impegni assunti. La libertà non è assoluta, cioè sciolta da tutto, ma deve fare i conti con Dio e il prossimo.

la persona umana, e ancor più la persona cristiana, non è libera nel senso sartriano della libertà: essa è libera e legata nello stesso tempo [...]. L'uomo ha iscritto nella struttura della sua personalità un rapporto con i beni universali e assoluti, per i quali, le circostanze nelle quali si trova coinvolto, determinano per ciascuno la natura. Dostoevskij [...] ha dato sul piano letterario una formula profonda di tutto questo, dicendo che noi siamo responsabili, ed eventualmente colpevoli, per tutto e per tutti⁷⁷.

La responsabilità per il cristiano consiste nel tendere verso e vivere i valori divini nella condizione che gli è propria. Egli non è indipendente dalla legge divina, ma è chiamato a renderla presente nelle realtà creaturali. Per S. Massimo il Confessore, l'uomo è chiamato a «riunire mediante l'amore la natura creata (umana) con la natura increata (la grazia divina)»⁷⁸. Egli non si ferma alle realtà puramente umane e naturali, ma in autonomia da esse, le purifica, le determina e le ordina secondo le leggi divine, conferendo loro una certa sacralità. Come sottolinea il Concilio Vaticano II, egli ha il compito di *consacrare le realtà umane e mondane*⁷⁹, delle quali fa parte il matrimonio in maniera eminente. Divenendo l'uomo stesso responsabile moralmente di esse, non è più soggetto alla realtà fisica della legge, ma egli è lo strumento più efficace dell'azione di Dio su di esse.

All'interno di quest'azione santificante, si colloca la *legge* che sacralizza l'istituto del matrimonio. In quanto l'uomo non si sottomette alle forze cieche della natura, ma le trasforma, diventa lo strumento diretto del piano di Dio nei confronti di esse. In rapporto al matrimonio, il cristiano non si accontenta di raggiungere uno stadio primordiale di vita o di istituto umano, ma lo trasforma immettendolo in un processo di sacralizzazione, *consacrandolo* a Dio⁸⁰. Si può concludere da ciò che l'istituto del matrimonio diviene sacro nella misura in cui diviene un istituto umano e giuridico. Come il cristiano, tanto più è perfetto, quanto maggiore è la sua dipendenza da Dio, così il matrimonio tanto più sarà perfetto quanto più dipenderà dal suo modello divino. Come il santo non avrà più bisogno di cercare Dio al di fuori di sé, perché Dio vive già nel suo cuore, così il matrimonio troverà Dio all'interno della unione delle persone incarnando

⁷⁷ Y. M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 613.

⁷⁸ MASSIMO IL CONFESSORE, *De variis difficillibus locis*, 1309.

⁷⁹ Vedi GS, n. 43; vedi AA, nn. 2, 5, 7, 16.

⁸⁰ Vedi D. BARSOTTI, «Il recupero del matrimonio religioso», 127-128.

l'immagine dell'unità divina⁸¹. È evidente che si tratta di un processo dinamico ed in questo è presente una *gradualità* come tensione in una crescita verso la perfezione, che anche per il matrimonio è la *santità*. Una santità che arriva fino al livello più alto della vita cristiana, al *martirio*⁸².

Non ci sono due mondi, uno umano e l'altro divino, incomunicabili tra di loro, con proprie ragioni, valori e leggi. C'è l'uomo che in Cristo è espressione di questa unione tra la carne e lo spirito. Egli, che è il culmine dell'universo etico⁸³, è chiamato a divenire il mediatore di tale *commixtio* dell'universo delle verità divine con quello delle realtà umane.

Nell'accettazione dell'uomo e della donna a realizzare il piano divino si ricomponne la rottura della coppia edenica e si risana la *cecità ontologica* in cui era avvolta⁸⁴. Con l'incarnazione e l'assimilazione al Cristo diviene possibile oggi ad essa ciò che con le proprie forze non aveva raggiunto: *diventata Dio*⁸⁵, usare del creato secondo il proprio criterio che, trasformato, coincide con quello di Dio.

In tale prospettiva cristologica la coppia diventa strumento di salvezza per l'umanità. L'ordine dei valori divini, attraverso il cammino della croce e resurrezione, diventa carne e sangue dei coniugi. Nella luce del Cristo non si tratta più quindi di separare il matrimonio dal suo fondamento divino. Ciò significherebbe soltanto la sua distruzione.

Come la persona singola, così anche la coppia non raggiunge veramente la sua perfezione che nel compimento del disegno divino. Ciò di cui il matrimonio è segno, è infatti anche il suo fondamento e garanzia di esistenza.

I valori del matrimonio come espressione delle norme divine si presentano allo stesso tempo come esplicitazione delle dinamiche interne al rapporto di coppia. Essi non hanno come riferimento delle leggi esterne alla loro vita, ma l'umanità stessa degli sposi, così come l'abbiamo delineata

⁸¹ Vedi D. BARSOTTI, «Il recupero del matrimonio religioso», 127-130.

⁸² Congar, in perfetto accordo con tutta la tradizione cristiana, definisce il martirio come l'atto più sublime della vita cristiana, atto del nostro sacerdozio spirituale che racchiude un perfetto sacrificio di sé e una perfetta conformità a Gesù Cristo (vedi Y. M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 269).

⁸³ Vedi G. FERRETTI, «Suggerimenti per un ripensamento», 59.

⁸⁴ Vedi J. AUER, *I sacramenti della Chiesa*, 294. Per Auer la *cecità ontologica* è l'effetto dell'*aversio a Deo*.

⁸⁵ «*Ipse siquidem homo factus est, ut nos dii efficeremur*» (ATANASIO, *De incarnatione Verbi*, 54). Secondo l'adagio di S. Atanasio che vede nella divinizzazione dell'uomo lo scopo dell'incarnazione di Dio.

precedentemente, sviluppata all'interno della loro vocazione cristica⁸⁶, alla quale hanno aderito con un atto di libertà personale, originato dalla scelta del loro cuore. Scelta che è totalizzante, che impegna il futuro, che richiede il prezzo di tutta la vita, ma che è la massima espressione della libertà dell'uomo che ha deciso, con atto sovrano, per chi ed in quale campo giocare la sua esistenza.

Cariche di esperienza di fede sono le parole di Kasper in proposito:

La vita diventa un rischio ed un'avventura soltanto se vi sono realmente delle decisioni irreversibili. La libertà vera si realizza quindi nella fedeltà. La libertà che si realizza nella fedeltà è essenzialmente di tipo dialogico. È per questo motivo che F. Nietzsche definisce l'uomo l'animale che può promettere. Questo promettere ha insita la tendenza alle definitività⁸⁷.

Per il teologo tedesco ciò è ancor più valido e affascinante quando si tratta di due persone che si uniscono in matrimonio, come scelta di radicalità che impegna Dio stesso:

Una promessa di fedeltà, pronunciata in libertà, è continuamente fondata nella storia di due persone. Si tratta di una determinazione ontologica di natura intersoggettiva, determinazione ottenuta nella libertà e per mezzo della libertà; grazie a tale determinazione, le due persone raggiungono il loro «*stato*» definitivo nel e per il vincolo che le unisce. Là dove l'uomo si avventura in maniera così totale e definitiva nella ragione e nel fine della sua esistenza, Dio entra necessariamente in gioco secondo una concezione cristiana⁸⁸.

La coppia sarà dunque, nella Chiesa e nel mondo, la ri-presentazione dell'immagine di un Dio sovranamente libero, ma anche totale e responsa-

⁸⁶ A. Scola è infatti dell'opinione che: «On peut à juste titre considérer l'existence de l'homme dans le Christ comme le coeur de la morale chrétienne» (A. SCOLA, «Christologie et morale», 397). Il proprium dell'*ethos* cristiano non può infatti ridursi al solo livello di osservare delle norme, per quanto nobili esse siano, «ma di un *ethos* che ha il suo punto di riferimento concreto nel modello vivente dato dalla persona del Cristo» (G. FERRETTI, «Suggerimenti per un ripensamento», 62). Nel ciclo dei discorsi che il Pontefice ha tenuto dal 16 aprile 1980 al 6 maggio 1981, viene sviluppato il discorso dell'*ethos* che nasce dal cuore rinnovato nel Cristo che è al fondamento dell'amore umano (vedi GIOVANNI PAOLO II, «Catechesi sull'amore»).

⁸⁷ W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 25.

⁸⁸ W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 26.

bile nella sua scelta, che per mantener fede alla parola data, non esita a salire sul legno della croce, come ad un talamo nuziale⁸⁹.

In tale prospettiva i coniugi non si pongono come pedissequi esecutori di norme a loro estranee o imitatori di un modello esterno alla loro crescita spirituale ed umana, ma si mettono alla *sequela* del Cristo, spinti dall'attrazione della sua persona. Inizia e si compie così la trasformazione morale del loro modo di sentire, di vivere, di comportarsi, nello stile del Cristo, il loro amore in quello di Lui. È da questa attrazione-trasformazione che ha origine l'*ethos* del cristiano, scaturito dalla *sequela* del Cristo⁹⁰. Dalla medesima attrazione si costituisce l'*ethos* della coppia. I coniugi, sulle orme di Cristo e la Chiesa, impareranno a sorreggersi nei momenti difficili, tenendosi per mano sui sentieri dell'Amore.

⁸⁹ Questa morale di imitazione ha inizio nel Vecchio Testamento, prendendo origine dal tema dell'Alleanza; i profeti infatti dovranno imitare Dio, come la sposa imita lo sposo (vedi A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, 36-37).

⁹⁰ Maggioni individua la «specifica forma matrimoniale della *sequela* di Gesù» nel vivere l'indissolubilità, intesa come alleanza definitiva, nella *logica della croce*. La fedeltà è il luogo storico in cui attuare questo tipo di *sequela* (vedi B. MAGGIONI, «Il matrimonio nella Bibbia», 165).

Il termine sta ad indicare che anche nel matrimonio, come in ogni stato del cristiano, il fondamento è il rapporto interiore con il Cristo che origina un nuovo modo di vita in chi lo segue. Il Ferretti così descrive tale fenomeno: «Tale relazione vissuta di attrattiva dà origine, in colui che l'esperimenta, ad una trasformazione morale che va dal seguire il modello, alla *sequela*, al discepolato [...]. In ogni caso non si tratta di semplice imitazione ed obbedienza, bensì di una crescita interiore della persona stessa e della sua disposizione di spirito [...] nella linea rappresentata dal modello. Tale cambiamento, impossibile per semplice comando, consiglio, educazione, si realizza primariamente tramite un cambiamento della direzione dell'amore, che porta a con-amare con l'amore del modello stesso, e quindi a conformare il proprio *ordo amoris* (che è il nucleo centrale della struttura della propria percezione dei valori, o *ethos* della persona) con quello del modello [...]. Il che significa un salto originale nel centro di una personalità, un intuitivo impadronirsi della sorgente stessa della sua vita, per poi *vivere*, a partire da questo centro, ognuno la propria vita storico-positiva sempre contingente. È di questo che si tratta nel grande atto della *sequela*» (G. FERRETTI, «Suggerimenti per un ripensamento», 62-63).

CAPITOLO VI

Maria, modello ecclesiale degli sposi

Un'antropologia che potremmo definire dinamica, in quanto è tesa verso la realizzazione dell'immagine di Dio nell'uomo, trova in Maria il suo archetipo¹. In Maria infatti l'umanità intera, che anela verso la redenzione, si ritrova come fu creata al principio, così come fu concepita «nell'eterno pensiero di Dio, nel seno della Santissima Trinità»², nella Donna-Eva.

In lei si realizza il fine ultimo dell'uomo, creato per divenire Dio³. Il rapporto del Padre con il Figlio e del Figlio con il Padre, all'interno delle relazioni trinitarie, si riflette in maniera eccellente nel rapporto di Maria e Gesù nel mistero dell'Incarnazione e della Redenzione che ha investito l'umanità intera. Maria è l'unica creatura che ha realizzato fino in fondo la sua incorporazione a Cristo⁴, la predestinazione soprannaturale ad essere figli nel Figlio⁵.

¹ Lo Schmaus scrive: «Maria come è l'immagine della Chiesa fondata da Cristo, così è pure l'immagine dell'uomo redento da Cristo. In essa si può riconoscere la trasformazione che avviene nell'uomo salvato da Cristo e vivente nella Chiesa. Anzi ella è in pieno senso l'uomo nuovo formato da Cristo. Perciò la Mariologia, avendo valore ecclesiologico, ha nello stesso tempo importanza per l'antropologia teologica. In Maria appare in chiara luce la grandezza e la dignità dell'uomo redento, sia nel suo stadio iniziale, che appartiene alla storia, sia nello stadio finale al di là della storia» (M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, 332).

² GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 11.

³ Maria ha già raggiunto la perfezione che la creatura raggiungerà quando, alla fine dei tempi, Dio sarà tutto in tutti (vedi M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, 636).

⁴ Vedi E. GRASSO, *Fondamenti di una spiritualità missionaria*, 182-183.

⁵ Per Le Guillou, la mariologia è ordinata al mistero del Cristo e alla visione trinitaria; o per meglio dire, è la cristologia, che per spiegarsi, si crea delle espressioni mariali (vedi M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, 370).

La connessione che unisce la maternità della nuova Eva al mistero pasquale del nuovo Adamo è espressione di un legame profondo di fede che rende partecipe Maria dello sconvolgente mistero di *spoliazione* del proprio Figlio e la inserisce nel centro del mistero trinitario. Questa esperienza che è forse la più profonda *chenosi* della fede nella storia dell'umanità⁶ è preludio della redenzione dell'antica Eva che Maria assume in se stessa abbracciando il mistero della «Madre di tutti i viventi» (Gen 3,20)⁷.

Associata al nuovo Adamo, appare ai piedi della croce come la Donna, la Nuova Eva⁸. Ella attesta l'origine ed il destino della carne, fragile ma chiamata a partecipare alla gloria divina. Come il Calvario è designato dalla memoria cristiana in quanto luogo dove fu inumato Adamo, così il Vangelo attesta sul Golgota la presenza nascosta della Nuova Eva e del Nuovo Adamo, del Paradiso⁹. Maria, la cui anima verrà trafitta dalla spada del dolore e dell'abbandono sotto la croce, è associata, attraverso l'incarnazione-croce-resurrezione del Figlio, allo svelamento della Trinità nella storia. Ella dunque indica che senza la comunione alla morte sacrificale del Salvatore non si può conoscere la portata del peccato di Adamo né si può partecipare alla gloria della sua sanazione.

Ella ci attesta inoltre che ogni coppia di Adamo ed Eva che seguirà non potrà conoscere la glorificazione del suo amore se non sarà passata attraverso la sanazione della croce.

Sul modello di Maria entrambi i coniugi sono chiamati a partecipare alla vita del Cristo, ad assimilarsi a Lui, perché il loro amore acquisti quella dimensione divina ed eterna della quale l'amore umano è solo un rimando. Come lei, essi debbono interiorizzare l'esperienza della croce che arricchisce il loro rapporto nella profondità, abbracciando la purificazione dell'amore da tutto ciò che non ha il sapore dell'eternità, per trasformarlo nell'immagine della *communio vitae* di Dio.

⁶ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 19; anche GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, 18.

⁷ Vedi LG, n. 56.

⁸ Ratzinger vede in una lettura globale della S. Scrittura due linee, una adamitica, che va da Adamo a Gesù e l'altra, femminile, che va da Eva a Maria. Alla luce di Maria «diventa chiaro il significato della linea femminile, nella sua unione inseparabile col mistero cristologico» (J. RATZINGER, «Il segno della donna», 16).

⁹ Vedi A. CHAPPELLE, «Méditation sur "nos premiers parents"», 712.

E come avvenne per Maria, la trasformazione del rapporto non è cosa automatica, scontata, ma richiede l'assenso dal più profondo dell'essere, la collaborazione più attiva a far sviluppare insieme ciò che hanno accolto della scintilla divina¹⁰. Senza il libero assenso, nemmeno la croce salva. È in potere dei coniugi infatti fare del loro rapporto un fuoco d'amore o un fuoco della geenna¹¹. In questo processo è Maria la via da seguire, l'ispirazione per gli sposi nel Cristo. Lungi dal relegare Maria, esente da ogni peccato, in una esistenza celeste, ben lontana dalla vita quotidiana intrisa del peccato dell'uomo e della donna ordinari, ma proprio partendo dal fatto che la realtà umana è una realtà di peccato, la presenza di Maria nel bel mezzo di una storia fatta anche di peccato, significa che per essere pienamente umano, l'uomo non è tenuto necessariamente ad essere peccatore. Il peccato è un atto di libertà, come pure deriva dalla nostra libertà la lotta contro di esso. Questa lotta, nella maniera che ci ispira Maria, si dirige non contro l'umano, ma contro tutto ciò che d'inumano alberga nel nostro cuore e nei rapporti con gli altri¹². Un inumano che è il prodotto di un umanesimo che in nome di una virilità mal concepita non tollera e rifiuta la sensibilità femminile che si apre ai valori della fede. Più la civiltà diventa secolarizzata, più diviene maschile, più è votata alla disperazione e più è decentrata dal vero femminile e cadrà nell'amarezza più profonda.

Bisognerà dunque osare chiamare col suo vero nome, col nome di peccato, questo inumano contro il quale l'uomo e la comunità ecclesiale nella sua interezza sono chiamati a erigersi, poiché la vita cristiana è lotta contro la morte che il peccato porta con sé. In questo processo di rigenerazione è ancora Maria a fianco di Gesù per liberare l'umanità: «Ora, se il Cristo salva il mondo, è la *Theotokos* che lo protegge ed introduce nel suo *disumanesimo* l'attenzione che si fa sensibile alla grazia»¹³. Ella diventa il punto di aggancio tra la passione dolorosa e la resurrezione gioiosa,

¹⁰ Maria non fu considerata dai Padri come uno strumento solo passivo nelle mani di Dio, ma vera e propria cooperatrice del piano della Salvezza e per questa obbedienza è causa della salvezza del genere umano (vedi LG, n. 56).

¹¹ Vedi P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, 36.

¹² Vedi P.-H. KOLVENBACH, «Marie, modèle de notre mission», 133-134.

¹³ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, 155. Giovanni Paolo II descrive Maria come «l'icona perfetta della libertà e della liberazione dell'umanità e del cosmo» (*Redemptoris mater*, n. 56).

come lo è tra la storia del peccato e quella della grazia, tra il cielo e la terra al momento dell'Incarnazione.

È seguendo il suo esempio di accettazione della propria morte nella morte del Cristo, che si segna il passaggio ad una nuova umanità, ad una cultura veramente umana. Maria diventa così il modello rinnovato e sanato per ogni cristiano, sia nello stato matrimoniale che in quello di vita consacrata.

Ella è la sorgente della natura umana del Redentore, non solo in base al suo corpo, ma ancor più in base al suo spirito. Essendo preservata dalla corruzione del genere umano [...] — [...] a motivo di una speciale grazia del Dio trino meritata anch'essa sulla croce [...] — [...] Maria sta al di là del mondo decaduto, in una integrità che è paragonabile a quella di Adamo ed Eva prima della caduta¹⁴.

Per il von Balthasar, tutto ciò che Maria ha in comune con lo stato mondano, il frutto corporale, è nato dalla fecondità spirituale del suo assenso di fede.

Come nello stato paradisiaco, dove ogni fecondità dello spirito derivava dal primato dello spirito e dell'amore, così avviene nell'ordine della redenzione. Maria, in questo ordine di grazia, diviene madre perché si è offerta totalmente a Dio, per essere il perfetto recipiente per le sue finalità spirituali e materiali. Maria è madre perché è vergine. Ed è vergine per poter essere madre. In conseguenza a ciò, ella attesta che gli stati di vita nella Chiesa non sono finalizzati a se stessi e lo stato di maternità è ordinato a quello di verginità, perché nella Chiesa uno stato tanto è più alto, quanto è più pronto a servire¹⁵. In Maria-donna viene messo in luce l'elemento mistico della Chiesa, cioè che *l'unico primato nella Chiesa e agli occhi di Dio è l'amore*¹⁶, un amore che è sempre pronto a servire ed

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 173.

¹⁵ Il von Balthasar spiega che *lo stato di Maria*, che è stata fatta partecipe dal Cristo alla fondazione dei due stati della chiesa futura, è modello per entrambi. Maria è patrona di tutti e due. Il teologo mette in evidenza che Maria mostra che lo stato di verginità non è stato costituito per essere infruttuoso e quello di maternità è in ultima analisi apertura al Cristo, nel servizio all'amore. Anche il secondo stato dunque ha come punto di arrivo il servizio, la relazione al Cristo, come ha rivelato la maternità di Maria (vedi H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 176-177).

¹⁶ La vocazione all'amore e la centralità dell'amore costituiscono l'identità mistica della Chiesa-Sposa (vedi A.M. PELLETIER, «Le signe de la femme», 681). Il Feuillet, a partire dal Cantico dei Cantici, scorge in questo il ruolo, la vocazione assegnati alla

offerirsi. Si presenta così Maria come modello per entrambi i coniugi, che attraverso di lei possono raggiungere la perfezione di cristiani e di sposi, nella comune carità. Come prima discepola del Cristo ella è la prima creatura che ha reso evidente all'universo intero che la legge basilare, la regola d'oro che Dio è venuto a portare tra gli uomini, è l'amore. Amore per Dio e amore per l'altro, in Dio.

Con l'incarnazione viene messa allo scoperto la profondità del piano della creazione e della redenzione. Come il Figlio, pur non abbandonando il suo essere nel centro del Padre, entrò tuttavia nella piena realtà dell'essere uomo, così Maria non lasciò il suo centro divino, inserendosi nel mezzo dell'esperienza umana. Tale regola dell'incarnazione che vede da un lato il perfetto essere ancorato in Dio e dall'altro l'immergersi nell'esperienza completa della vita e della coscienza umana, non vale dunque solo per il Cristo, ma coinvolge anche Maria. E Maria è la prima creatura che è stata resa compartecipe dal Figlio di questa *sintesi dialettica* tra il creaturale ed il divino ed in sé riassume tutta l'esperienza dell'umanità, assunta in maniera salvifica su di sé dal Figlio stesso. In questa fase ascendente della creaturalità la coppia uomo-donna si associa a Maria, facendo sua questa sintesi dialettica dell'incarnazione. Senza svalutare il legame creaturale, essa mette il Divino al suo centro che ancor più rinsalderà l'intima relazione. Relazione che trova la sua sorgente e la sua trascendenza in un Altro.

Maria dunque resta il modello per arrivare alla statura del Cristo perché non ripete solamente la sintesi paradisiaca dei nostri progenitori, ma ha il suo posto al centro dell'onnicomprendente sintesi cristologica. La sua esperienza non è infatti meta-storica, quasi al di fuori dell'umano, ma al centro della storia, nel pieno del cammino di croce. Un cammino che richiede il suo assenso. «La prova di sopportare il peso, che la sua libertà deve subire quando ella ha da dire sì ad ogni abbandono patito dal Figlio o dal Figlio imposto a lei, è maggiore rispetto a quanto poteva venir richiesto all'uomo edenico. Questa libertà dell'amore ha sin da principio un sostegno dalla croce»¹⁷.

Tale libertà sofferta di Maria diventa tipologica per il rapporto uomo e donna nei riguardi del disegno divino. Essa è l'immagine inalienabile di

donna fin dalla creazione: «celle de rappeler sans cesse aux hommes en général, et en premier lieu à l'Église elle-même, la "primauté de l'amour"» (A. FEUILLET, «Le drame d'amour du Cantique des Cantiques», 125).

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 178.

Dio impressa nell'umanità di una libertà sulla quale in particolare la tradizione ortodossa ha sempre insistito. Essa implica la scelta di aderire al disegno di salvezza, fino all'accettazione della morte del *suo Dio*. Attraverso di essa, Maria diviene *typos* di una umanità cristofora, portatrice di Cristo e pneumatofora, portatrice dello Spirito, la personificazione di una libertà umana restaurata, sciolta dalla schiavitù antica del peccato, segno della vocazione ultima di tutta l'umanità che è chiamata alla partecipazione della vita trinitaria¹⁸.

Per questo l'affermazione che Maria sia il modello di ogni cristiano non ha un senso limitativo nei confronti della sua umanità, come se ne menomasse la personalità, l'essere individuale in tutte le espressioni dell'esistenza¹⁹. In lei tutto ciò che è umano viene potenziato alla luce della grazia, perché Dio l'ha ricolmata di ogni dono divino in risposta al sì di lei, un sì che è la più alta espressione della libertà di un uomo nei confronti di Dio²⁰. Questo rapporto dialogico Dio-Maria non ha niente di necessitato, di magico, così che ad ogni gesto della divinità debba automaticamente susseguirne uno già preordinato della creatura, ma si svolge nel vasto campo della libertà che è la massima espressione dell'uomo, creato ad immagine di Dio, cioè libero.

Perciò la sua ricettività nei confronti di Dio, lungi dall'essere passività che è uccisione dell'umano, è una ricettività attiva, un modo di partecipare con tutta se stessa all'attuazione del piano di Dio nella sua femminile disponibilità ad accogliere tutto ciò che Lui le vuole donare.

Maria dunque apre la strada a tutti i figli di Eva verso la vera *autorivelazione dell'umanità* che si mostra finalmente come *icona della Trinità*, iscritta fin dal principio nelle sue carni.

Maria, la Madre del Verbo incarnato e la Sposa della Trinità²¹, congiunge in sé questi due misteri grandiosi per l'umanità in quella mirabile sintesi che fa dire di lei: «Vergine Madre, figlia del tuo Figlio»²².

¹⁸ Vedi E. BEHR-SIGEL, «L'altérité homme-femme», 412-413.

¹⁹ Vedi A. SCOLA, «Maria modello del cristiano e della donna», 151-152.

²⁰ Vedi P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 35.

²¹ «La Tradition restait donc dans la logique profonde et le droit fil du récit, quand, pour décrire le rôle de Marie dans l'Incarnation, elle lui décernait les titres de "Sponsa Dei" (Épouse de Dieu), "Sponsa Patris" (Épouse du Père), "Sponsa Christi" (Épouse du Christ) ou "Sponsa Spiritus Sancti" (Épouse de l'Esprit Saint)» (I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, 173).

²² DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, Canto XXXIII, 1.

Maria infatti, in quanto è associata al disegno salvifico divino svolgendo questo ruolo di *nuova Eva*, in unione al *nuovo Adamo*, il Cristo, viene chiamata dai Padri *Sposa del Verbo fatto uomo*²³, pur rimanendo fecondata dallo Spirito Santo. Il dono del suo corpo di donna ad accogliere la congiunzione della natura divina e la natura umana che è avvenuta in Gesù, è descritta spesso come un *matrimonio*²⁴, in cui secondo l'immagine di S. Agostino: «L'utero della Vergine fu il talamo di quello sposo, poiché in quell'utero verginale si sono uniti i due, lo sposo e la sposa, il Verbo sposo e la carne sposa. [...] A quella carne si unisce la Chiesa, e si forma il Cristo totale, capo e corpo»²⁵.

In tale profonda e misteriosa connessione del rapporto tra Cristo Sposo e Salvatore dell'umanità e Maria, Sposa del Verbo, si fonda il legame che sussiste tra Cristo Sposo e la Chiesa Sposa. È su questa relazione che si attua l'unione sponsale di Lui con ogni anima fedele.

Maria, tipo e figura della Chiesa sposa e madre, collabora alla realtà dello spotalizio di Cristo con la Chiesa nata dal suo costato e unita a lui in una *nuova Alleanza*. Chiesa che lei ha accolto come Madre ai piedi della croce.

Ciò che Ella riflette del Figlio, in quanto Madre nello Spirito e Sposa dell'Alleanza, che è Gesù Cristo in Persona²⁶, ha il suo riflesso nella Chiesa, della quale Maria è il prototipo²⁷. Se Maria è l'icona escatologica della Chiesa²⁸, la Chiesa a sua volta è l'*icona terrestre di Maria*, della

²³ Vedi B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, 236.

²⁴ Vedi A. SICARI, «Des symboles familiaires», 41.

²⁵ «*Illius sponsi thalamus fuit uterus Virginis, quia in illo utero virginali conjuncti sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum et sponsa caro. [...] Illi carni adjungitur Ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus*» (AGOSTINO, *In epistolam Joannis ad Parthos*, I, 2).

²⁶ I. de la Potterie nota che per la letteratura patristica Maria ha questa doppia funzione. A Cana, dove è celebrata l'*Alleanza*, come celebrazione delle nozze dello Sposo con la vergine Israele, la madre di Gesù appare accanto a Lui come sua collaboratrice e sua *Sposa* nella storia della Salvezza (vedi I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, 230-231).

²⁷ I. de la Potterie fa notare che proprio in questo contesto del mistero d'*alleanza sponsale* di Cristo e della Chiesa che la costituzione *Lumen gentium* ci invita a situare la Vergine Maria (vedi I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, 13). Al n. 63 la *Lumen gentium* rileva che Maria è tipo della Chiesa in ordine alla fede, alla carità e alla perfetta unione con il Cristo.

²⁸ Vedi M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, 371.

quale essa partecipa a tutti gli attributi²⁹. Come i Padri si sono espressi attraverso i secoli e Isacco della Stella traccia mirabilmente: «quel che è detto in generale della vergine madre Chiesa si intende singolarmente della vergine madre Maria; e quel che si dice in modo speciale della vergine Maria va riferito in generale alla Vergine madre Chiesa, e quanto si dice di una delle due può essere inteso indifferentemente dell'una e dell'altra»³⁰. La Chiesa, rappresentata e attuata pienamente in Maria, anch'essa offre la sua libertà a Dio, concepisce, genera e si associa al Cristo fino alla croce e alla resurrezione. Anch'essa si pone, insieme a Maria, nel mezzo della storia della redenzione, inserendosi con lei nel cuore del mistero di salvezza e diviene la madre di tutti i fedeli³¹.

Maria, associata come donna e come madre all'opera di Cristo redentore, dando la sua collaborazione all'opera della redenzione, in quanto *strumento di salvezza*, è modello della realtà ecclesiale, che come Corpo di Cristo, completa nella sua carne ciò che manca ai patimenti del Cristo per la liberazione dell'umanità intera dalla schiavitù del peccato.

La Chiesa, guardando Maria in questo aspetto fondamentale di essere Madre del Figlio di Dio, imita la sua totale apertura alla persona del Cristo, a tutta la sua opera, a tutta la sua *missione*.

Poiché l'elezione di Maria non dipende dal fatto fisiologico di essere madre, ma dalla grazia di elezione di Dio e della sua fedeltà, ella è *icona di grazia* per tutti, uomini e donne. Perciò sia che la si consideri come donna, cioè come pura accoglienza del Verbo che, nella sua insuperabile risposta alla chiamata di grazia, svela il suo modo tipicamente femminile di rapportarsi a Dio, sia come espressione della Chiesa, in quanto comunità salvata dal Cristo, essa lascia intuire la dimensione femminile della Chiesa stessa. In relazione a questa femminilità di Maria si può rilevare che Cristo, Persona divina trascendente, è di genere maschile nella sua umanità e in

²⁹ «Maria secondo la dottrina dei Padri della Chiesa è il tipo, la rappresentazione della Chiesa creata da Cristo. Questa si può vedere in certo modo compendiata in Maria come in una immagine. Come Cristo si rispecchia in Maria, così a sua volta anche la Chiesa si rispecchia in Maria» (M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, 331).

³⁰ «*Quod de virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de Virgine matre Ecclesia generaliter jure intelligitur, et cum de alterutra sermo textitur fere permistim et indifferenter de utraque sententia intellegitur*» (ISACCO DELLA STELLA, *Sermo LI*, 7-8).

³¹ Vedi LG, n. 64.

quanto Sposo e Capo della Chiesa, evidenzia la propria caratteristica virile³². Gesù stesso vede realmente in lei il modello della donna: «Donna ella lo è come vergine, come madre, come fidanzata e sposa»³³, modello ecclesiale. Questo significa, come rileva il nostro Pontefice, che davanti al Cristo, sposo maschio, tutti gli uomini si pongono, nella Chiesa, come *la sposa*. Il femminile diventa il simbolo di tutto l'umano³⁴.

In questa visione v'è il superamento della teologia paolina riguardo il matrimonio del Cristo-capo identificato nell'uomo e della Chiesa-corpo identificata nella donna. Entrambi, l'uomo e la donna, sono guidati dall'azione dello Spirito ad inserirsi attraverso la Chiesa nel Cristo, dove «non c'è né uomo né donna» (Gal 3,28)³⁵. E tutti e due, davanti al Cristo sono in rapporto di sposa con lo sposo, di Maria con il Verbo, della Chiesa con il Cristo³⁶. L'imitazione a cui sono chiamati è di rimanere fedeli allo Sposo, sia nella gioia di Betlemme sia davanti alla spada che trafigge ai piedi della croce³⁷. La loro missione infatti non è solo limitata ai figli ma, come «i segni dei tempi» insegnano, si estende anche all'uno nei riguardi dell'altro, dove ognuno, ad imitazione del Signore, è chiamato ad amare l'altro fino alla follia della croce, perché ne è responsabile. È forse un nuovo modo di comprendere la responsabilità coniugale, in cui sia l'uomo che la donna giocano il ruolo del Cristo nei riguardi del partner, non come

³² Vedi S. MAGGIOLINI, «Il sacerdozio e la donna», 190-191.

³³ H.U. VON BALTHASAR, «Commento all'Enciclica *Redemptoris Mater*», 58; vedi J. RATZINGER, «Il segno della donna», 16. Vedi C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 200: «La figura archetipa sul piano umano, concretizzazione del ruolo teologico e non più cosmico del femminile, come risposta alla mascolinità del Verbo incarnato è Maria, che impersona tutto il femminile assumendo una funzione di rappresentanza universale del medesimo. [...] Ella è la pienezza dell'umanità».

³⁴ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 25.

³⁵ Per S. Agostino «*Omnis enim Ecclesia sponsa Christi est*», dalla carne del quale essa prende l'inizio e ne rappresenta la primizia: in questa carne la Sposa si è congiunta con lo Sposo (vedi AGOSTINO, *In epistolam Joannis ad Parthos*, II, 2).

³⁶ Isacco della Stella precisa che ogni anima fedele è la sposa del Verbo, sua madre, figlia e sorella; ciò infatti che si dice in generale della Chiesa, in modo speciale di Maria, si può dire singolarmente per ogni anima fedele: «*Unaquaeque etiam fidelis anima, Verbi Dei sponsa, Christi mater, filia et soror, virgo et secunda suapte ratione intelligitur. Dicitur ergo universaliter pro Ecclesia, et specialiter pro Maria, singulariter quoque pro fidei anima, ab ispa Dei sapientia, quod Patri est Verbum*» (ISACCO DELLA STELLA, *Sermo LI*, 7-8).

³⁷ Vedi LG, n. 57-58.

autorità di potere, ma come autorità di amore e ad ognuno tocca anche quello di Maria, non come modello di sottomissione servile, ma di collaborazione fiduciosa³⁸, senza riserve e senza doppi fini, interessata solo alla salvezza dell'altro.

Da questa relazione sposi-Chiesa-Maria l'ulteriore conseguenza che se ne trae è la constatazione che a partire da quest'ultima tutta la creaturalità è assunta nella Redenzione, attraverso i meriti del Cristo. Dio Padre infatti non ha glorificato solo il corpo del Figlio, fatto che sembra scontato, ma ha voluto assumere anche quello di Maria³⁹. Lei, la prima creatura assunta corporalmente nel piano soprannaturale, è la garanzia che tutto l'uomo, nella sua individualità e specificità, è voluto ed amato da Dio.

È un doppio modo dunque di farci comprendere che la corporeità è stata salvata e glorificata totalmente. Nel Cristo, il Verbo, in cui è stata assunta la carne che in Lui è divenuta gloriosa ed in Maria, che rappresenta anche il principio femminile, mistico, della Chiesa, in rapporto al Cristo, il principio maschile⁴⁰.

³⁸ Vedi LG, n. 56.

³⁹ Vedi LG, n. 59.

⁴⁰ Il matrimonio tra Giuseppe e Maria, anche se ha posto dei problemi a canonisti e teologi riguardo la non-consumazione, è ritenuto comunemente come matrimonio valido. Il dato scritturistico e quello della tradizione della Chiesa coincidono nell'individuare nella loro unione *la Sacra Famiglia* dovuta alla presenza del Figlio di Dio. Figlio che non è figlio naturale di Giuseppe, perché lo è del Padre, per ciò che riguarda la natura divina e di Maria, per ciò che riguarda la natura umana.

Bisogna inoltre rilevare che l'aspetto di Maria *Sposa* è più associato alla Trinità che a Giuseppe. Il legame che unisce Giuseppe a Maria appare in tutto il Vangelo come un riflesso di quello più profondo che non solo Maria, ma anche Giuseppe stesso ha con Gesù. Se non si può semplificare troppo la relazione di Maria con Giuseppe, del quale non è semplice compagna, ma legittima sposa e *consorte*, questo rapporto però non esaurisce il significato della sponsalità di Maria che si gioca *totalmente, anima e corpo* — anche se in maniera misteriosa — *nei riguardi della Trinità*.

Senza togliere nulla alla sacramentalità del matrimonio *rato*, pure sembra insufficiente partire dall'esempio di Giuseppe e Maria per interpretare il significato teologico della consumazione in rapporto al sacramento. Forse questo è stato anche un limite della Scolastica, il non aver superato il rapporto Maria-Giuseppe per prendere in considerazione quello di Maria-Trinità, come modello della Chiesa-Cristo e dare il giusto posto all'aspetto dell'incarnazione del matrimonio. Ciò ha contribuito a staccare il sacramento dalla sua significazione teologica.

Tale dunque è il modello mediato, esplicitato, svelato nella storia della salvezza al quale ogni coppia dovrà conformarsi, aspirando ad una *communio vitae* che imita la *communio Trinitatis*⁴¹.

Si potrà realizzare così quel desiderio che alberga nel più profondo di ogni comunità umana, di una *fusione nell'unità*, senza però che questa unità significhi l'abolizione delle persone particolari e la loro diversità. La coppia umana, creata secondo l'immagine trinitaria, cela in sé questo sogno che attende di liberarsi nella storia, sviluppando quel dinamismo che da esso proviene e che esso può sprigionare.

Si tratta infatti di un sogno che attende di divenire realtà, concretezza di vita e di persone in unità, per indicare che questa realtà si trova drammaticamente in equilibrio tra l'esaltazione gioiosa e la frustrazione profonda, tra l'attesa e la disperazione. Conseguenza del peccato originale che ha lacerato nel cuore dell'uomo la sua primordiale fondamentale e prevalente tendenza alla visione e partecipazione del Bene, del Bello congiunti in Unità che è possibile solo in Dio, la coppia si trova in una situazione drammatica di scelta tra l'ideale affascinante ed esigente ad un tempo dell'unità che l'attira e la realtà dell'incomunicabilità, che come barriera insormontabile si erge tra le diverse persone, isolandole una dall'altra. Da una parte la diversità delle persone che è un bene inestimabile se vissuto in comunità, e dall'altra la divisione che può nascere se tale diversità si erige come dato assoluto, incomunicabile.

È per questo che il cammino della coppia cristiana non può che avventurarsi verso l'esperienza mistica, camminando sui due binari del *già* e del *non ancora* che richiede tutta la partecipazione dei coniugi alla realizzazione del sogno, del *simbolo* originario, ingaggiando una lotta titanica contro il male che vive dentro e fuori il suo cuore, ma che d'altra parte ha davanti a sé la visione della coppia-modello che questa lotta ha vinto, questo sogno ha realizzato, pagandolo con la propria morte spirituale e fisica.

Tale è il senso del sacramento del matrimonio che richiede ai coniugi di essere disposti al sacrificio della croce per realizzare l'unità trinitaria, su imitazione di Gesù e Maria, di Cristo e la Chiesa⁴².

⁴¹ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7.

⁴² Vedi A. SICARI, «Des symboles familiers», 48.

The subject of the letter is the death of the late Mrs. Johnson, who died on the 10th of the month, and the funeral was held on the 12th.

The funeral was held at the church of St. Andrew, and was attended by a large number of friends. The service was read by the Rev. Mr. Johnson, and the burial took place in the family vault.

The funeral was held at the church of St. Andrew, and was attended by a large number of friends. The service was read by the Rev. Mr. Johnson, and the burial took place in the family vault.

The funeral was held at the church of St. Andrew, and was attended by a large number of friends. The service was read by the Rev. Mr. Johnson, and the burial took place in the family vault.

The funeral was held at the church of St. Andrew, and was attended by a large number of friends. The service was read by the Rev. Mr. Johnson, and the burial took place in the family vault.

The funeral was held at the church of St. Andrew, and was attended by a large number of friends. The service was read by the Rev. Mr. Johnson, and the burial took place in the family vault.

PARTE SECONDA

L'ESPRESSIONE GIURIDICA DELL'UNITÀ E DELL'INDISSOLUBILITÀ NEL MAGISTERO RECENTE E NEL CODICE DI DIRITTO CANONICO

PARTI SECONDA

L'ESPRESSIONE CHIRURGICA
DELL'UNITÀ E DELL'INDETERMINATEZZA
NEL RAGGIUNGERE IL CANONICO
E NEL CORRETTIVO DI DENTISTO

CAPITOLO VII

La canonistica e la teologia

1. Problemi aperti

Delineata un'antropologia del matrimonio cristiano sul valore della corporeità e la sua ordinazione intrinseca all'unione monogamica ed indissolubile, ciò che ora ci interessa sapere è come l'attuale Codice di diritto canonico esprima questa realtà e come sia arrivato a tale formulazione.

La questione non è di poca importanza perché è fondamentale sapere se l'indissolubilità, che la Chiesa nei secoli ha riconosciuto ad esso ed il Magistero più recente ha ribadito in maniera insistente, sia di diritto divino o solamente di diritto ecclesiastico¹. La discussione si verte ormai da tempo su questo punto, dato che diversi Autori hanno prospettato la possibilità di sciogliere il matrimonio sacramentale consumato attraverso l'intervento (o meno) del Romano Pontefice, spinti anche da incertezze esegetiche del passo del vangelo di Matteo 19,9.

Il Codice al can. 1141 recita:

Matrimonium ratum et consummatum nulla humana potestate nullaue causa, praeterquam morte, dissolvi potest.

Viene affermata qui categoricamente l'indissolubilità per questo tipo di matrimonio cristiano, rato e consumato. Il Codice però non la riconosce ad altri, come due canoni susseguenti attestano:

can. 1142.

Matrimonium non consummatum inter baptizatos vel inter partem baptizatam et partem non baptizatam a Romano Pontifice dissolvi potest iusta de causa, utraque parte rogante vel alterutra, etsi altera pars sit invita.

¹ Vedi K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio», 101.

Can. 1143 §1.

Matrimonium initum a duobus non baptizatis solvitur ex privilegio paulino in favorem fidei partis quae baptismum recepit, ipso facto quo novum matrimonium ab eadem parte contrahitur, dummodo pars non baptizata discedat.

Notiamo che tra i due casi prospettati c'è una differenza fondamentale: il matrimonio tra due non battezzati o tra un battezzato ed un non battezzato non è sacramento; il matrimonio rato tra due battezzati, anche se non consumato, è invece sacramento.

Si può già notare come alle diverse situazioni si dia un valore differente, riconoscendo solo un'indissolubilità *intrinseca* ai matrimoni *non rati* e a quelli *non consummati* e un'indissolubilità anche *estrinseca*² ai matrimoni *rati et consummati*.

Nel caso dello scioglimento del vincolo non sacramentale, non si fa difficoltà a comprendere che esso non sia assolutamente indissolubile. La tradizione della Chiesa l'ha posto in evidenza fin dalla prima sistematizzazione della codificazione e già in Graziano ne troviamo la spiegazione³.

La riflessione della canonistica a proposito degli elementi costitutivi del sacramento ha infatti individuato nel battesimo il requisito di base per la sacramentalità del contratto matrimoniale valido. Non si può parlare di sacramento se i coniugi non sono battezzati⁴. Il matrimonio naturale può essere visto come ordinato implicitamente al sacramento, ma non ha

² L'indissolubilità *intrinseca* riguarda l'incapacità dei coniugi a sciogliere il proprio matrimonio. Ciò avviene una volta emesso il consenso giuridicamente efficace. Si tratta qui di matrimoni sacramentali non consumati o se consumati, i coniugi non sono battezzati. In questi due casi il matrimonio, pur essendo *intrinsecamente* indissolubile, può essere sciolto dalla potestà del Romano Pontefice.

L'indissolubilità *estrinseca* riguarda i limiti della potestà umana e, in modo speciale, di quella del Pontefice. I matrimoni *rati et consummati* infatti non possono più essere sciolti da nessuna autorità.

³ Nel Decreto, Graziano afferma: «*Quod inter infideles coniugium non sit, multis auctoritatibus probatur*» (Decretum, C. XXVIII, q. 1) e fa già la distinzione classica tra il matrimonio naturale e il sacramento: «*Item illud Augustini: "Non est ratum coniugium, quod sine Deo est", non negat coniugium esse inter infideles. Coniugium enim aliud est legitimum et non ratum: aliud ratum et non legitimum: aliud legitimum et ratum. [...] Hoc inter infideles ratum non est: quod non est firmum et inviolabile coniugium eorum*» (Decretum, C. XXVIII, q. 1, c. 17).

⁴ Vedi A.N. DACANAY, «Matrimonium ratum», 69-89.

l'ontologia della partecipazione all'alleanza tra Cristo e la Chiesa, che è propria del matrimonio tra due battezzati⁵.

Il problema centrale sorge soprattutto dal fatto che il matrimonio *rato*, viene sciolto anche se è sacramentale⁶. Il can. 1061 §1 riconosce infatti come valido, e quindi sacramentale, il matrimonio *ratum tantum*, anche se non è consumato⁷.

Che esso sia sacramentale è esplicitato nei can. 1055 e 1057. Nel primo viene specificato che un matrimonio valido, e dunque sacramentale, sorge dal consenso, con il quale si stipula un contratto tra i coniugi che dà diritto ed il dovere a costituire una comunità di tutta la vita, ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione della prole.

La difficoltà nasce però quando al 1056 si dice che l'unità e l'indissolubilità, proprietà riconosciute essenziali anche per il matrimonio naturale, nel matrimonio cristiano hanno una particolare fermezza a ragione del sacramento stesso⁸. Si tratta in quest'ultimo caso di un'indissolubilità di diritto divino? Il canone non lo dice.

Il can. 1142 sembra addirittura contraddire il discorso dell'indissolubilità di diritto divino: il Papa può sciogliere il vincolo del matrimonio *rato che è sacramentale*. Neppure il can. 1141 risolve il dilemma e, parlando di matrimonio *rato* e consumato, si limita a specificare che in quest'ultimo caso si tratta di una indissolubilità indipendente dall'*humana potestas*. Rimane dunque una domanda aperta. Presi i canoni alla lettera, se si lega l'indissolubilità che proviene dal sacramento al solo consenso, causa efficiente di esso, rimangono due dubbi di fondo che hanno fatto scrivere fiumi di inchiostro, senza arrivare ad una chiarezza: se l'indissolubilità dipende dal consenso-vincolo sacramentale e questo può essere dissolto nel

⁵ Vedi K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio», 124-131; vedi anche: E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*, 221-222; L. BOFF, «Il sacramento del matrimonio», 39. S. Tommaso scrive: «*Et ideo, quamvis infidelibus non competat matrimonium secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, competit tamen eis inquantum est in officium naturae. - Et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiae*» (Suppl., q. 59, a. 2, ad 1).

⁶ Vedi K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio», 96-99; vedi E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*, 223.

⁷ La prima parte del can. 1061 §1 recita: *Matrimonium inter baptizatos validum dicitur ratum tantum, si non est consummatum*.

⁸ Can. 1056: *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem*.

matrimonio *rato*, come si può affermare che l'indissolubilità sia di diritto divino? Per quale motivo allora il Pontefice, che scioglie i matrimoni rati e quindi sacramentali, non può sciogliere anche un matrimonio consumato? Se invece si fa dipendere l'indissolubilità assoluta dalla consumazione del matrimonio, dove è basato teologicamente che essa provenga dal diritto divino?

Il problema è dunque quale sia il valore teologico della consumazione a partire dalla quale si giustifica la norma giuridica, espressamente voluta e ribadita dal Magistero.

Riprendendo però i canoni e ponendosi la domanda non secondo la superficie delle parole, che potrebbero portare a conclusioni affrettate e non giustificate dalla dottrina costante del Magistero, ma secondo quanto esse vogliono significare più profondamente ci si chiede se l'unità e l'indissolubilità, che nessuna potestà umana può sciogliere, provengano dal sacramento. La risposta secondo il senso dei canoni è chiaramente affermativa.

Si pone di conseguenza una seconda domanda, se essa siano legate solo al consenso. Si potrebbe rispondere di sì e di no allo stesso tempo.

Sì, in quanto il vincolo matrimoniale è sottratto al potere dei coniugi e solo il Pontefice può sciogliere l'impegno contratto, *se si tratta di matrimoni non consumati*.

No, perché solo la consumazione lo ratifica in maniera definitiva. Pervenuti a questa chiarezza la questione che viene messa in luce è il valore della consumazione rispetto al sacramento stesso, cioè se essa faccia parte del *sacramento* o no.

Qui emerge la contraddizione di fondo: se la consumazione non fa parte del sacramento, è un qualcosa di esterno ad esso — per quanto sia di alta significazione teologica — essa rimane solo un atto umano. E sembra impossibile che il sacramento possa essere sciolto dal Romano Pontefice e quel qualcosa di umano invece *leggi* letteralmente *le mani* al Pontefice, tanto da non poterlo sciogliere.

Sganciando l'indissolubilità dalla *ratio sacramenti*⁹, si arriverebbe a

⁹ Questa è la difficoltà che si incontra ad es. nella posizione di Abate il quale non lega l'indissolubilità estrinseca dei matrimoni tra battezzati alla sola sacramentalità. L'indissolubilità proviene invece dai due elementi: il consenso (= sacramento) e la consumazione (= simbolo), specificando il perché quest'ultima non rientri nel sacramento. L'A. infatti spiega: «la fermezza particolare annessa al matrimonio *rato* è, però, solo accidentale» (A. ABATE, *Lo scioglimento del vincolo coniugale*, 2). L'A. continua: «È certo che la consumazione, come pure la sacramentalità, non causa, nell'essenza dell'indissolubilità del vincolo validamente contratto, un'ulteriore perfezione, ma attua

tirare la conseguenza che essa è dipendente da un atto umano.

La speculazione a questo punto può percorrere diverse vie: si può partire dal considerare la consumazione solo come atto umano con un particolare significato teologico o simbolico, ma non facente parte del sacramento¹⁰.

unicamente, in maniera più adeguata, il simbolismo esistente nelle nozze celebrate fra battezzati» (A. ABATE, *Lo scioglimento del vincolo coniugale*, 24-25). Le domande aperte a questo punto sono tante: si può far dipendere da un *accidens* (fosse pure inteso in senso aristotelico) — anche se ha bisogno di una base sacramentale — l'indissolubilità estrinseca, che pure l'A. ammette di essere di diritto divino? Si può staccare il sacramento dal simbolo, come se fossero due realtà teologicamente indipendenti, quando entrambe significano l'unione di Cristo e la Chiesa? Si può mantenere tale divisione, come l'A. formula: «Il matrimonio che contiene la sola sacramentalità, infatti, raffigura l'unione di Cristo con l'anima mediante la grazia, la quale si può spezzare con il peccato mortale, il matrimonio coronato dalla consumazione rappresenta invece l'unione inscindibile di Cristo con la natura umana. Solo in considerazione di questo elemento è vendicata al matrimonio rato e consumato un'assoluta indissolubilità sia estrinseca che intrinseca» (A. ABATE, *Lo scioglimento del vincolo coniugale*, 25)? Il problema teologico si acuisce: quand'è che il matrimonio è sacramento che *rappresenta realmente* l'unione tra Cristo e la Chiesa — la quale è simboleggiata in ogni caso dal matrimonio —: nel vincolo spirituale o nel vincolo anche incarnato? E come può essere possibile che il secondo, che rappresenta l'*incarnazione* del vincolo tra Cristo e la Chiesa, rimanga fuori del sacramento? E, per ciò che riguarda l'indissolubilità, come mai questo vincolo incarnato, pur non essendo nel sacramento, ha più valore teologico e giuridico del primo?

Rimane in ogni caso non chiaro il rapporto tra sacramento e simbolo, tra il valore sacramentale ed il valore mistico della stessa realtà matrimoniale. La spiegazione tecnico-giuridica che dà Abate, cioè che l'assoluta indissolubilità dipende dall'incontro dei due elementi, consenso e copula «in maniera però che il primo anteceda e l'altro consegua» (A. ABATE, *Lo scioglimento del vincolo coniugale*, 28) pur essendo la spiegazione classica, non è in grado di risolvere la dicotomia esistente, sul piano teologico, tra i due elementi, né è in grado di spiegare, sullo stesso piano, che cosa renda indissolubile il matrimonio e perché.

¹⁰ Questa posizione è ben descritta da P. Huizing: «Un altro problema è quello della funzione decisiva attribuita al primo coito per l'indissolubilità del matrimonio. Già nel passato è stato rilevato che il significato simbolico attribuito al matrimonio sacramentale consumato, quello cioè di essere l'immagine più perfetta dell'unione di Cristo con la chiesa, non può essere che una spiegazione *a posteriori* che può presentarsi soltanto se il primo coito per altri motivi aveva un ruolo reale nell'effettuazione del matrimonio. Nella società di mentalità germanica, nella quale si conoscevano soltanto contratti 'reali' ed erano ignoti quelli 'consensuali', ciò era certamente possibile. Ma particolarmente nelle nostre condizioni attuali non esiste più una funzione simile. È vero che anche i papi, e precisamente in virtù di tale simbolismo teologico, si sono dichiarati impotenti

E a maggior ragione *più* dissolubile estrinsecamente del vincolo sacramentale¹¹. È dunque legittimata la richiesta dell'intervento del Pontefice per sciogliere i matrimoni rati e consumati¹². Si possono trovare mille ragioni per sostenere tale posizione, anche la convinzione che il moralismo e il pessimismo sul sessuale, che hanno pervaso il cristianesimo per secoli — responsabile principale, anche se non unico, S. Agostino¹³ —, hanno

a sciogliere matrimoni consumati tra cristiani. Ma è forse escluso che certi simbolismi teologici siano rilevanti in determinate condizioni sociali, e in condizioni diverse perdano la loro rilevanza?» (P. HUIZING, «Diritto canonico e matrimonio fallito», 29-30). È un po' difficile capire per quale motivo proprio il simbolismo dell'unione tra Cristo e la Chiesa viene dichiarato fuori moda. Lo stesso discorso potrebbe essere fatto per ogni altra realtà sacramentale, se è vista da un punto di vista sociologico e non religioso. Però riconosciamo che a questa conseguenza si arriva se si stacca il simbolismo raffigurante l'unione Cristo-Chiesa dal sacramento che è partecipazione a tale unione. Comunque l'A., coerente al suo discorso, continua: «Anche riguardo alla particolare potestà pontificia di sciogliere matrimoni le opinioni recenti divergono fortemente. Esiste l'opinione che tale potestà in linea di principio si estenda anche a matrimoni sacramentali consumati» (P. HUIZING, «Diritto canonico e matrimonio fallito», 30).

¹¹ Il Reinhardt a questo proposito osserva: «Contro la fondazione dell'indissolubilità del matrimonio sulla sua sacramentalità viene sempre sollevata l'obiezione che la Chiesa annulla i matrimoni sacramentali se essi non sono stati ancora consumati, per cui la sacramentalità potrebbe non essere il più alto e l'ultimo motivo dell'indissolubilità del matrimonio» (K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio», 142).

¹² Si discute tra i teologi e i canonisti se l'intervento del Pontefice che scioglie i matrimoni rati e non consumati tramite potestà *ministeriale*, *strumentale* o *vicaria*, sospenda o no l'efficacia del diritto divino dell'indissolubilità nel caso particolare per la *salus animarum* (vedi: B. MARCHETTA, *Scioglimento del matrimonio*, 5-11; A. ABATE, *Lo scioglimento del vincolo coniugale*, 7-28). Ritorna il problema già esposto a proposito della posizione di Abate: se si ammette la sospensione di una legge divina per i matrimoni sacramentali rati (indissolubilità intrinseca), per quale motivo non si sospende la legge divina per i matrimoni consumati (indissolubilità estrinseca), dato che la consumazione non aggiunge niente di essenziale alla sacramentalità degli stessi? La ragione pastorale che spesso è invocata per la *salus animarum* di divorziati e risposati sarebbe più che sufficiente perché il Pontefice intervenga anche in questi casi. Si rischia allora di dover cercare un fondamento teologico per l'indissolubilità totalmente estrinseco alla struttura sacramentale del matrimonio che potrebbe ridursi alla sola volontà dei Pontefici.

¹³ Se non si contestualizzano infatti le affermazioni di S. Agostino nel quadro della polemica che portava avanti contro sette eretiche come i pelagiani che negavano ogni valore al matrimonio, è facile dare un'interpretazione «positivista» al suo pensiero che

influito in tal modo sulla Chiesa la quale, per eccesso di ascetismo, è arrivata a sacrificare l'*amore*. La conclusione potrebbe suonare così: bisogna che la cultura cristiana sia permeata da più ottimismo così che esca da questo tabù sessuale e sciogla il nodo della consumazione matrimoniale, lasciando più libertà ai coniugi di gestire il proprio matrimonio¹⁴.

Si può percorrere però la via inversa, facendoci la domanda sul perché i Pontefici si rifiutano di intervenire sul matrimonio consumato: questo qualcosa, che è la consumazione, è più alto e significativo del sacramento stesso? Ma come può esistere qualcosa di più significativo del sacramento stesso che partecipa *ontologicamente* del legame d'amore tra Cristo e la Chiesa?

Il fatto è che si è separato troppo il significato spirituale-sacramentale del matrimonio da quello incarnato-teologico con la conseguenza che il Magistero è arrivato ad una elaborazione ed una prassi più avanzata a cui la speculazione teologica non ha tenuto il passo¹⁵. La canonistica, che per sua natura codifica il pensiero e la prassi della Chiesa, ha avuto a disposizione delle categorie che, per quanto discutibili dal punto di vista di un'applicazione teologica e pastorale, sono chiare da utilizzare, mentre la teologia ancora non è arrivata a maturazione. Significativo è questo passaggio di un Autore che, facendo un'esposizione della dottrina, nota:

non collima con la mentalità moderna. Un esempio tra i tanti, il fatto che i *tria bona* scuserebbero la sessualità nel matrimonio è per una mentalità laica del nostro tempo inconcepibile. Però per la Chiesa dal V secolo in poi ha significato sostenere il valore del matrimonio con argomentazioni razionali e teologiche che sono state le pietre miliari per la teologia ed il diritto canonico (vedi E. SAMEK LUDOVICI, «Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino», 212-272, in particolare 269-272).

¹⁴ Ad esempio con la teoria della «ratificazione esistenziale» del matrimonio viene proposta una via d'uscita per risolvere le situazioni di matrimoni in difficoltà che in pratica è la dissoluzione del vincolo, se i coniugi non sono riusciti a realizzare esistenzialmente il sacramento che hanno contratto. Questa teoria è stata proposta da A. FARRET, «Quelles nullités de mariage pour demain?», 219-247.

¹⁵ Schillebeeckx è dell'opinione che la Chiesa per sciogliere questi matrimoni ha basato la sua legge «su un'intuizione dogmatica e l'idea della "sola carne" promulgata dall'Antico Testamento, approfondita da Gesù e chiarita da S. Paolo, deve costituire il principio canonico direttivo il cui scopo e significato definitivo può certo essere interpretato, ma mai mutato dalla Chiesa. Il potere delle chiavi non è affatto un'autorità autocratica, ma una potestà legata alla parola dal Cristo storico e risorto»; secondo l'A. «problemi del genere non si possono risolvere semplicemente appellandosi alla giurisdizione ecclesiastica o "potere delle chiavi", come fanno di solito i giuristi e i canonisti» (E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*, 224).

Se invece il sacramento è costituito dal consenso e, insieme, dall'unione coniugale, si comprendono meglio parecchie cose: [...] è più chiara l'applicazione, anche a questo sacramento, della teoria ilemorfica (forma=consenso; materia=unione coniugale). Ma si è poi in serio imbarazzo per ammettere la validità di un matrimonio che non sia seguito dalla copula. Eppure la cosa è evidente sul piano giuridico, dove si distingue la trasmissione di un diritto (sola richiesta per la validità di un matrimonio) dall'uso del diritto acquisito¹⁶.

Ovviamente non è questa la sede per seguire lo sviluppo dei problemi lungo la storia, a partire dai dati scritturistici fino ai nostri giorni. Il nostro scopo nel presente capitolo si limita a sottolineare i dati più significativi del magistero recente della Chiesa e la loro traduzione nel nuovo Codice di Diritto Canonico.

2. Contributo teologico del XIX secolo: visione dello Scheeben

Riteniamo opportuno fare un accenno allo Scheeben che ha contribuito a rinnovare il quadro dentro cui il matrimonio fino ad allora era collocato, andando al fondo delle radici stesse della dottrina tradizionale. La sua prospettiva è senz'altro cristologica. Il suo punto di partenza è infatti l'assunzione del matrimonio nel mistero del Verbo: «Qui più che altrove si fa luminosamente manifesto come tutta quanta la natura, fin dalla più profonda radice, partecipa alla celeste consacrazione dell'Uomo-Dio che l'ha assunta, e che Cristo è divenuto la pietra angolare sulla quale Iddio ha fondato l'esistenza e lo sviluppo d'essa»¹⁷.

Nella conclusione del loro patto, i coniugi cristiani vengono assunti e consacrati come organi attivi del Corpo del Cristo, ricevendo la grazia che trasforma la loro vita ed il loro amore in vita ed amore soprannaturali¹⁸.

In particolar modo questa è la visione che apparirà in *Casti connubii*, nella quale è evidenziata la portata cristologica del sacramento¹⁹ con il quale, come chiarisce lo Scheeben, gli sposi, unendosi in un contratto, chiamano l'intervento di Dio che li consacra a Lui, per cui

il corpo come principio generativo, venne riservato a Dio come strumento appartenente a Lui, come «res sacra» di cui i contraenti possono disporre solo

¹⁶ G.M. ROLANDO, «Il matrimonio come sacramento», 263-264

¹⁷ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 603.

¹⁸ Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 597-598.

¹⁹ Vedi PIO XI, *Casti connubii*, 550, 555-556.

*in nome di Dio [...] possono e devono, in nome di Dio, prenderne anche possesso, agendo, da una parte e dall'altra, solo in forza dell'autorizzazione divina*²⁰.

A partire da tale concezione lo Scheeben pone l'indissolubilità in rapporto al costituirsi del sacramento che è *elevato*²¹ sul piano soprannaturale tanto da diventare una *diramazione, propaggine, copia ed organo* dell'unione Cristo-Chiesa²². Infatti è attraverso il consenso e il vincolo matrimoniale che gli sposi esprimono, attuano e vivono, ad un titolo particolare, l'unione indissolubile, feconda e santificante del Signore con la Chiesa²³. Il matrimonio cristiano ne diventa il simbolo di reale rappresentazione e il mezzo efficace di santificazione.

Questa impostazione dello Scheeben ha influito tutta la teologia dopo di lui, che contempla il matrimonio dal punto di vista cristologico: in Cristo infatti il matrimonio è restaurato ed elevato, quale *copia* delle nozze mistiche tra Cristo e la Chiesa, riscattato dal sacrificio di Lui sul talamo della croce, per eternizzare il vincolo di amore che lega entrambi²⁴.

Per la visione dello Scheeben che racchiude tutta la realtà umana nell'incarnazione del Figlio il matrimonio e i coniugi in esso sono assunti nel piano soprannaturale, in un dinamismo che parte dal Padre, attraverso il Figlio, investe la natura umana e ritorna nel Figlio nel seno del Padre.

Il matrimonio infatti è investito di grazia nel suo costituirsi ed in un passo spiega efficacemente questo rapporto di grazia-sacramento con il contratto:

Il contratto matrimoniale stesso, e non altro, è il segno sensibile, il «sacramentum tantum», mediante il quale vien designato e attuato prima di tutto il vincolo matrimoniale come «sacramentum simul et res», e poi anche la «res tantum» ossia la grazia. Tanto l'unione coniugale, quanto perciò anche la conclusione della medesima, è un atto essenzialmente santo, mentre qualora

²⁰ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 588.

²¹ Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 586.

²² Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 594-595. Lo Scheeben utilizza questo termine *copia* «germogliata dall'unione di Cristo con la Chiesa» per sottolineare il rapporto *reale* del sacramento con il legame Cristo-Chiesa, in contrapposizione al *simbolo*, che è una «immagine puramente formale» di un mistero esistente fuori di esso (M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 593).

²³ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 597.

²⁴ Vedi G.M. ROLANDO, «Il matrimonio come sacramento», 256.

non figurasse che come «materia sacramenti» potrebbe anche essere, per sé, cosa profana²⁵.

La visione cristologica del matrimonio è certamente collegata con quella trinitaria, nel disegno di amore di Dio che permea tutto l'uomo fino a farlo partecipe della dignità divina²⁶. Essa ha molto di più della semplice imitazione morale, ma è opera misteriosa della Trinità che trasforma le persone, in virtù dello Spirito, in strumenti di salvezza. Opera misteriosa nel senso proprio di forza salvifica nascosta fin dalla creazione che con il Cristo ed anche con la Chiesa, divenuta sua sposa visibile, è venuta allo scoperto per santificare l'uomo nella sua integralità, anima e corpo²⁷.

Notevole rimane dello Scheeben la visione positiva della corporeità che, come ogni realtà terrena, è stata assunta dal Verbo attraverso l'Incarnazione. Questo sguardo positivo sul corporeo, che si ritrova anche nella sua riflessione sulla struttura sacramentale della Chiesa²⁸, avrà, a partire dal grande teologo tedesco, un'influenza importante sulla antropologia teologica del matrimonio. Si potrebbe concludere che a partire dallo Scheeben si sono poste le basi per confrontare i rapporti matrimoniali non con semplici modelli umani, ma con quelli trinitari, passando attraverso la via dell'Incarnazione.

²⁵ Qui lo Scheeben continua il discorso contestando la teoria che il ministro del sacramento sarebbe il sacerdote, mentre per lo Scheeben i ministri sono i coniugi che concludono il contratto (vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 600-601).

²⁶ Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 531-533.

²⁷ Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 531-533, 556.

²⁸ Vedi M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 547-556.

CAPITOLO VIII

Il Magistero recente

1. *Arcanum* di Leone XIII

La terminologia canonistica che è stata utilizzata nel Medio Evo per il matrimonio, definendolo contratto, ha fatto sì che esso sia passato col tempo a far parte della sfera dei contratti ed è entrato come tale nei documenti ufficiali della Chiesa¹.

Questa formulazione ha certamente salvaguardato nei secoli il nucleo essenziale di un istituto umano che è essenzialmente basato su un atto di libertà delle persone che in esso si vincolano ed ha fatto della Chiesa un baluardo per la tutela della dignità e libertà dell'uomo². Purtroppo bisogna dire che non è stato sempre colto, neppure dal suo interno, lo spessore rivoluzionario di questo ruolo che la Chiesa ha svolto nei secoli per ciò che concerne la difesa della persona da ogni tentativo di limitazione della sua libertà, nella scelta del partner e stato di vita.

Bisogna però notare che la riflessione sulla dimensione teologica dell'unione sessuale in rapporto al sacramento, che di fatto non ha ancora avuto il suo compimento, non ha colmato l'infelice separazione tra la sacramentalità conseguita con il contratto e il simbolismo teologico legato all'unione sessuale degli sposi, che è di fatto il fondamento dell'indissolubilità estrinseca del sacramento. Come dice il Reinhardt: «Questa dilacera-

¹ Vedi J.B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés*, 111-113.

² Leone XIII, sensibilissimo ai problemi che toccano la libertà e dignità della persona, fa al n. 5 di *Arcanum* l'elenco di tutte le leggi e i costumi contrari ad esse che la Chiesa, seguendo l'esempio di Cristo, ha ritenuto contrarie al vangelo, combattendole e cambiandole. Vedi *Arcanum*, 539-592. Anche in *Corpus Iuris Canonici Fontes*, 153-167.

zione tra sacramentalità e simbolismo non spiega certamente né l'essenza della sacramentalità né per quale motivo proprio l'atto sessuale porti con sé l'assoluta indissolubilità del matrimonio»³.

Comunque sarebbe poco conforme alla verità storica e forse tendenzioso addossare tutta la colpa di un mancato sviluppo di riflessione teologica al solo uso del linguaggio canonistico o alla preoccupazione della canonistica stessa di determinare le fasi e gli elementi della formazione del vincolo matrimoniale. Nonostante tutti i suoi limiti di elaborazione, essa infatti è stata capace di conservare attraverso i secoli, anche più bui e confusi, i nuclei irrinunciabili della dottrina sul matrimonio: il consenso come atto di libera scelta dell'uomo che si impegna e la consumazione come dono irrevocabile di due persone.

Naturalmente la teologia odierna, in un clima più sereno di ricerca, può approfondire il legame tra i due elementi all'interno del sacramento stesso, senza sminuire il valore del consenso, ma neppure sottovalutare il significato teologico-sacramentale dell'unione sessuale⁴.

Partendo infatti da una visione teologico-antropologica che considera la corporeità come intimamente pervasa dallo Spirito, frutto del sacrificio della Croce, la persona viene colta nella sua unitarietà e si possono superare i rimasugli di pessimismo che possono aver offuscato in qualche maniera una limpida visione di un sacramento così immerso nella corporei-

³ K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio», 143.

⁴ P. U. NAVARRETE scrive in proposito: «*Videtur praeterea probabilem esse sententiam quae tenet consummationem aliquid addere debere quatenus sacramentum est "signum efficax" gratiae peculiaris, quam significat: id est, consummationem, debito modo peractam, producere ex opere operato aliquem effectum ad illas gratias pertinentem, ad quas significandas et efficiendas Christus Dominus sacramentum matrimonii instituit. [...] Per primam copulam coniugalem coniuges consummant matrimonium, id est, dant ultimam et totalem perfectionem processui dinamico efformationis matrimonii [...] quia actus quo matrimonium consummatur est actus qui indole sua singulariter "exprimit et perficit" amorem coniugalem [...].*

Quo posito, congruentius explicatur cur ex institutione divina actus matrimonii consummativus conferat foederis-sacramento tum vim plene ac perfecte significandi Christi cum Ecclesia mysticam unionem [...]. Congruentius quoque explicatur cur foedus-sacramentum per consummationem matrimonii obtineat ex institutione divina absolutam irrescindibilitatem» (U. NAVARRETE, «Foedus coniugale, amor, sacramentum», 672-673 [ovvero: *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, 78-79]).

tà ed aver prestato occasione ad una reazione che nega il *mistero* del corpo⁵.

Nel magistero ci sono infatti parecchie pietre con cui costruire una teologia che possa spiegare più chiaramente il significato del matrimonio. Non ultimo nel tempo né di importanza è certamente quello di Leone XIII, con il quale si entra nell'età moderna. Con l'enciclica *Arcanum divinae sapientiae* del 10 febbraio 1880⁶ ci troviamo infatti completamente immersi nella problematica della nostra epoca, nel mezzo della contestazione della Chiesa e della sua autorità giurisdizionale sui matrimoni dei cristiani, i problemi del divorzio, della difesa della dignità della donna, delle unioni illegittime, dell'abbassamento del senso religioso, del misconoscere l'identità del matrimonio⁷. L'enciclica sembra correre su due binari: l'una, in cui Leone XIII enumera tutti gli errori e gli attacchi contro l'istituzione divina del matrimonio⁸, l'altra in cui il matrimonio cristiano viene mostrato in tutta la sua profondità teologica in rapporto al Cristo⁹. Nel suo complesso, la direzione verso cui l'enciclica corre è la difesa dell'indissolubilità che il Pontefice fa durante tutto il suo scritto, condannando le idee corruttrici¹⁰ o esaltando la santità e la bellezza cristiana del matrimonio. Anche se scritta più di cento anni fa, conserva tutta la sua attualità e soprattutto la sua profondità.

La prospettiva è nettamente cristologica, anche se l'istituzione naturale, *Deo auctore*¹¹, non viene sottaciuta. Ma proprio quando al n. 11 si apre lo scenario di Dio che crea il matrimonio, esso viene definito in prospettiva del Figlio, come una sua *adumbratio*, una immagine, uno *schizzo* che Dio sta facendo sul modello del Verbo che si incarna. Un'immagine evocativa della dimensione sacra che Leone XIII dice di essere «nata nel» costituirsi

⁵ Vedi G. PIANA, «Sessualità e amore», 93-94.

⁶ *Arcanum*, 539-592.

⁷ Vedi *Arcanum*, n. 5, 17.

⁸ Vedi *Arcanum*, n. 9, 10, 12, 13, 18.

⁹ «*Nam Christus Dominus dignitate sacramenti auxit matrimonium [...] ob hanc causam matrimonium est sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia*» (*Arcanum*, n. 12).

¹⁰ Il Pontefice mette qui l'elenco di tutti i suoi predecessori che hanno sfidato re ed imperatori per affermare l'indissolubilità del matrimonio, vedi *Arcanum*, n. 19.

¹¹ Vedi *Arcanum*, n. 11.

stesso del matrimonio¹². Essa è lo sviluppo dell'*ouverture* dell'enciclica che inizia con il mistero dell'incarnazione del Cristo venuto per sanare la colpa dei progenitori e per ripristinare la promessa di far partecipare il corpo dell'uomo nella gloria immortale¹³. In tale quadro si inserisce la coppia Adamo-Eva, il principio naturale di tutti gli uomini, per il quale

il matrimonio, per sua stessa istituzione, deve essere tra due soltanto, cioè tra un uomo e una donna; da due si forma come una sola carne; e il vincolo nuziale per volontà di Dio è così intimamente e fortemente unito che da nessuno tra gli uomini può essere rotto da nessun uomo o sciolto. [...] *ed erano due in una sola carne*¹⁴

Il Pontefice ripete più volte che l'indissolubilità non è solo di diritto naturale, ma divino, instaurato con la venuta del Cristo¹⁵. Infine esso è il grande sacramento, onorabile, pio, casto, immagine delle realtà più alte e da venerare per il suo significato¹⁶.

L'enciclica è un vero e proprio inno all'indissolubilità del matrimonio monogamico per istituzione divina e un punto di riferimento che il Magistero della Chiesa ha elaborato per elucidarne il senso «*quia est sacrum signum*»¹⁷.

2. Pio XI: l'enciclica *Casti connubii*

L'enciclica *Casti connubii* di Pio XI continua il discorso di *Arcanum* sia per ciò che riguarda le conseguenze nefaste del divorzio civile¹⁸ sia per mettere in chiaro che è volontà di Dio che il matrimonio rato e consumato sia indissolubile¹⁹. Afferma infatti che la fermezza e l'indissolubilità del

¹² «*Inest in eo sacrum et religiosum quiddam, non adventitium, sed ingenuum [...] natura insignitum*» (*Arcanum*, n. 11).

¹³ Vedi *Arcanum*, n. 1.

¹⁴ «*Matrimonium ex ipsa institutione sui dumtaxat inter duos esse debere, scilicet virum et mulierem; ex duobus unam veluti carnem fieri; et nuptiale vinculum sic esse Dei voluntate intime vehementerque nexum, ut a quopiam inter homines dissolvi, aut distrahi nequeat. [...] et erunt duo in carne una*» (*Arcanum*, n. 4).

¹⁵ Vedi *Arcanum*, n. 6; «*ad exemplar mystici connubii sui cum Ecclesia*», n. 7; anche n. 9, 25.

¹⁶ Vedi *Arcanum*, n. 7.

¹⁷ *Arcanum*, n. 12.

¹⁸ Vedi A. MOSTAZA, «La indisolubilidad del matrimonio», 362-364.

¹⁹ *Arcanum* viene ripresa in diverse parti: 540, 570-571, 575-577.

matrimonio, anche naturale, non possono essere messe in discussione da nessuna potestà umana²⁰. Il Pontefice, per dare più forza al suo discorso, non manca di far riferimento ai canoni del tridentino che avrebbero definito solennemente l'unità e la fermezza del vincolo, di cui Dio stesso è autore²¹. Pio XI continua a ribadire che la *inviolabilis firmitas*, la legge instaurata da Cristo, non può essere violata da volontà umana²². Se questo testo può dare l'impressione che Pio XI stia parlando dell'indissolubilità intrinseca solamente, i dubbi solo fugati subito dopo, quando, parlando dei matrimoni naturali e di quelli rati e non consumati che possono essere sciolti solo dalla Chiesa *ex iure divino*, è categorico nel precisare: «Tuttavia tale facoltà non potrà mai applicarsi, e per nessuna ragione, al matrimonio cristiano rato e consumato»²³. Pio XI dà anche la ragione teologica di questa indissolubilità estrinseca, che lui stesso intende indagare con reverenza e semplicità, che è da ritrovare «nel significato mistico del matrimonio cristiano, che si ha in maniera piena e perfetta nel matrimonio consumato tra fedeli»²⁴, secondo il passo paolino di Ef 5,32. Il matrimonio si riferisce infatti alla unione «più che perfetta» (*perfectissima illa coniunctio*) che v'è tra Cristo e la Chiesa, che è indissolubile. Solo nel matrimonio rato e consumato è presente il simbolo e la ragione mistica dell'indissolubilità. L'intervento di Dio, perfezionando l'amore umano naturale, conferma l'indissolubilità e l'unità del matrimonio e santifica le persone dei coniugi²⁵. La *Casti connubii*, in base a questa analogia tra il matrimonio cristiano e l'unione Cristo-Chiesa, stabilisce il primato dell'*ordo amoris*, da cui provengono tutti gli obblighi matrimoniali²⁶. Essa infatti, sottolineando che dall'unione degli animi proviene l'unità profonda

²⁰ «*Ita maxima quoque ex Dei voluntate firmitas atque indissolubilitas nulla humana auctoritate relaxanda, elucet*» (*Casti connubii*, 552).

²¹ Vedi *Casti connubii*, 541, 547-574.

²² Vedi *Casti connubii*, 550-551.

²³ «*Nulla tamen, neque ullam ob causam, facultas huiusmodi cadere unquam poterit in matrimonium christianum ratum atque consummatum*» (*Casti connubii*, 552).

²⁴ «*In mystica christiani connubii significatione, quae in consummato inter fideles matrimonio plene perfecteque habetur*» (*Casti connubii*, 552).

²⁵ Vedi *Casti connubii*, 554.

²⁶ Vedi *Casti connubii*, 549. O'Riordan scrive a proposito di tale impostazione: «Pio XI sviluppa in modo nuovo l'insegnamento di Leone XIII sull'importanza dell'amore coniugale, che "pervade tutti i doveri della vita coniugale e nel matrimonio cristiano tiene come il primato della nobiltà"» (J. O'RIORDAN, *Evoluzione della teologia del matrimonio*, 30).

dei coniugi — spirituale e corporale —, si sofferma sul significato del vocabolo *sacramentum*. L'enciclica, facendo propria la dottrina agostiniana dei *tria bona*, fa il tentativo di trovarne il nesso con il concetto di *contratto* e ne approfondisce il significato religioso, con passaggi molto significativi. Il *sacramentum* designa sia l'indissolubilità del vincolo matrimoniale che l'elevazione e la *consacrazione* del contratto a segno efficace di grazia, acquistate per i meriti del Cristo²⁷. Pio XI riprende questo concetto di consacrazione con una notevole espressione riguardante i coniugi, che sarà poi riutilizzata dal Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*²⁸: «da un tale Sacramento fortificati e santificati e quasi consecrati»²⁹. Espressione che sta ad indicare la nobiltà dello stato dei coniugi cristiani e soprattutto la santità di tale vincolo, immagine di quello che unisce, in un mistero di amore, il Cristo e la Chiesa³⁰. Da esso infatti profuisce l'*inviolabilis firmitas*, come pure il *bonum fidei*, origine di unità, castità, carità, obbedienza onesta e nobile, per costruire la pace familiare, la dignità e la felicità del matrimonio³¹.

Dal punto di vista dottrinale, Pio XI ha chiarito che l'indissolubilità estrinseca *ex iure divino* proviene dalla consumazione, la quale ha un significato teologico-mistico fondamentale per il costituirsi del sacramento. Ribadisce, in linea con la tradizione, che il Romano Pontefice non ha la facoltà di scioglierlo. Anche se non è una definizione dogmatica, la sua posizione si aggiunge a tutto l'insegnamento magisteriale, confermandolo ed arricchendolo della sua visione teologica. Dal punto di vista della dell'antropologia, la *Casti connubii* pone in evidenza la valenza positiva dell'amore umano, che è la materia che Dio può lavorare per portarla alla perfezione dell'amore divino. È un'enciclica dunque che osa indagare sul fondamento teologico del sacramento e anche guardare con occhio fiducioso, anche se disincantato, sulle vicende e le energie umane.

Il periodo 1880-1930, teologicamente molto fecondo per ciò che riguarda la teologia del matrimonio, ha visto dunque venire alla luce la seconda

²⁷ Vedi *Casti connubii*, 550.

²⁸ Le parole: «tanto Sacramento roborati et sanctificati et quasi consecrati» (*Casti connubii*, 550), nella *Gaudium et spes* diventano: «coniuges christiani ad sui status officia et dignitatem peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur» (GS, n. 48).

²⁹ *Casti connubii*, 555.

³⁰ Vedi *Casti connubii*, 556.

³¹ Vedi *Casti connubii*, 550-551.

enciclica cardine dei tempi moderni³², che avrà notevoli ripercussioni sul Magistero che seguirà.

3. Pio XII

Il Magistero di Pio XII ha confermato pienamente la posizione dei predecessori ed in maniera quanto mai esplicita, dichiarando la indissolubilità estrinseca dei matrimoni rati e consumati e ribadendo, sulla linea di Pio XI, che non possono essere sciolti da nessuna autorità umana. Il famoso discorso fatto agli Uditori della Rota Romana è riportato qui di seguito:

È superfluo [...] ripetere che il matrimonio rato e consumato è per diritto divino indissolubile, in quanto non può essere sciolto da nessuna potestà umana (can. 1118); mentre gli altri matrimoni, sebbene intrinsecamente siano indissolubili, non hanno però una indissolubilità estrinseca assoluta, ma, dati certi necessari presupposti, possono [...] essere sciolti, oltre che in forza del privilegio Paolino, dal Romano Pontefice in virtù della sua potestà ministeriale³³.

Questo discorso riassume la posizione dei Pontefici prima del Concilio Vaticano II e non mostra nessun tentennamento per ciò che affermava il canone 1118 del Codice del 1917, frutto del Pontificato di Pio X e Benedetto XV:

can. 1118.

Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvitur potest.

La fermezza di Pio XII a proposito delle posizioni legislative si accorda con la sua visione sull'uomo e sull'amore che il Pontefice più volte ha approfondito nei discorsi rivolti in maniera particolare alle giovani coppie. Egli parte dalla convinzione della positività della natura umana, che è la massima espressione della potenza creatrice di Dio, il suo *capolavoro*, in quanto essa ha ricevuto da Dio stesso la capacità di amare nella libertà: «L'amore dell'uomo è personale, vale a dire cosciente; libero, vale a dire sottoposto al controllo della sua volontà responsabile»³⁴. L'uomo, che è

³² Vedi J. O'RIORDAN, *Evoluzione della teologia del matrimonio*, 27-29.

³³ PIO XII, «Allocutio», 3 ottobre 1941, 424-425.

³⁴ PIO XII, «Discorso agli sposi», 23 ottobre 1940, 1.

«Spirito unito alla materia»³⁵, è chiamato nel rapporto con il suo partner nel matrimonio ad un'unione di cuori che mettono «in comune le anime, come a formare di due anime un'anima sola»³⁶. Unione profonda che si esprime nell'atto coniugale, il quale, «nella sua struttura naturale, è un'azione personale, una cooperazione simultanea e immediata dei coniugi, la quale [...] è l'espressione del dono reciproco, che, secondo la parola della Scrittura, effettua l'unione *in una carne sola*»³⁷. Questo dono reciproco, nato dall'amore degli sposi, è elevato dal Cristo³⁸ «a simbolo della unione di Cristo con la Chiesa; unione indissolubile e inseparabile, nutrita di quell'amore assoluto e senza fine, che sgorga dal Cuore del Cristo», amore che attraverso l'opera di redenzione «non può essere e affermarsi che indissolubile e perpetuo»³⁹.

Anche per Pio XII, come per i due pontefici che l'hanno preceduto nell'era moderna, la legislazione è frutto di una precisa visione teologica sull'uomo che pone al centro della sua riflessione l'appello rivolto ad ogni uomo a partecipare delle realtà divine e a trasformare la sua vita terrena in cammino di santità. Visione ancorata alla tradizione che, nel confronto con le prime difficoltà nate dai problemi posti dalla mentalità del nostro tempo, è stata ribadita ed è rimasta un punto fermo per il Magistero posteriore.

4. Il Concilio Vaticano II: la costituzione pastorale *Gaudium et spes*

Il Concilio Vaticano II, il Concilio dell'età moderna, è stato aperto da Giovanni XXIII con l'intenzione di trattare alcuni argomenti che interessavano non solo il popolo cristiano, ma tutta l'umanità, e ai quali bisognava dare delle risposte urgenti⁴⁰. I problemi del disarmo, della sovrappopolazione, della fame nel mondo erano particolarmente vivi e cominciavano ad esplodere come problematica anche nei Paesi Occidentali, come si vedrà

³⁵ PIO XII, «Discorso agli sposi», 19 marzo 1941, 350.

³⁶ PIO XII, «Discorso agli sposi», 12 novembre 1941, 285.

³⁷ PIO XII, «Discorso alle ostetriche», 29 ottobre 1951, 345.

³⁸ Il Pontefice in un discorso ai coniugi cristiani pone la domanda: «Amore santo e sacro e divino: non è — direte voi forse — cosa troppo alta per noi? Un amore così sopra la natura [...] resterà ancora quell'amore veramente umano, che è stato il palpito dei nostri cuori?». Ed egli stesso risponde: «Rassicuratevi: Dio col suo amore non distrugge né muta la natura, ma la perfeziona» (PIO XII, «Discorso agli sposi», 29 gennaio 1941, 3-5).

³⁹ PIO XII, «Discorso agli sposi», 22 aprile 1942, 278.

⁴⁰ Vedi Ph. DELAHAYE, «Histoire des textes», 217-219.

negli anni che seguirono, in una vera e propria rivoluzione culturale che non ha risparmiato istituzioni, compresa la Chiesa, di critiche e contestazioni. Giovanni XXIII aveva colto questa urgenza e aveva già scritto l'enciclica *Mater et magistra* che era stata accolta nella Chiesa e fuori di essa con grande entusiasmo. Si preparava allora con spirito di povertà e di evangelizzazione ad aprire le porte della Chiesa al mondo per poter offrire delle risposte secondo lo spirito evangelico ai problemi che travagliavano l'umanità, specie i più poveri ed i giovani. Il compito della trattazione toccò alla Commissione *De Ecclesia in mundo huius temporis* che ebbe anche l'incarico di occuparsi della famiglia nel mondo contemporaneo, non a livello dogmatico o dottrinale, ma prevalentemente pastorale⁴¹. Dai lavori intensi con ritmi serrati sortì la costituzione pastorale *Gaudium et spes* che però poté trattare solo dei punti riguardanti il matrimonio e la famiglia⁴². La costituzione pastorale rispecchia questa volontà del Pontefice e dei Padri Conciliari di presentare il matrimonio cristiano con un linguaggio ed un'antropologia moderni, conformi all'indole pastorale del documento, diretto ai cristiani e a tutti gli uomini di buona volontà. Si cercò infatti di non usare un linguaggio troppo tecnico-scientifico e venne così introdotta una terminologia più biblica, come *foedus coniugii*, che evitò l'uso del termine *contractus*⁴³, usato dalla canonistica, che fuori

⁴¹ Vedi Ph. DELAHAYE, «Histoire des textes», 217.

⁴² Il problema della limitazione delle nascite fu trattato a parte dalla Commissione Pontificia, istituita da Giovanni XXIII e ampliata da Paolo VI (vedi Ph. DELAHAYE, «Dignité du mariage et de la famille», 397-398).

⁴³ Vedi C. LEFEBVRE, «Le mariage en droit canonique», 506. La questione terminologica non nega affatto l'origine pattizia del sacramento che al n. 48 la *Gaudium et spes* specifica che: «*foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur*». Anzi i termini sono equivalenti, come si vedrà nel Codice del 1983 che nel canone 1055 recepisce la terminologia del Concilio senza cambiare affatto la costituzione del matrimonio (vedi U. NAVARRETE, «Il matrimonio, contratto e sacramento», 92-94). Spiega bene Robleda vedendo nel termine *foedus* del Concilio due significati: uno giuridico e l'altro socio-etico-teologico. Nel primo senso è un atto unico ed irrevocabile che nel consenso crea il vincolo. Nel secondo è un *abito* identificabile con la *communio vitae* che richiede l'esercizio continuo degli sposi per la sua realizzazione completa (vedi O. ROBLEDA, «Il presupposto della indissolubilità del matrimonio», 90). Noi noteremo che *foedus* dal punto di vista biblico-teologico ha una componente giuridica che vincola le parti con diritti e doveri. Per questo Dio stesso, lo stipulatore dell'Alleanza, rivendicherà i suoi diritti ogni qual volta il suo partner, il popolo di Israele, non li rispetta e d'altra parte si sentirà lui stesso legato da tale giuramento ogni volta che riprenderà i rapporti con Israele, dopo le sue infedeltà, memore del patto.

della cerchia ecclesiastica poteva non essere capito. Si cercò di utilizzare categorie delle scienze umane per descrivere lo stato matrimoniale in maniera più ricca ed attuale e si introdusse così la terminologia *communitas vitae* e più volte fu impiegato il termine *amor coniugalis* per descrivere il legame personale che lega i coniugi⁴⁴. Evitò inoltre di utilizzare gli schemi strettamente tecnico-scientifici, per non rinchiudere il discorso in un tecnicismo riduttivo⁴⁵, ma collocò i valori del matrimonio, sia naturale che cristiano, in un quadro più ampio che contempla diversi aspetti della persona e della coppia, sia quello psicologico dell'affettività, che culturale di riconoscenza della comune uguaglianza dei coniugi, sia quello sociale delle difficoltà demografiche ed economiche, come pure quello della chiamata alla naturale responsabilità della scelta fatta nei riguardi del coniuge e dei figli. Ma l'aspetto più pregnante che risulta dal testo è quello soprannaturale che emerge nel linguaggio e nell'antropologia che è sottesa alla trattazione. Il linguaggio tenta di conciliare in una sintesi più ampia la realtà umana e quella divina, mettendo in secondo piano l'aspetto della frattura e ponendo piuttosto l'accento sulla continuità delle due nature⁴⁶. Il risultato è che viene messo bene in luce il significato del sacramento come «immagine e partecipazione al patto d'amore di Cristo e la Chiesa»⁴⁷, il forte legame che c'è tra l'amore umano e quello divino, che Cristo ha redento e la Chiesa custodisce, per cui si afferma che: «L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è diretto ed arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dall'azione salvifica della Chiesa»⁴⁸. Si riconosce l'origine divina dell'amore che Cristo stesso dona a questa unione: «riversando l'abbondanza delle sue benedizioni su questo amore multiforme, sgorgato dalla fonte della divina carità e costituito sul modello della sua unione con la Chiesa»⁴⁹. Infine tutto il testo concorre a collocare il sacramento nella prospettiva cristologica ed ecclesiale⁵⁰. Su questo

⁴⁴ In maniera particolare vedi GS, n. 48 e 49.

⁴⁵ Vedi U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii*, 21.

⁴⁶ Vedi F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», 671.

⁴⁷ «*Imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae*» (GS, n. 48).

⁴⁸ «*Germanus amor coniugalis in divinum amorem assumitur atque virtute redemptiva Christi et salvifica actione Ecclesiae regitur ac datur*» (GS, n. 48).

⁴⁹ «*Christus Dominus huic multiformi dilectioni, e divino caritatis fonte exortae et ad exemplar suae cum Ecclesia unionis constitutae, abundanter benedixit*» (GS, n. 48).

⁵⁰ Osserva O'Riordan che il Vaticano II ha accantonato il termine *contratto*, troppo legalista, per definire la natura del matrimonio, adoperando *foedus* (patto) come

punto, esso è stato certamente uno dei più espliciti del Magistero fino a quel momento.

La prospettiva cristologica si pone come compimento della natura umana, come sorgente di una dinamica verso cui essa tende spontaneamente, come verso la sua origine. Questa è la bellezza e l'importanza teologica del testo che non trova nessuna contraddizione tra l'amore umano e l'amore cristico, anzi il primo arriva alla sua pienezza espressiva nel secondo ed il secondo si ritrova nell'immagine del primo. Riacquista pieno significato il racconto genesiaco della creazione dell'uomo e la donna che, formati su immagine del Verbo, erano la gioia l'uno dell'altro ed insieme formavano la gioia di Dio, che si compiaceva del bene delle sue creature.

La visione antropologica del testo, che si può definire senz'altro ottimista, sembrerebbe trovare poca rispondenza nell'immagine sia dell'uomo contemporaneo, che molto spesso ha perso il senso della grandezza e della dignità di quell'amore che la *Gaudium et spes* ha messo in primo piano, sia dell'uomo redento che per poter vivere l'amore cristico è messo a confronto con la croce⁵¹.

Nonostante la mens della Commissione e dell'Assemblea Conciliare sia stata quella di cercare un dialogo con il mondo contemporaneo, utilizzando sue categorie espressive e apprezzando i suoi valori umani, tuttavia ciò che risulta prevalente è una concezione cristiana sia dell'uomo che del matri-

caratteristica definitiva del matrimonio: «Il patto matrimoniale, trasfigurato dal sacramento, diventa tutt'insieme una realtà umana, cristocentrica ed ecclesiale. Così il Concilio ha riscoperto e rinnovato la vera, profonda e universale sacramentalità del matrimonio cristiano e ha dato alla chiesa un nuovo punto di partenza per tutta la sua teologia sistematica di questo argomento» (J. O'RIORDAN, *Evoluzione della teologia del matrimonio*, 64). Concordiamo certamente sulla prospettiva cristocentrica ed ecclesiale del Vaticano II e sulla felice scelta del termine *foedus* per la sua origine biblica. Sottolineiamo anche che il concetto di contratto, senz'altro da circoscrivere al campo canonico, mantiene tutta la sua validità come espressione del libero consenso dei coniugi. I due termini, *patto* e *contratto*, giuridicamente, sono equivalenti. Ciò spiega infatti l'assunzione di *foedus* nel can. 1055 §1 che non diminuisce affatto il valore del consenso, che è costitutivo del sacramento. Il suo valore sacramentale, cristologico ed ecclesiologico parte appunto da qui, dalla libertà delle persone di impegnarsi in un vincolo di amore che, proprio perché cristologico, è comprensivo della croce.

⁵¹ Questo aspetto dell'antropologia teologica del testo viene ad essere integrato dalla visione ecclesiologica della *Lumen gentium*, mettendo in connessione il sacramento con il mistero sponsale della Chiesa. Riprenderemo più avanti l'argomento.

monio⁵². La riprova è data anche dal fatto che, nonostante si parli diffusamente dell'amore coniugale, esso ha tutte le caratteristiche dell'amore sanato dalla grazia, non solo perché è fecondo, fedele e unico, ma perché è generoso, non chiuso in sé, sollecito verso l'altro, benevolo, attento più ai bisogni dell'altro che ai propri⁵³. Infatti si sottolinea nel testo che: «Il Signore si è degnato di sanare, perfezionare ed elevare questo amore, con uno speciale dono di grazia e carità»⁵⁴, affinché, purificato da ogni egoismo e trasformato dalla grazia, possa sostenere i coniugi durante tutta la loro convivenza per farlo fruttificare generosamente⁵⁵. Non poteva

⁵² Navarrete osserva: «*non obstante quod Concilium in hac Constitutione "universos homines alloquitur", noluit bona tantum naturalia matrimonii exponere, sed maluit divitias quoque supernaturales clare proponere, quae matrimonio christiano obveniunt ex eius elevatione ad dignitatem sacramenti*» (U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii*, 63).

⁵³ O'Riordan si pone infatti la domanda: «E di quale *amor*? Certo dell'*amor* sensibile. Comunque il Concilio non dice chiaramente se questo *amor* coniugale sensibile vuol dire pure un *amor* coniugale sensibile-sessuale. In generale i testi sembrano dire di sì, ma a volte sembrano dire di no, cioè in quei casi in cui l'*amor* e la finalità procreativa dell'atto coniugale si trovano in conflitto tra loro» (J. O'RIORDAN, *Evoluzione della teologia del matrimonio*, 64-65). Ci sembra in ogni caso di non dover sottovalutare lo sforzo fatto dal Concilio di integrare i due piani, quello materiale-sessuale e quello spirituale, l'amore dei coniugi e l'amore di Dio, senza che l'uno elimini l'altro. L'*Humanae vitae* si muoverà nello stesso senso. Se si parla dell'amore come stato coniugale, non si può escludere l'aspetto sessuale dal sacramento del matrimonio cristiano. Come abbiamo già notato, la prospettiva che emerge dalla *Gaudium et spes* prende in considerazione l'amore totalmente umano che è redento, sanato dal Cristo. Certamente la redenzione non può lasciar fuori dal suo piano un aspetto umano così essenziale all'uomo.

⁵⁴ «*Hunc amorem Dominus, speciali gratiae et caritatis dono, sanare, perficere et elevare dignatus est*» (GS, n. 49), frase che evoca la densa esposizione del Concilio Tridentino: «*Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfectior, sua nobis passione promeruit*» (Sess. XXIV, *Doctrina de Matrimonio*, in Denzinger-Schönmetzer, n. 1799).

⁵⁵ Nello stesso passaggio al n. 49 della *Gaudium et spes* l'amore è così descritto: «*Talis amor, humana simul et divina consocians, coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum, tenero affectu et opere probatum, conduci totamque vitam eorum pervadit; immo ipse generosa sua operositate perficitur et crescit. Longe igitur exsuperat meram eroticam inclinationem, quae, egoistice exulta, citius et misere evanescit*». Il testo non lascia dubbi che si tratta di un amore nobile, pervaso dalla grazia di Dio, che pur avendo come materia prima il dato umano ha caratteristiche

essere altrimenti, dato che la Chiesa può inculturare il suo annuncio, assumere le categorie del mondo, accantonare schemi antiquati, utilizzarne di più attuali, ma la verità dei suoi misteri non può che attingerla dalla sua intima costituzione mistica, come la *Lumen gentium* chiarifica⁵⁶. E non si poteva fare certo eccezione per il matrimonio, il *mysterium* per eccellenza.

È da questa visione mistica, nel senso che essa scaturisce dall'intima costituzione della Chiesa, che il matrimonio prende le caratteristiche essenziali, come quelle dell'indissolubilità ed unità. Infatti si dice più avanti nel testo: «Quell'amore, ratificato con un vicendevole impegno, e soprattutto sancito da un sacramento del Cristo, è indissolubilmente fedele nella prospera e avversa sorte, sia del corpo che dello spirito, e perciò rimane estraneo da ogni adulterio e divorzio»⁵⁷. Qui si ritrovano gli elementi teologici che giustificano l'indissolubilità del matrimonio cristiano, in quanto sacramento: la *ratificazione* del matrimonio che è lo scambio della mutua promessa di fedeltà; il *sacramento* che sancisce il legame naturale dei coniugi diventato un fatto soprannaturale; la grazia che è presupposta implicitamente, come dono del Cristo, a sostegno dei coniugi per superare ogni avversità di natura materiale e spirituale; la radicalità evangelica del rifiuto netto di ogni adulterio e divorzio. A chiarificare tutto il discorso, più avanti nel testo si parla di *vocazione cristiana* che richiede un arduo impegno delle persone a realizzare la *firmitas amoris*, che altro non è che l'impegno indissolubile e la *vita santa* sostenuta dal sacrificio e dall'orazione. Il termine vocazione richiama immediatamente l'altro passaggio fondamentale per comprendere la natura del sacramento per mezzo del quale i coniugi cristiani «sono corroborati e come consacrati»⁵⁸ e danno forma a ciò che può essere definita la *sequela* del Cristo nella forma propria del matrimonio che, nella reciproca fedeltà radicale, incarna la fedeltà dei coniugi al Cristo⁵⁹.

divine che l'uomo con le sue sole forze non è capace di eguagliare.

⁵⁶ Vedi LG, n. 4, 6, 8, 9.

⁵⁷ «*Amor ille mutua fide ratus, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpore ac mente indissolubilter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet*» (GS, n. 49).

⁵⁸ «*peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur*» (GS, n. 48). La fonte di questo passaggio è *Casti connubii*, 583.

⁵⁹ Da questo testo sembra ci siano tutte le premesse per affermare che tale specificità può essere definita come *sequela propria del matrimonio* ed ha una portata teologica

L'indissolubilità e l'unità del matrimonio cristiano, in quanto beni intrinseci di esso, sono evidenziati in diversi passaggi del testo, in cui vengono messi in luce sotto aspetti differenti.

Al n. 48 viene posto l'accento sul valore dell'atto del consenso dei coniugi da cui nasce l'istituto stesso: «Così, nasce dall'atto umano, con cui i coniugi si donano e si accolgono vicendevolmente, l'istituto che ha stabilità per ordinazione divina»⁶⁰. Questo passaggio è importante perché riafferma che dall'atto del consenso il matrimonio diventa per ordinazione divina indissolubile. Anche se tale affermazione è inserita in una costituzione pastorale e dunque non è una definizione dogmatica in senso stretto, pure rimane importante rilevare che questa è stata la *mens* del Concilio, perfettamente in accordo con il Magistero dei Pontefici negli ultimi anni.

Nel passo successivo, in cui si parla del matrimonio già costituito, il linguaggio cambia dando un senso più dinamico al rapporto di perfezione che si deve stabilire tra i coniugi e che ha la sua origine dal legame definitivamente indissolubile dell'*una caro*. «Così l'uomo e la donna, che per il patto coniugale "già non sono due, ma un sol corpo (Mt 19,6)" [...] sperimentano il senso della propria unità e giorno per giorno la raggiungono più pienamente. Questa intima unione, come mutua donazione di due persone, come anche il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano la loro indissolubile unità»⁶¹. Il dinamismo integrativo dei

fondamentale per i coniugi cristiani. Da qui anche la giustificazione del termine *veluti consecrati*, in cui si vuole indicare la via di santificazione e di perfezione del matrimonio, che similmente alla vita consacrata, è seguire Cristo nella radicalità del suo esempio. Non c'è dubbio che queste parole danno pieno senso al matrimonio come Cristo l'ha presentato in Mt 19,9 nella disputa con i Farisei e nel Discorso della Montagna. Non si tratta di ideali a cui tendere, ma la forma propria della vita cristiana dei coniugi che, su *imitazione* del Cristo, si concretizza in questa *sequela radicale* (vedi B. MAGGIONI, «Il matrimonio nella Bibbia», 165-166). Non si tratta più di scelta facoltativa del cristiano come alcuni Autori vorrebbero presentarla, facendola passare per regola morale. Ma è la peculiarità del matrimonio-sacramento stesso. La scelta del cristiano di accettarla o di rifiutarla non è messa in discussione, ma se la rifiuta si mette fuori della comunione con il Cristo. E per la Chiesa ciò ha conseguenze giuridiche molto chiare.

⁶⁰ «*Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmitur oritur*» (GS, n. 48).

⁶¹ «*Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali "iam non sunt duo, sed una caro" (Mt. 19,6) [...] sensumque suae unitatis experiuntur et plenius in dies adipiscuntur. Quae intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio, sicut et bonum liberorum, plenam coniugum fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent*» (GS,

coniugi all'interno dello stato coniugale o *matrimonium in facto esse* è intrinseco all'amore coniugale, come spinto verso la perfezione dell'unione fedele ed indissolubile. Anche se questo testo non entra nello schema di una definizione dottrinale dell'unità e dell'indissolubilità, rimane di grande importanza per ribadire che tali valori, di natura soprannaturale oltre che umana, sono intrinseci alla natura creaturale dei coniugi. Natura che richiede la grazia, come abbiamo già detto, per giungere a perfezione affinché essi, «con mutua dedizione, possano amarsi l'un l'altro in perpetua fedeltà»⁶².

Al n. 50, parlando del mutuo amore tra i coniugi e delle naturali manifestazioni d'affetto coniugale, si risottolinea di nuovo l'indissolubilità del patto matrimoniale⁶³. Il passaggio, che indirettamente riconferma l'indissolubilità del vincolo del matrimonio cristiano pur senza prole, ribadisce la dottrina tradizionale della Chiesa sul matrimonio cristiano.

Quando la *Gaudium et spes* espone la dottrina dell'immagine e partecipazione del patto umano a quello divino, concetto che ben sappiamo è stato portato a maturazione nel corso di una lunga riflessione, vuol porre l'accento sull'aspetto del *diventare come, essere riflesso di, rendere presente* una realtà che è stata data come grazia nel momento del costituirsi del matrimonio e che esige una profonda conversione ed impegno dei coniugi a realizzarla. L'aspetto dinamico che sembra preponderante, e che in dogmatica potrebbe essere identificato con la grazia *ex opere operantis*, non deve però essere considerato come dato a sé stante. Non esiste infatti per la natura umana una pura potenzialità senza che sia legata ad un principio ed un fine. Altrimenti si nega il dinamismo stesso che presuppone un *partire da*, per *tendere a*, per potersi sviluppare⁶⁴. Nella realtà sopran-

n. 49).

⁶² «*Mutua deditionem se invicem perpetua fidelitate diligant*» (GS, n. 48).

⁶³ «*Ipsa indoles foederis inter personas indissolubilis atque bonum proles exigunt*» (GS, n. 50).

⁶⁴ Abbiamo toccato questo punto parlando del simbolo che ha in sé i due aspetti, quello *statico* e quello *dinamico*, quello del possedere e quello del divenire. Sopprimere uno dei due significa passare o al piano puramente materiale, dove non esiste un dinamismo spirituale, o a quello di pura potenzialità che si risolve in un desiderio senza possibilità di realizzazione. È stato dunque necessario introdurre il concetto di analogia per spiegare la partecipazione della realtà umana a quella divina, per dare un fondamento reale, basato sulla grazia, alla possibilità che l'uomo ha di divinizzarsi. Senza tale fiducia, il piano di Salvezza di Dio risulterebbe così estrinseco alla natura umana, che sarebbe ridotto solo ad un mondo magico.

naturale, alla luce del principio dell'incarnazione, sembra ancora più evidente: il Cristo, archetipo della creazione dell'uomo, è pure il suo punto d'arrivo, il compimento di quell'immagine che gli è stata donata, certamente per grazia, ma di cui egli è il reale possessore. Si delinea così la necessità della grazia *ex opere operato*, che non rimane estrinseca all'uomo, ma perfeziona profondamente la sua struttura già aperta al divino. Si riconduce dunque all'unità il dinamismo di grazia dell'*ex opere operantis* con il suo fondamento *ex opere operato*. Ritorna qui, come in tutta la teologia cattolica, il mistero tra l'azione della grazia, che di per sé è dono gratuito di Dio — che però deve poter entrare nella struttura intima dell'uomo per procedere ad una trasformazione — e la cooperazione dell'uomo senza la quale la grazia rimane infruttuosa. Questo però significa evitare ogni significato magico dell'atto sacramentale o il confidare solamente nelle forze umane. Si è toccato qui forse il punto di crisi del matrimonio come sacramento. Esso conserva tutta la sua validità nel suo costituirsi *in fieri*, in cui è veramente Dio che interviene per suggellare il patto, ma che, se non rimane aperto alla grazia, si riduce ad una realtà umana arida e infruttuosa. Sembra necessario dunque riscoprire questo intervento soprannaturale che trasforma l'uomo così che non debba contare solo sulle proprie forze per costruire la sua comunità d'amore.

Ci sembra a questo punto necessario leggere la costituzione pastorale *De ecclesia in mundo huius temporis* all'interno del quadro teologico della costituzione dogmatica *De ecclesia*, per poter integrare i dati dell'antropologia matrimoniale finora tracciati, con quelli dell'ecclesiologia del Concilio, dalla cui luce la costituzione pastorale è illuminata. Questo passaggio servirà per chiarire le ombre che abbiamo rilevato, soprattutto nei riguardi del rapporto tra sacramento, unità di Cristo con la Chiesa ed indissolubilità. Il quadro di riferimento principale è dunque la Chiesa che nasce dal cuore del Padre, attraverso la croce del Figlio, a cui è legata per opera dello Spirito; Chiesa dunque che ancorata alla Trinità può raggiungere l'intimo dell'uomo. La Chiesa in Cristo è infatti vista «come *sacramento*, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁶⁵ che il Figlio, obbedendo al disegno di salvezza del

⁶⁵ LG, n. 1. Non ci sembra giustificato il timore di porre i sacramenti in prospettiva ecclesiologica, per non sminuire la prospettiva cristocentrica. Se si rispetta la provenienza trinitaria della Chiesa di cui essa è mediazione e segno (sacramento, sulla base dell'analogia di cui si parla in questo paragrafo della *Lumen gentium*), come lo è Cristo del Padre, non si comprende quale rischio si correrebbe. Per il matrimonio tale

Padre, ha riscattato per sé sul legno della croce⁶⁶. La Chiesa è la

sposa immacolata dell'agnello immacolato [...] che Cristo «ha amato... e per la quale ha dato se stesso, al fine di renderla santa» (Ef 5,5-26), che si è associata con patto indissolubile e che incessantemente «nutre e se ne prende cura» (Ef 5,29); che, dopo averla purificata, volle congiunta a sé e soggetta nell'amore e nella fedeltà (cf. Ef 5,24)⁶⁷.

Infine, notiamo che il punto fondamentale per la teologia del matrimonio è che Cristo ama la Chiesa come sua sposa, diventando «esempio del marito che ama sua moglie come il suo proprio corpo (cf. Ef 5,25-28)»⁶⁸, dicendo: *haec est unica Christi Ecclesia*⁶⁹, l'unica sua sposa.

L'immagine della Chiesa, come ci viene presentata in questi passi della costituzione dogmatica, è un vero e proprio punto di volta per comprendere sino in fondo il discorso teologico sul matrimonio della *Gaudium et spes*. La sua fedeltà secolare, visibile, al Cristo-sposo è il modello concreto degli sposi, pur nella debolezza e povertà⁷⁰ che essa come *casta meretrix* conosce e nella *sposa senza macchia* che riflette in Maria⁷¹. Ed è principalmente per questa analogia con Maria che la Chiesa non potrà mai predicare del matrimonio se non ciò che essa vive della sua natura più intima, senza mai perdere di vista la misericordia, di cui anch'essa è oggetto, ma nella fede nel suo vincolo con Cristo, che i coniugi rispecchiano. Maria, infatti, che nella *Lumen gentium* è posta come *tipo* della Chiesa in ordine alla fede, carità e alla perfetta unione con il Cristo⁷², essendo

prospettiva ha ancor più valore, dato che essa è la sposa del Cristo. Il problema che invece impegna veramente è la *visibilità* di ciò che la Chiesa proclama. In un tempo di post-cristianesimo, diventa fondamentale *mostrare, testimoniare* per evangelizzare. Noi infatti siamo convinti che ad es. anche il problema dei molti divorziati risposati non è dovuto ad una semplice crisi di coppia, ma è la conseguenza di una perdita molto grave e profonda di valori cristiani ed un problema di credibilità della Chiesa.

⁶⁶ Vedi LG, n. 3.

⁶⁷ LG, n. 6.

⁶⁸ LG, n. 7.

⁶⁹ LG, n. 8.

⁷⁰ Vedi LG, n. 8.

⁷¹ Con Maria inserita nella Chiesa, come l'anima mistica di essa, la fedeltà al Cristo-sposo non è un ideale astratto, ma una realtà; vedi LG, n. 63-65; anche GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, n. 42-43.

⁷² «*Et perfectae cum Christo unionis*» (LG, n. 63).

a Lui unita da un vincolo stretto e indissolubile⁷³, si pone, nel cuore della Chiesa, come modello per tutti di relazione indissolubile con il Cristo⁷⁴.

È in base al principio mariano che la Chiesa può continuare a tenersi ancorata al principio dell'indissolubilità del legame dei coniugi, invitandoli a non perdere la fede davanti al fallimento, memore che l'amore se vuol risorgere deve morire e nella morte è Dio stesso che interviene per dare la vita. La Chiesa stessa infatti, pensando a Maria e contemplandola alla luce del Verbo incarnato, entra sempre di più nel mistero dell'incarnazione e si conforma sempre di più allo Sposo⁷⁵.

Il Concilio, ricordandoci questo mistero di Maria assunta col corpo glorioso insieme al Cristo in un'unione indissolubile, ci fa presente come la corporeità non sia un male di per sé, ma è un mezzo per unirsi al Cristo, se ci si conforma al Suo Spirito.

La tendenza a considerare il corpo come caduco, fonte di concupiscenza, di peccato, non ha qui ragione di essere. Anche esso dovrà essere salvato e sanato, come è avvenuto in maniera perfetta in Maria. Non è solo il corpo che deve essere sanato, lo stesso destino tocca allo spirito dell'uomo che all'origine fu colpito ancor più mortalmente (*nel cuore* dice Gesù) che il corpo⁷⁶.

Dalla dottrina della *Gaudium et spes* e dalla *Lumen gentium* appare chiaro che, partendo dalla sacramentalità e dall'indissolubilità, il matrimonio cristiano trova la sua ragione teologica ed esistenziale nel «patto d'amore e di fedeltà» che unisce il Cristo e la Chiesa e che rende partecipi i coniugi di un amore che trascende il puro dato umano. Partendo da ciò, è possibile considerare il matrimonio in tutta la sua complessa realtà umana e salvifica, in cui l'aspetto corporeo, l'atto coniugale può essere compreso come componente integrativa del sacramento. Sembra che qui si sia fatto un passo avanti per risolvere la dicotomia che per secoli ha nociuto alla chiarezza teologica del sacramento, lasciando irrisolti alcuni equivoci. Il problema è posto con chiarezza da P. U. Navarrete:

⁷³ «*Eique arcto et indissolubili vinculo unita*» (LG, n. 53).

⁷⁴ Vedi J. GALOT, «Maria, tipo e modello della Chiesa», 1164.

⁷⁵ Vedi LG, n. 65.

⁷⁶ È stata sempre la convinzione della chiesa che il peccato più grave fosse quello della superbia dello spirito; dice a proposito Léon-Dufour: «Autre conséquence de l'encratisme, celle que traduit le proverbe: qui veut faire l'ange, fait la bête. L'impudicité menace ceux qui jouent les purs esprits» (X. LÉON-DUFOUR, «Signification théologique du mariage», 27).

Forse negli ultimi secoli, per diverse ragioni, la consumazione del matrimonio è stata troppo separata, nella dottrina teologica, dalla *ratio sacramenti* presa in tutta la sua integrità. Una nuova riflessione teologica, alla luce della dottrina del Vaticano II sull'amore coniugale e sul valore e significato dell'atto coniugale, potrà illuminare l'intima connessione che intercorre tra il sacramento e la consumazione e forse anche dare la giusta collocazione all'importanza sacramentale della stessa consumazione, perché appaia più congruente sia la stessa sintesi dottrinale a proposito della fermezza del vincolo matrimoniale e sia la ragione teologica dell'assoluta indissolubilità del matrimonio cristiano consumato⁷⁷.

Tale auspicio sembra giustificato dal tentativo che Pio XI nell'enciclica *Casti connubii* intraprese, distinguendo tra legge e ragione della legge, sottolineando l'integrazione tra il corpo e lo spirito dei coniugi, che vengono dunque assunti nella realtà sacramentale in tutta la loro persona.

Trovare tale legame di integrazione tra l'atto consumativo e l'elemento sacramentale è quanto mai necessario per comprendere l'unitarietà dell'elemento materiale con quello spirituale da cui il primo è vivificato e di cui in qualche maniera è manifestazione.

Mettendo infatti il libero scambio dei consensi alla base dell'attuazione di un contratto o patto matrimoniale, il contenuto di tale impegno è e resta l'effettivo e concreto realizzarsi di tale realtà nella sua forma specifica, cioè l'unione sessuale. Non c'è dunque soluzione di continuità tra l'impegno matrimoniale e l'atto consumativo, anzi l'atto consumativo realizza pienamente ciò che i partners avevano giurato a se stessi davanti a Dio e alla Chiesa e rende reale una comunione totale e quindi indissolubile. Non si riduce in questa maniera il sacramento del matrimonio a pura intenzionalità e nemmeno si lascia fuori di esso il suo contenuto concreto. Anche nell'atto coniugale infatti continua quello scambio profondo, quella comunione interpersonale, quel dialogo d'amore che il sacramento consacra come divino, secondo la visione integrale dell'uomo, che lo vuole morto in Cristo, sanato dallo Spirito, divenuto luogo di manifestazione della gloria di Dio.

L'unione sessuale non ha un valore solo simbolico ma di reale partecipazione al legame d'amore tra Cristo e la Chiesa, legame incarnato nella storia del mondo e nella esistenza degli uomini. Quando dunque esso è incorporato ed assunto nel corpo della Sposa, trasforma i coniugi in una

⁷⁷ Vedi U. NAVARRETE, «Indissolubilitas matrimonii rati et consummati», 466 [ovvero: *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, 391].

nuova realtà di unione a beneficio di tutti i suoi membri e della Chiesa intera. Tale unione fisica, che dà origine ad un nuovo stato di vita in cui i membri non sono più distinti ma un *solo corpo*, non può essere considerata solo come un *aliquid* aggiuntivo al sacramento, ma quale parte integrante del sacramento stesso⁷⁸.

Lungi dal ridurre il matrimonio solo all'unione dei due sessi, ma che conosce senz'altro innumerevoli ricchezze all'interno delle relazioni dei suoi membri, non si sottovaluta neppure il concretizzarsi di tali rapporti, che nel Cristo sono assunti e diventati espressioni del manifestarsi del divino per gli sposi e mezzi di santificazione per gli stessi. E si può aggiungere a buon diritto per tutta la Chiesa.

Cristo non può infatti aver istituito niente di avvilente per santificare i membri del suo Corpo, amati fino all'agonia e la morte. E se ne ha fatto una *copia* per mostrare al mondo il suo rapporto con la Chiesa e, attraverso di essa con ogni anima, esso non può che essere il *locus theologicus* in cui questo amore eccelsamente divino, ma anche profondamente umano si inverte e si fa presente al mondo.

Senza il sacramento del matrimonio, la Chiesa rimarrebbe una realtà in un certo qual modo disincarnata⁷⁹. Riconoscere infatti questo aspetto della concretezza delle relazioni matrimoniali non significa considerare il matrimonio come limitato al puro atto sessuale, ma aiuta a dare una concretezza al «*germanus amor*» degli sposi, senza sconfinare in uno psicologismo esasperato che non sempre è una piattaforma sana e solida per costruire rapporti interpersonali⁸⁰. Significa infatti prendere in consi-

⁷⁸ Vedi U. NAVARRETE, «*Foedus coniugale, amor, sacramentum*», 666-673 [ovvero: *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, 73-79].

⁷⁹ E. Leclercq sottolinea l'aspetto dell'incarnazione del sacramento del matrimonio: «*Le sacrement du mariage est peut-être la conséquence la plus radicale de l'incarnation. [...] Aucune institution chrétienne ne manifeste davantage que le mariage cette imprégnation de l'humain par le divin. [...] il est aussi la seule des institutions humaines, le seul des actes essentiels de la vie naturelle qui ait été élevée à cette dignité*» (J. LECLERCQ, *Le mariage chrétien*, 31-32).

⁸⁰ Una cosa è infatti servirsi delle scienze umane, che hanno proprie leggi nel loro campo e che svolgono una funzione arricchente ed a volte insostituibile per approfondire la conoscenza della struttura antropologica, dei meccanismi dell'individuo nel suo essere maschile e femminile, del suo entrare in relazione con l'altro e l'universo. Altro è far dipendere la situazione umana e il suo modo di rapportarsi dalla interpretazione delle scienze umane, riducendo tutto a psicologismo. L'antropologia cristiana che considera la persona in tutte le sue dimensioni deve illuminare dunque le scienze umane (vedi GIOVANNI PAOLO II, «*Ad Romanae Rotae Auditores*», 25-I-1988,

derazione tutte le manifestazioni di mutuo amore tra i coniugi, aperte agli altri membri della famiglia. Ciò comprende anche il rispetto reciproco, l'educazione e la comune crescita per arrivare, come figli della Chiesa, a raggiungere la statura del Cristo.

5. Il Magistero del dopo-Concilio Vaticano II

5.1 Paolo VI e l'enciclica *Humanae Vitae*

Il Magistero del dopo-Concilio offre un'indicazione importante per rispondere al problema posto.

Con l'enciclica *Humanae vitae*, attraverso la quale Paolo VI doveva esprimere la posizione ufficiale della Chiesa sul problema dell'uso degli anticoncezionali che già dal Concilio era molto attesa, il Pontefice ha dato una risposta a livello antropologico alla domanda di che cosa fosse il matrimonio.

Per quel che ci riguarda, fin dai suoi primi paragrafi pone l'indissolubilità all'interno di una visione teologico-antropologica che coglie l'uomo nella sua integralità psico-fisica⁸¹. Questa prospettiva è gravida di conseguenze perché considera la corporeità umana non a sé stante, ma come intimamente pervasa dallo spirito e la persona viene colta nella sua unitarietà fisica, intellettuale e volitiva⁸². Paolo VI, riproponendo il pensiero più autentico delle origini della Chiesa, che nella sua lotta contro le sette ereticali a tinta ascetica ha sempre affermato la bontà entrinseca del corpo e conseguentemente del suo uso nel matrimonio, si è mostrato allo stesso tempo figlio del suo tempo. Fugando quei rimasugli di pessimismo che potevano in qualche maniera aver offuscato una limpida visione di un sacramento così immerso nella corporeità, non ha però ceduto alla tentazione di fermarsi a considerare solo l'uomo chiuso nel circolo della sua fattualità, che lo ancora inesorabilmente alla pesantezza dei bisogni materiali. Ha posto come punto di riferimento invece l'uomo aperto alla grazia, che è chiamato a vivere la sua vocazione soprannaturale anche nelle difficoltà e limiti dell'esistenza che nello stato matrimoniale sono presenti.

Oltre a questo ha cercato di individuare degli strumenti culturali che rendessero possibile la comprensione di questa visione e della dottrina⁸³

1178-1185).

⁸¹ *Humanae vitae*, n. 8.

⁸² Vedi *Humanae vitae*, n. 9 e n. 25.

⁸³ Kasper definisce la visione del matrimonio, nella prima parte dell'*Humanae vitae*, «sorprendentemente nuova per un documento dottrinale della chiesa» (W. KASPER,

che ne deriva per l'uomo moderno dell'area occidentale che sembra invece più che desiderare di volare verso le alte vette dello Spirito, preferire planare sulle necessità e le piccole gioie di ogni giorno.

Ma Paolo VI era ben consapevole che, dopo la svolta antropologica, la rivoluzione sessuale e quella femminista, che in un certo senso hanno fatto sì che l'uomo si riappropriasse del proprio corpo⁸⁴, non è più possibile infatti partire da una visione negativa del corporeo per rivelare la sanazione e la liberazione che Cristo ha apportato nella storia dell'uomo, senza parlare della sua intrinseca apertura al divino. Da parte sua il Pontefice ha contribuito ad un approfondimento antropologico importante che, svolgendosi sulla linea tracciata dalla *Gaudium et spes*⁸⁵, apporta un elemento di novità. L'elemento da lui individuato e messo in luce come base del dialogo con l'uomo moderno, è da cercarsi nella visione integrale dell'uomo. Tale apporto costruttivo è un punto di unità per la cultura odierna, caratterizzata dalla frammentazione e recupera la corporeità al valore della totalità della persona e alla trascendenza dei rapporti⁸⁶.

Il contributo che questa visione di Paolo VI ha voluto rappresentare per la cultura occidentale, prende un altro significato per le culture del cosiddetto Terzo Mondo, dove la problematica antropologica ha altri risvolti, essendo sollecitata da altri problemi. La preoccupazione di rispondere ad essi è stata propria di Paolo VI che ha posto particolare

Teologia del matrimonio cristiano, 18).

⁸⁴ Questa riappropriazione della corporeità, come ogni azione umana, ha un aspetto positivo ed uno negativo. Il positivo è senz'altro l'aver riscoperto il corpo come luogo ove si manifesta la differenza della personalità, della sensibilità di ogni individuo e come strumento di comunicazione ed integrazione con l'alterità (vedi GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7). L'aspetto negativo è però dato dallo svuotare il corporeo del suo contenuto trascendente, del senso di segno e riferimento del divino. Questa che potremmo chiamare una *secolarizzazione del corporeo* è una tipica schiavitù dell'uomo moderno, che si riflette in maniera negativa sull'educazione delle nuove generazioni ed è elemento disgregante della famiglia tradizionale (vedi P. ANCIAUX, *Le sacrement du mariage*, 60-64). Paolo VI, più che combattere queste tendenze negative nello stile apologetico, si è applicato soprattutto ad una opera costruttiva di educazione e di catechesi, per contribuire personalmente a creare una *cultura del dono e dell'amore*, sul piano personalistico (vedi *Humanae vitae*, n. 8 e 21).

⁸⁵ A questo proposito i n. 47-52 e 50 della *Gaudium et spes* vengono citati nei n. 4 e 9 della *Humanae vitae*.

⁸⁶ Ai n. 7-9 dell'*Humanae vitae* Paolo VI sviluppa queste dimensioni in un quadro unitario della persona.

attenzione alla dignità della donna ed il suo significato nel matrimonio e nella famiglia. Paolo VI rivolgendosi infatti alle donne di tutto il mondo in uno dei grandi messaggi a conclusione del Concilio, si è rivelato cosciente del significato e della forza di liberazione che il messaggio della Chiesa porta con sé sul piano della riconoscenza della comune dignità e uguaglianza con l'uomo⁸⁷. La visione di un'antropologia integrale proclamata nel suo pontificato si è sviluppata sotto questo segno, come tappa di un'ulteriore crescita in questa direzione. Riconoscendo infatti la sua dignità di persona egli si è fatto portavoce delle sue esigenze fondamentali in ogni cultura:

La donna africana chiede in primo luogo di non essere mai considerata o trattata come strumento; perciò che si lasci a lei di tutelare la sua dignità nella libertà che le è dovuta come persona umana, [...] se sceglie lo stato matrimoniale — e allora le compete il diritto di scegliersi lo sposo⁸⁸.

Questa sottolineatura che alla mentalità occidentale sembra scontata, nel Terzo Mondo ha un valore senz'altro innovativo. Continuando a mò di illustrazione, per ciò che concerne la situazione della donna africana, tale tutela è per lei di grande rilievo, dato che, a causa di condizionamenti familiari e tribali, non gode in tutte le culture africane di quella libertà di scelta che è suo diritto fondamentale inalienabile⁸⁹. Dal punto di vista

⁸⁷ Egli infatti riconosce il ruolo che la Chiesa ha svolto nei secoli nei riguardi della donna: «*L'Église est fière, vous le savez, d'avoir magnifié et libéré la femme, d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme*» (PAOLO VI, «Messaggio del Concilio Aux femmes», 13).

⁸⁸ «*Quare ipsius dignitatem libertas tuetur, quae ei utpote personae humanae debetur, sive matrimonio iungatur — et tunc ius ei competit sibi virum eligendi*» (PAOLO VI, *Africae terrarum*, n. 36).

⁸⁹ Ancora oggi tale problema sussiste, come fa notare G. Candelier («Le mariage dans la culture africaine bantoue», 329). Nonostante infatti si metta in luce il valore della solidarietà, propria della famiglia africana, che la estende fino a comprendere diverse generazioni secondo un lungo grado di parentela (l'allaccio di nuovi legami familiari svolge un ruolo importantissimo di solidarietà sociale), essa non può in alcuna maniera sostituire il diritto naturale alla scelta proprio di ogni essere umano. Nel testo di *Africae terrarum* (n. 33, 1092-1093) Paolo VI accenna anche a due problemi che toccano l'unità della famiglia e la dignità della donna, come la poligamia e le pratiche consuetudinarie, come quella della *dote*. Quest'ultima infatti ha perso il suo valore originario di provare di fronte alla società tribale che il futuro marito era in grado di provvedere al sostentamento della sua famiglia. È diventato spesso mezzo di procrastinare le nozze, favorendo la convivenza (vedi A.M. HENRY, «Le mariage», 471).

canonico, il Pontefice ha tutelato qui un principio fondamentale della legislazione matrimoniale canonica, che di per sé non è solo valevole per la società occidentale, ma ha valore universale, cioè la libertà del consenso che sta alla base del costituirsi del sacramento e che non può essere sostituita da nessuna potestà umana⁹⁰. La libertà di cui Paolo VI parla non è però un'indipendenza dalle leggi divine, che ha fornito il matrimonio religioso delle sue note peculiari, cioè l'unità e l'indissolubilità⁹¹. Tale dottrina divina che vale per tutti gli uomini, perché trae la sua origine più profonda nella natura umana, il Pontefice auspicava che venisse tradotta nella vita e nelle leggi della società africana. Ciò per favorire l'integrità della famiglia, l'educazione dei figli e per il bene di tutta la società. Essa eleva il mutuo amore dei coniugi⁹². Paolo VI dà qui lo spunto per un'altra considerazione a proposito dell'*Humanae vitae*, che ai n. 11-12 sottolinea l'integrazione dell'atto unitivo dei coniugi con l'apertura alla fecondità⁹³. Nella società occidentale su questo è «divampata» la polemica⁹⁴ che ha dato adito ad una nutrito dibattito sui mezzi anticoncezionali⁹⁵ e non è

⁹⁰ Vedi *Humanae vitae*, n. 9.

⁹¹ Vedi *Humanae vitae*, n. 8-9, 25, 31.

⁹² «*Haec namque doctrina in omnes valet, quippe quae in ipsa natura humana altius innitatur, mutuum coniugum amore evehat, familiam integram eoque idoneam ad rectam filiorum educationem reddat, unde et in humanam societatem et in rempublicam praestantissima beneficia proficiscatur*» (PAOLO VI, *Africae terrarum*, n. 35).

⁹³ Vedi *Humanae vitae*, n. 11-12

⁹⁴ Vedi W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, 18.

⁹⁵ Le pubblicazioni sull'*Humanae vitae* sono state molteplici; qui facciamo accenno a qualcuna: *On Human Life. An Examination of Humanae Vitae*, London 1968; *Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zur Humanae vitae*, ed. F. Böckle - C. Holestein, Köln 1968; B. DELFGAAUW, *Sexualiteit pauselijk gezag geweten*, Baarn 1968; B. HÄRING, *Crise autour de Humane vitae*, Paris 1969; P.-E. CHARBONNEAU, *Humanae vitae e liberdade de consciência*, São Paulo 1969; G. MARTELET, *L'existence humaine et l'amour. Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae*, Paris 1969; *Contraception: Authority and Dissent*, London 1969; A. ANTWEILER, *Ehe und Geburtenregelung. Kritische Erwägungen zur Enzyklika Paulus VI Humanae vitae*, Münster in Westfalen 1969; *Ehe in Gewissensfreiheit*, Probleme der Praktischen Theologie 9, Mainz 1969; *Humanae vitae: sí y no*. Antología de Estudios Doctrinales, Buenos Aires 1970; MALDONADO BARRIOS, *La Iglesia y el control de la natalidad*. Bibliografía sobre *Humanae vitae*, Buenos Aires 1970; *Pour relire Humanae vitae*. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques par Ph. Delahaye, J. Grootaers et G. Thils, Gembloux 1970; G. DE BROGLIE, *Pour bien comprendre l'Encyclique Humane vitae*, I. Qu'est-ce que l'amour conjugal, Paris 1971;

mancata la critica, soprattutto dal canto di movimenti femministi, che la soluzione proposta da Paolo VI limitasse la libertà (sessuale) della donna⁹⁶.

Se si considera l'apporto di *Humanae vitae* alla cultura dei popoli del Terzo Mondo, quest'affermazione morale ha un'altro risvolto. La visione d'insieme dell'atto sessuale, integrando il significato unitivo con quello procreativo, regolato a sua volta dalla razionalità della procreazione responsabile, rimette di nuovo in discussione un ruolo ancestrale della donna: la donna vista solo come donna fertile⁹⁷. In tale quadro culturale,

BISHOPS' CONFERENCE OF AUSTRALIA, AUSTRIA, BELGIUM, *Humanae vitae and the Bishops*. The Encyclical and the Statements of the National Hierarchies, Shannon 1972; W. CYRAN, *Verantwortete Elternschaft*. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika *Humanae vitae*, Frankfurt am Main 1981; C. GOETHALS, *Van de ergernis rond de Encycliek Humanae Vitae tot de Exhortatio Familiaris Consortio en het Handvest "Rechten van het Gezin" van Paus Johannes Paulus II*, Brussel 1984; E. LIO, *Humanae vitae e infallibilità*. Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II, Teologia e filosofia 5, Città del Vaticano 1986; R. BLAIR KAIZER, *The Encyclical that Never was*. The Story of the Commission on Population, Family and Birth, 1964-1966, London 1987; D. TETTAMANZI, *Un'enciclica profetica*. La *Humanae vitae* vent'anni dopo, Milano 1988; J.E. SMITH, *Humanae Vitae a Generation Later*, Washington 1991.

⁹⁶ In una lettera aperta, apparsa sul *Bulletin de l'Union Catholique des Scientifiques Francais*, [n. 105 (1968) 13-19] l'enciclica viene tacciata di misoginia perché non toglie alle donne la schiavitù di fare i figli. Non è da dimenticare che la *rivoluzione sessuale* è stata permessa concretamente dalla diffusione degli anticoncezionali, in particolare della *pillola*, uno dei segni più evidenti di questo cambiamento dei costumi nel secolo XX (vedi A. M. HENRY, «Le mariage», 473).

⁹⁷ Si sono levate critiche a questa posizione di Paolo VI nel senso che impediva così una pianificazione familiare nei Paesi in via di sviluppo. Ciò che però non è tenuto presente è che il Pontefice non ha voluto dare una soluzione spicciola al problema della sovrappopolazione mondiale e la mortalità infantile (che egli, sulla scia della *Mater et magistra* di Giovanni XXIII ha trattato nella sua enciclica *Populorum progressio*), scaricando così la coscienza di un problema di responsabilità morale dei Paesi più ricchi. Interessante è notare come in un articolo J. Grootaers denunci che la presa di posizione nei Paesi Occidentali a favore della limitazione delle nascite può essere dettata da motivazioni quanto mai ambigue e non a caso la politica che la favorisce è stata denunciata dalla gente di colore come repressiva e antirazzista: «Un projet pour tuer le nègre [...]. L'hypocrisie des riches dont il est question, peut aller jusqu'à propager les moyens anticonceptionnels dans les territoires d'outre-mer» (J. GROOTAERS, «*Humanae Vitae* et les réactions», 56*-58*). Tale denuncia si è ripetuta al Congresso Internazionale della Famiglia d'Africa e d'Europa, tenutosi il 10-20 gennaio 1981 a Roma (vedi P. TRUEMAN, «En défense de la femme, pour la vie»,

come in Africa, dove infatti la fertilità⁹⁸ ha un valore preponderante all'interno della famiglia, che è formata da diverse generazioni e comprende numerosi gradi di parentela, è ritenuto essenziale il ruolo della donna come procreatrice, non lasciando praticamente nessuno spazio a quello di sposa. Tale unità dunque rivendica per lei la dimensione personale del matrimonio, che per la sua tutela pone al centro l'unicità del rapporto e l'indissolubilità dell'impegno, come qualità intrinseche delle relazioni interpersonali⁹⁹. Risulta evidente che questo è solo possibile se la donna viene considerata di pari dignità dell'uomo, sia come centro di volontà, che di affettività, ma anche di responsabilità¹⁰⁰.

336-344). Il Pontefice non ha esportato così un modello occidentale, che avrebbe significato un nuovo modo di colonizzazione, ha invece introdotto un principio antropologico evangelico che deve essere assimilato e tradotto in pratica da una cultura non-occidentale. Valorizzando la persona nella sua totalità, senza eliminare l'altro termine della fertilità, che accanto alla fedeltà e all'unità è uno dei beni del matrimonio, ha posto un punto di partenza importante per lo sviluppo della famiglia cristiana nel Terzo Mondo, nel rispetto della diversità della cultura.

⁹⁸ Fertilità non intesa come maternità, cioè con tutto il carico di responsabilità dell'educazione dei figli. Le due dimensioni sono spesso disgiunte (vedi *Humanae vitae*, n. 10).

⁹⁹ Non si sta parlando di relazioni puramente esistenziali, ma della persona entrata nella economia di Salvezza. Queste qualità del matrimonio non si riducono dunque a soli valori esistenziali o a norme morali, ma sono dei vincoli costitutivi del sacramento ed hanno dunque una traduzione giuridica. Non concordo dunque affatto, per le ragioni fin qui esposte — che sono indubbiamente solo un aspetto del problema — nel lasciare solo alla coscienza individuale la durata del vincolo coniugale (vedi F.X. DURWELL, «Indissoluble et destructible mariage», 214-242). Ben sapendo che la norma canonica, se non è vissuta con convinzione interiore, non ha valore salvifico (per un'analisi più approfondita del valore della norma morale e della norma giuridica in relazione alla indissolubilità del matrimonio, vedi J. HUBER, «Indissolubilitas matrimonii», 91-118), riveste però forza cogente per le coscienze in momenti di crisi e smarrimento, perché fa riferimento alla norma evangelica necessaria per la salvezza. La salvezza rimane infatti il fine essenziale del matrimonio, dato che è stato di santificazione. Non è evacuando la croce che si salva il matrimonio o si risolvono i problemi delle coppie nella nostra epoca. Non si nega o misconosce affatto il problema del posto nella Chiesa dei divorziati risposati civilmente, con tanto di figli nati dalla nuova unione. L'interrogativo che si pone qui è se la Chiesa ha il compito e la competenza di togliere loro una sofferenza ed una croce che può essere una via di purificazione e di salvezza autentica anche nei casi di matrimoni falliti.

¹⁰⁰ Questo aspetto apre di conseguenza il problema della *paternità responsabile*, che ha pesanti conseguenze sia in rapporto alla donna, dato che non si può disgiungere

5.2 Giovanni Paolo II

Giovanni Paolo II ha recepito nel suo pontificato questa preoccupazione di Paolo VI, ponendo particolare attenzione alle istanze della moderna sensibilità femminile e portando avanti una difesa della inalienabile dignità di ogni persona, che si esprime nella libertà di scelta del proprio stato e del proprio partner.

Intanto si può dire che il suo pontificato è contrassegnato da un'interesse centrale per la famiglia¹⁰¹, sia insistendo sulla educazione dei giovani a scegliere liberamente e coraggiosamente, che sulla preparazione delle coppie di fidanzati ad affrontare il loro compito alto e delicato¹⁰².

Nel suo pontificato si possono intravedere due linee, ben integrate fra di loro, che per il Diritto Canonico sono di grande insegnamento. Una linea legislativa, con la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico, il «Codice del Concilio», che a proposito del matrimonio, pur non cambiando sostanzialmente nulla della disciplina del Codice pio-benedettino, ha però uniformato il suo linguaggio a quello più teologico e pastorale del Concilio, in particolare della *Gaudium et spes*¹⁰³.

l'atto sessuale dal prendersi in carico il frutto che ne scaturisce, lasciando tutto il peso alla donna, sia sul piano dei figli, che hanno diritto ad avere una famiglia e un padre. L'allora cardinale Wojtyla in un intervento sull'*Humanae vitae* toccò proprio l'aspetto della paternità responsabile, trattandolo dall'angolo di visuale che diverrà uno dei temi fondamentali del suo pontificato. Il vero significato della paternità responsabile non è tecnico, ma etico. Proprio perché i coniugi costituiscono "un sol corpo", la comunione coniugale dovrà realizzarsi a livello di persona e in armonia con la sua dignità (vedi K. WOJTYLA, «Pologne: Réflexions du Cardinal Wojtyla», 185-193).

¹⁰¹ Tra le sue numerose iniziative a favore della famiglia ricordiamo il riconoscimento giuridico dell'Istituto Giovanni Paolo II per gli studi sul matrimonio e la famiglia con la Cost. apost. *Magnum matrimonii*, del 7 ottobre 1982 e l'aver indetto l'anno della famiglia per il 1994.

¹⁰² Il Papa ha svolto in questo senso un ciclo di catechesi sull'amore umano, dove la dimensione sponsale dell'uomo è inserita nell'amore unitivo di Dio, iniziato il 5 settembre 1979 e continuato nei mercoledì successivi fino al 28 novembre 1984. La sua attuale visione era già presente nella sua opera giovanile *La bottega dell'orafo*, in cui la visione escatologica dell'amore era già chiara: «Nel volto del Promesso Sposo ciascuno di noi ritrova la somiglianza di quei volti in cui l'amore ci avvolse la nostra parte di vita e d'esistenza» (K. WOJTYLA, *La bottega dell'orafo*, 69).

¹⁰³ A questo proposito si è voluto vedere in questo cambiamento del linguaggio un cambiamento della disciplina codiciale. Sembrerebbe un'interpretazione un po' troppo forzata, certamente se la si confronta con il magistero di Giovanni Paolo II che ha

Un'altra linea è individuata dalla sua cura pastorale verso i coniugi e la famiglia, a cominciare con la pubblicazione dell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* e con il continuo approfondimento del suo pensiero nei documenti più importanti del suo pontificato, l'enciclica *Redemptoris Mater*, l'epistola apostolica *Mulieris dignitatem*, l'esortazione apostolica *Christifideles laici*, l'enciclica *Redemptoris missio*.

Come abbiamo già rilevato l'antropologia teologica su cui viene basata l'impostazione del Pontefice è molto significativa, a partire dalla *teologia del corpo* che egli ha sviluppato nelle udienze del mercoledì.

Particolarmente significativa per l'argomento che tratta è la *Familiaris consortio*. Ciò che rimane una costante non è solo il suo interesse per la *cellula della società, ecclesia domestica*, ma il suo modo di affrontare la questione. Nei suoi discorsi alla Rota Romana, fa un tentativo di coniugare le esigenze dell'esistenza umana con le esigenze divine, utilizzando categorie personalistiche vicine al nostro tempo, informate dall'umanità del Cristo Salvatore. In ciò è profondamente tributario dell'abbordo del Concilio, che trattando del matrimonio in una costituzione pastorale, la *Gaudium et spes*, non ha voluto limitare il discorso utilizzando solo categorie canoniche o dogmatiche, ma ha cercato di renderlo comprensibile a tutti gli uomini. Cosa non facile, almeno se non si tiene presente che quando si apre una discussione anche su verità che sembrano consolidate nel corso dei secoli, le interpretazioni possono rivelarsi tante e contrastanti. Ed è ciò che è avvenuto nel Concilio e nel dopo-Concilio.

In ogni caso per Giovanni Paolo II ciò ha significato non un mettere in discussione i valori fondamentali del matrimonio, ma anzi riprenderne la visione tradizionale a partire della *Gaudium et spes*. Nei numeri 11-14 della *Familiaris consortio*, nei quali è sintetizzata la sua concezione del matrimonio, egli parte proprio dalla costituzione dell'uomo come essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, chiamato all'amore che si esprime come corpo informato da uno spirito immortale. In questi numeri il Pontefice riprende il Concilio Tridentino ribadendo che il matrimonio è un sacramento che si iscrive nell'alleanza di Dio con gli uomini e di Cristo con la chiesa. È in ragione di tale inserimento indistruttibile che la comunità di vita e d'amore forma il vincolo indissolubile tra i coniugi, divenuto tale per i meriti della redenzione del Cristo. I coniugi con il sacramento creano il

approfondito e non sminuito i valori del matrimonio cristiano, rinnovando le categorie espressive finora utilizzate (vedi J.M. LAHILDAGA AGUIRRE, «Del libro "Amor y responsabilidad"», 398-423).

legame (*res et sacramentum*) che è il vincolo coniugale cristiano, la comunione dei due che si rapporta al mistero dell'incarnazione di Cristo e al suo mistero di alleanza. I due tendono a divenire una sola carne nella totalità delle persone, corpo, istinto, volontà e spirito per raggiungere l'unità attraverso la donazione reciproca che è per sua natura totale ed indissolubile¹⁰⁴. Il Pontefice dunque sottolinea che la *res et sacramentum* è l'effetto stesso del matrimonio indissolubile ed unico e non un *accidens*, ma una sostanziale realtà che impegna i due coniugi, in quanto testimoni di un amore con caratteristiche divine. Ed è questo il *proprium* del matrimonio cristiano.

Il pontificato di Giovanni Paolo II è certamente basato sulla difesa del vincolo coniugale e il nuovo Codice ne è l'espressione giuridica.

¹⁰⁴ Vedi GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 13 che si riferisce all'*Humanae vitae*, n. 9.

CAPITOLO IX

Il nuovo Codice di Diritto Canonico

1. Parallelo con il vecchio Codice ed il Codice delle Chiese Orientali

Con la costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* Giovanni Paolo II ha promulgato il 25 gennaio 1983 il nuovo Codice di Diritto Canonico che è entrato in vigore il 27 novembre dello stesso anno, definendolo strumento molto importante per l'ordinamento della vita del singolo individuo e di tutta la società ecclesiale, in quanto esso è «il primario documento legislativo della Chiesa, basato nell'eredità giuridica e legislativa della Rivelazione e della Tradizione»¹. Afferma che è un vero e proprio complemento del magistero post-conciliare che si armonizza pienamente con l'ecclesiologia delle Costituzioni dogmatica e pastorale del Concilio Vaticano II. Secondo il pontefice, il Codice «può essere concepito come il grande sforzo di tradurre in lingua *canonistica* questa stessa dottrina, cioè l'ecclesiologia conciliare»². Nota inoltre che la sua caratteristica principale è d'essersi lasciato permeare dallo spirito del Concilio:

Come il Concilio Vaticano II ha attinto dal tesoro della Tradizione cose vecchie e cose nuove e la sua novità consiste negli uni e negli altri elementi, appare chiaro che il Codice abbia recepito la stessa nota della fedeltà nella novità e della novità nella fedeltà, e vi si sia conformato per ciò che riguarda la sua propria materia e il suo linguaggio particolare³.

Seguendo questa indicazione dataci dal Pontefice possiamo prendere in esame la parte riguardante la nostra materia, per individuare ciò che il Codice ha ritenuto della dottrina tradizionale e ciò che invece ha innovato.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Sacrae disciplinae leges*, XI.

² GIOVANNI PAOLO II, *Sacrae disciplinae leges*, XI.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Sacrae disciplinae leges*, XII.

A proposito dell'indissolubilità e dell'unità il nuovo Codice al can. 1056 dice che esse sono proprietà essenziali di ogni matrimonio, anche naturale, ma che nel matrimonio cristiano raggiungono una particolare fermezza a motivo della sacramentalità.

La formulazione di questo canone è identica al can. 1013 §2 del Codice pio-benedettino, eccetto una trasposizione linguistica non rilevante dal punto di vista giuridico. Al confronto ciò risulta evidente⁴:

Codice del 1983

can. 1056

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano, ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem.

Codice del 1917

can. 1013 §2

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.

La dottrina rimane dunque la stessa, affermando entrambi l'indissolubilità e l'unità provenienti dal sacramento, a cui la Chiesa da secoli si attiene. A sostegno di tale posizione il nuovo Codice rimanda a *Casti connubii*, come fonte pre-conciliare, e a *Gaudium et spes*, *Humanae vitae* e *Ordo celebrandi matrimonii* come documenti più recenti⁵.

Stessa disciplina inoltre anche nel Nuovo Codice per le Chiese Orientali, revisionato dopo che fu pubblicato il Codice per la Chiesa Latina, che al canone 776 §3 riafferma con le stesse parole l'indissolubilità e l'unità del vincolo matrimoniale.

Codice del 1983

can. 1056

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano, ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem.

Codice Orientale

can. 776 §3

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio inter baptizatos specialem obtinent firmitatem ratione sacramenti.

⁴ Per distinguere i canoni del nuovo Codice dal vecchio, useremo il corsivo.

⁵ Vedi PIO XI, *Casti connubii*, 546-556; GS, n. 48; PAOLO VI, *Humanae vitae*, n. 25; *Ordo celebrandi matrimonium*, 19 marzo 1969, 2.

Osserviamo innanzi tutto che il Codice in questi canoni:

cerca di tradurre in categorie giuridiche l'insegnamento filosofico-teologico della Chiesa sul matrimonio. Nei canoni citati, si avverte subito una concezione profonda della indissolubilità. Questa proprietà, al pari di quella dell'unità, viene vista come qualcosa che sorge dalla natura stessa del matrimonio, quale esigenza intrinseca della sua essenza. [...] alla luce dell'antropologia cristiana e della fede, il matrimonio appare come l'espressione istituzionalizzata delle esigenze più profonde della natura sessuata dell'uomo, creata con queste esigenze da Dio Creatore per realizzare sull'umanità il suo disegno d'amore (cfr. enc. *Humanae vitae*, 8)⁶.

Il quadro filosofico-teologico, in cui il can. 1056 è contestualizzato, si delinea ancor più chiaramente se esso viene letto in connessione al canone precedente, il 1055 che riprende la dottrina e la terminologia del Concilio Vaticano II ed in particolare della *Gaudium et spes*. Il matrimonio, infatti, definito come «*totius vitae consortium*», ha, come nota il Cafarra, una particolare sottolineatura a proposito dell'«essenza dello stato coniugale»: «Ciò che specifica il “consortium coniugale” nei confronti di tutti gli altri, è che esso riguarda *tutta* la vita. È la totalità che specifica l'unione coniugale. [...] Esso, infatti, non può non essere totale (“*totius vitae*”), esclusivo, definitivo (cfr. can. 1056)»⁷.

Il punto di partenza dei canoni citati, dunque, è che i matrimoni sacramentali sono indissolubili. Con tale affermazione viene posta una prima discriminazione tra chi ha contratto un matrimonio sacramentale e chi no. Infatti nel can. 1143 §1 il vincolo tra due non battezzati può essere sciolto dal Romano Pontefice⁸. Non essendo sacramentale, la ragione per cui può essere sciolto è *in favore della fede*⁹, cioè se uno dei due riceve il battesi-

⁶ U. NAVARRETE, «Indissolubilità del matrimonio», 577-578.

⁷ C. CAFARRA, «La teologia del matrimonio», 154-156.

⁸ Can. 1142: *Matrimonium [...] inter partem baptizatam et partem non baptizatam a Romano Pontifice dissolvi potest iusta de causa, utraque parte rogante vel alterutra, etsi altera sit invita*. Can. 1143 §1: *Matrimonium initum a duobus non baptizatis solvitur ex privilegio paulino in favorem fidei partis quae baptismum recepit ipso facto quo novum matrimonium ab eadem parte contrahitur dummodo pars non baptizata discedat*.

⁹ Non si tratterà qui la questione che degli Autori hanno sollevato, se S. Paolo abbia inteso in questa maniera lo scioglimento del matrimonio di un cristiano ed un pagano. La questione non riguarda il nostro argomento, perché interessa solo sapere se il matrimonio è sacramentale o no.

mo e l'altro non vuol coabitare lasciando il coniuge professare liberamente la sua religione (can. 1143 §2). È da notare inoltre che il can. 1147 riconosce alla parte infedele la possibilità di far uso, dopo il battesimo, del privilegio paolino e risposarsi con un non battezzato, anche se per grave causa e per concessione dell'Ordinario.

Dall'insieme di questi canoni risulta che il vincolo non sacramentale e naturale è dissolubile estrinsecamente, cioè per opera del Romano Pontefice. Addirittura tra due infedeli è sciolto *ipso facto* dopo battesimo ed il matrimonio susseguente di uno dei due, secondo quanto il can. 1143 §1 stabilisce espressamente. La dottrina è sostanzialmente la stessa del Codice del '17, con la sola eccezione del permesso di seconde nozze del neofito con un non battezzato.

Per il matrimonio sacramentale il Codice afferma l'indissolubilità che sorge dal sacramento (can. 1134), cioè dal consenso irrevocabile che una volta emesso non è più in potere dei coniugi, ma è in mano stessa di Dio, tramite la sua Chiesa.

Il Codice però pone una ulteriore discriminante all'interno dei matrimoni tra due battezzati, ossia tra il matrimonio solo rato ed il matrimonio rato e consumato. Entrambi sono legittimi, ma il secondo possiede qualcosa che il primo ancora non ha raggiunto: l'indissolubilità assoluta che nessuna potestà umana può sciogliere. Ciò è di fondamentale importanza dal punto di vista pratico per la vita del cristiano, in quanto il matrimonio solo rato se non può essere sciolto per mutuo consenso, può però essere sciolto dal Romano Pontefice per una *giusta causa*. È questa la differenza di fondo che al di là delle chiarezze teologiche, la canonistica ha conservato nei secoli, come dottrina della Chiesa. Il Codice del 1917 presenta la medesima formulazione, con la differenza che il Codice pio-benedettino, in base ad una lunga tradizione ecclesiale, prevedeva lo scioglimento del vincolo matrimoniale non seguito da consumazione, dopo i voti solenni se uno dei due coniugi fosse entrato in religione¹⁰. A parte dunque questa differenza, sostanzialmente la dottrina è la stessa.

Nel canone 1061 §1 il nuovo Codice spiega la differenza tra il matrimonio *ratum tantum* e il matrimonio *ratum et consummatum*. Il matrimonio rato e consumato si ha:

¹⁰ Il can. 1119 prevede lo scioglimento del vincolo *ipso iure* per mezzo della professione religiosa perpetua. Questa disposizione concretamente riguardava i matrimoni rati e non consumati che per tradizione secolare venivano sciolti con l'entrata in religione.

Si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium et quo coniuges fiunt una caro.

Il canone si rifà qui al can. 1015 §1 del Codice del '17 e alla *Gaudium et spes*, n. 49.

Il can. 1015 §1 del Codice del '17 infatti recita:

Matrimonium baptizatorum validum dicitur *ratum*, si nondum consummatione completum est; *ratum et consummatum* si inter coniuges locum habuerit coniugalis actus, ad quem natura sua ordinatur contractus matrimonialis et quo coniuges fiunt una caro.

Se la formulazione del nuovo Codice non si distanzia dal vecchio, la differenza è data dall'«*humano modo*» con cui deve avvenire la consumazione. La Commissione per la revisione del Codice ha voluto rifarsi qui alla *Gaudium et spes*¹¹ la quale al n. 49 sottolinea che si tratta di un:

amore eminentemente umano [...] essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, abbraccia il bene di tutta la persona e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità le espressioni dell'animo e del corpo e di nobilitarle come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale¹².

L'elemento della volontà e della corporeità si integrano nel senso più pieno. Nel sacramento l'amore umano viene sanato, perfezionato, elevato da quello divino.

Gli atti, dunque, coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità, sono onorevoli e degni e, compiuti in modo veramente umano (*modo vere humano*), favoriscono la mutua donazione che essi significano¹³.

¹¹ Vedi *Communicationes* V (1973) 79; *Communicationes* IX (1977) 129; *Communicationes* XV (1983) 224.

¹² «*Amor eminenter humanus [...] cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ideque corporis animumque expressiones peculiari dignitate easque tamquam elementa ac signa specialis coniugalis amicitiam nobilitari valet*» (GS, n. 49).

¹³ «*Actus proinde, quibus coniuges intime et caste inter se uniuntur, honesti et digni sunt, et modo vere humano exerciti, donationem mutuam significant et fovent*» (GS, n. 49).

È una donazione reciproca che porta con se le note della fedeltà nella prospera e cattiva sorte. Il *vere humano* che viene ripreso dal Codice sottolinea la dignità e la castità dell'unione coniugale, come già *Casti connubii* aveva fatto e comprende la totalità delle persone che non possono dividere l'azione fisica dalla volontà che la dirige nell'amore di mutuo dono. Nella preparazione del canone l'inserimento dell'*humano modo* è stato infatti visto come assolutamente necessario «per la natura stessa del matrimonio»¹⁴ che esige un'unione d'amore libera, ossia «voluta da entrambi i coniugi»¹⁵.

Il progresso a questo punto è evidente¹⁶. La *Gaudium et spes*, come il Codice, rivaluta l'aspetto positivo del corporeo e rompe con una mentalità pessimistica sul sessuale di cui la Chiesa era stata accusata. Questa posizione è anche una chiave per capire quanta dignità v'è nel sacramento nella sua complessità. Tale integrazione psico-fisica, mossa dalla ragione, sembra inoltre essere sempre più presente nel Magistero dei Pontefici dell'era moderna, ed illumina in certo qual modo il problema dell'integrazione della consumazione con il sacramento.

Come conclusione possiamo dunque dire che il principio di unità corpo-spirito contribuisce a spiegare il legame indissolubile che nasce dal vincolo valido tra due battezzati e che si traduce in uno stato di vita permanente, come il can. 1134 dichiara:

Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum.

Qui viene fondato sul diritto divino, lo stato permanente, il *matrimonium in facto esse*, per sua natura indivisibile ed indissolubile.

Ci si riferisce dunque ad una visione antropologica in cui l'uomo è redento ed innalzato, per grazia, ad un piano che gli permette di assolvere alle esigenze divine del proprio stato, visione che, come abbiamo visto, è comune a tutti i Pontefici dell'età moderna. Rispetto al Codice del '17 che

¹⁴ «*Ex ipsa natura matrimonii*», *Communicationes* XV (1983) 224.

¹⁵ Vedi *Communicationes* IX (1977) 129.

¹⁶ «*Humano modo*», allora più profondamente, significa «nel modo degno della persona che dona se stessa e che accoglie questo dono». [...] In questo sta precisamente la dignità dell'atto sessuale coniugale: la sua connessione con l'amore coniugale. L'aver percepito questa connessione è un guadagno definitivamente acquisito dalla Chiesa nel suo cammino di comprensione sempre più profonda di quella verità che, fin dall'inizio, è stata interamente donata» (C. CAFARRA, «La teologia del matrimonio», 157).

nel §2 del can. 1081 parlava di mutuo scambio dello *ius in corpus*, in termini di contratto, v'è un approfondimento teologico. Ciò non significa che il concetto canonico di contratto *sui generis* sia abbandonato, o da abbandonare, dato che fino ad oggi nella tradizione della Chiesa, ha saputo conservare la peculiarità di questo sacramento. Il can. 1081 §2 del Codice del 1917 infatti ha identificato l'oggetto del consenso con lo *ius in corpus* che è attribuito tanto all'uomo quanto alla donna, riconoscendo ad entrambi gli stessi diritti e doveri rispetto allo stato matrimoniale. In tal maniera ha fatto propria l'intuizione di S. Paolo che in I Cor 7,4 concretizza il contenuto teologico del *sacramentum* di Ef 5,21-33 in termini che possiamo definire giuridici: «La moglie non ha la potestà sul proprio corpo, ma il marito; allo stesso modo anche il marito non ha la potestà sul proprio corpo, ma la moglie». Lo stesso S. Agostino aveva compreso la portata giuridica del passo paolino, commentandolo nel *De bono conjugali* a proposito del *bonum fidei*: «L'Apostolo attribuì a questa fedeltà tanto diritto, che la chiamò potestà»¹⁷.

Tale reciproca potestà, dalla quale promana il vincolo giuridico dei coniugi per concludere un matrimonio indissolubile e unico, è stata di fatto la novità del messaggio cristiano nei riguardi del matrimonio rispetto a tutte le culture con le quali esso si è confrontato, novità che riconosceva pari obblighi giuridici ai coniugi nell'*ordo charitatis*¹⁸ dello stato matrimoniale. Collegando questa sottolineatura del Codice del 1917 con la concezione del nuovo Codice che ha fatto sua l'antropologia della *Gaudium et spes*, il rapporto coniugale assume una configurazione più completa. Esso non è solo limitato ad un piano spirituale, rischiando così di peccare di astrattezza, ma si concretizza in tutte le espressioni coniugali, sia fisiche che psichiche. Tale realtà coniugale prende forma giuridica nel vincolo indissolubile che si svolge per tutto l'arco di tempo che comprende l'esistenza dei coniugi¹⁹.

¹⁷ AGOSTINO, *De bono conjugali*, I, 3: «Cui fidei tantum juris tribuit Apostolus, ut eam potestatem appellaret»; vedi anche ID., *De conjugii adulterinis*, I, 2. Che questa potestà abbia colpito S. Agostino si può capire tenendo conto di quale portata rivoluzionaria, come dice il Crouzel, erano queste parole che riconoscevano la pari dignità ed uguaglianza dei coniugi (vedi H. CROUZEL, «"Pour former une seule chair"», 229 [ovvero: *Mariage et divorce*, 225]).

¹⁸ Vedi AGOSTINO, *De bono conjugali*, I, 4.

¹⁹ Vedi U. NAVARRETE «De vinculo matrimonii in theologia et iure canonico», 101 [ovvero: *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, 413].

Tener ben presente questa sottolineatura del Codice del '17 e anche lo stesso can. 1134 dell'attuale Codice contribuisce ad avere un quadro giuridico completo del matrimonio che, come abbiamo osservato, si radica su una antropologia plurisecolare della Chiesa.

2. Conclusione del capitolo

Partendo dalla domanda di che cosa significhi il termine *alleanza o patto matrimoniale* assunto nel can. 1055 §1 del nuovo Codice di Diritto Canonico, abbiamo voluto approfondirne il significato antropologico-teologico in rapporto all'unità ed indissolubilità, alla luce del recente Magistero della Chiesa.

L'antropologia teologica cristiana che è sottesa a questo concetto fa sì che si possa concludere che il patto matrimoniale stipulato tra un uomo ed una donna, per stabilire una comunione di vita, comprenda tutta la sfera psico-fisica dei contraenti. L'impegno dei coniugi a costruire la comunione di vita porta con sé necessariamente il mutuo donarsi delle loro persone sia dal punto di vista psichico, come pure dal punto di vista fisico. Lo scambio reciproco degli sposi del diritto-dovere del dono delle loro persone non esclude nessuno dei due elementi.

Infatti un tentativo di ridurre il patto coniugale solo ad uno scambio di corpi tra i contraenti, senza la partecipazione di tutta la loro persona, sarebbe lesivo della dignità umana e soprattutto della figliolanza divina che spetta agli sposi cristiani.

Si cadrebbe però nello stesso errore, se si svalutasse la centralità dell'elemento corporeo in rapporto al sacramento. Si misconoscerebbe il significato spirituale e salvifico che la tradizione ha da sempre attribuito al corpo.

CAPITOLO X

Contractus matrimonialis o foedus matrimoniale?

Abbiamo visto, nell'approfondimento fatto con questo studio, che l'unità e l'indissolubilità del matrimonio cristiano sono sue proprietà essenziali che hanno una rispondenza profonda con il significato teologico di esso. Non sono infatti leggi estrinseche, ma riflettono la natura del rapporto uomo-donna uniti in matrimonio, sia nell'ordine della creazione che in quello della redenzione¹.

Dato per assodato questo punto, interessa ora sapere se esse sono qualità che interessano il matrimonio in quanto *contractus* giuridico, come era definito dal vecchio Codice caricandolo spesso di un significato restrittivo di legame giuridico-sacramentale, oppure se esse sono proprietà del *foedus matrimoniale*, indicando con esso un nuovo termine di più ampio respiro teologico².

In breve, la domanda che si pone è se esse interessino il *contractus* in quanto istituzione ecclesiastica o il *foedus* in quanto legame coniugale di origine divina.

Rimane però da chiarire un punto preliminare, ossia se il *contractus* ed il *foedus* siano due realtà così diverse da potersi dire estranee, se non addirittura contrapposte.

1. Il termine *foedus* dalla *Gaudium et spes* al Codice di Diritto Canonico

I primi canoni del nuovo Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina, nella parte *de matrimonio*, danno una definizione di patto matrimoniale

¹ Vedi C. CAFARRA, «La teologia del matrimonio», 154.

² Vedi G. LO CASTRO, «Il *foedus* matrimoniale come *consortium totius vitae*», 71.

utilizzando degli elementi che lo caratterizzano³, ripresi dal documento conciliare *Gaudium et spes*. Ponendo in rilievo i suoi tratti principali, si dice che esso è un «*matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt*» (can. 1055 §1), un *matrimonialis contractus* (can. 1055 §2), fondato sul *consensus* delle parti (can. 1057) ed un *sacramentum* (can. 1055 §2).

Il n. 48 della *Gaudium et spes* parla infatti del matrimonio nei termini di «*intima communitas vitae et amoris coniugalis [...] foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur sacramentum*» donato ai coniugi dal Cristo stesso.

La definizione che emerge è dunque: il *matrimoniale foedus*, che nasce dall'*irrevocabili consensu personali*, è *sacramentum* ed ha come contenuto l'*intima communitas vitae et amoris coniugalis* e come caratteri propri l'unità e l'indissolubilità.

Notiamo subito che, nel contesto del documento conciliare, l'espressione *matrimoniale foedus* è messa in connessione con il *foedus dilectionis et fidelitatis* di Dio ed il suo popolo eletto, tra Cristo e la sua Chiesa. Ciò che potrebbe sembrare come una novità apportata dal Concilio, va vista piuttosto come una riscoperta della peculiarità del matrimonio cristiano, già indubbiamente presente fin dall'origine del suo costituirsi nella Chiesa. Infatti la Chiesa dei primordi, pur mutuando degli elementi dell'istituzione giuridica del matrimonio dal diritto romano, che annoverava il matrimonio tra i contratti, vi ha trasfuso un nuovo significato. Come dice il Gaudemet, il consensualismo, che caratterizza il matrimonio romano, fu accettato dalla Chiesa, che vedeva anch'essa nel matrimonio l'incontro di due volontà⁴.

Assumendo però questa categoria giuridica, la Chiesa vi ha immesso il suo proprio contenuto, facendo del *contractus* romano, un *contractus sui generis*, che ha il suo archetipo nel *foedus* divino, l'Alleanza, secondo le categorie bibliche che interpretano il rapporto che lega il Dio-sposo e l'Israele sposa.

Perciò, come acutamente viene osservato da Eid in una sua riflessione sul matrimonio nel Diritto Canonico della Chiesa Orientale,

il matrimonio cristiano, come *mistero di comunione*, pur contenendo elementi del contratto, consensuale e solenne, soverchia la nozione del contratto, è *più di un contratto*. Con il reciproco consenso o accordo di volontà delle parti, la

³ Vedi S.-D. KOŽUL, *L'evoluzione della dottrina*, 149.

⁴ Vedi J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, 57.

benedizione del ministro sacro sta ad indicare che i coniugi, col sacramento, si inseriscono in una istituzione naturale e sacra, in cui Dio è specialmente presente con la sua provvidenza, grazia e potenza creatrice di nuove persone, e la Chiesa si fa garante degli impegni che il matrimonio comporta⁵.

Questo *contractus sui generis* ha dunque un suo contenuto particolare che non mutua certamente dal diritto romano, anche se da esso trae certi elementi che più gli sono consoni, purificandoli alla luce della dottrina cristiana. A questo proposito Navarrete sottolinea che, se anche l'influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico è senza dubbio di notevole portata, «L'istituto matrimoniale nella sua struttura essenziale di diritto naturale e divino positivo non può subire l'influsso di nessuna cultura particolare»⁶.

Esso trae origine infatti dal grande mistero che lega Cristo e la Chiesa; il matrimonio cristiano è in relazione reale, essenziale, intrinseca col mistero dell'unione di Cristo con la Chiesa; ogni matrimonio è «una copia germogliata dall'unione di Cristo con la Chiesa, prodotta e impregnata dalla medesima»⁷.

Per mettere in rilievo questa sacralità del matrimonio cristiano e la sua realtà di comunione, già lo schema sul matrimonio del nuovo Codice di Diritto Canonico delle Chiese Orientali, al can. 115 sostituiva la parola *contractus* con *foedus coniugii*, più consoni alla realtà teologica che si vuol significare⁸. Nella continuità di questo pensiero, nel can. 776 §2 e nei can. 812ss. del nuovo Codice di Diritto delle Chiese Orientali⁹, il termine *contractus* non compare.

Teniamo comunque a precisare che, senza togliere nulla alla pregnanza teologica che il Codice delle Chiese Orientali vuol mantenere, il Diritto

⁵ E. EID, «Il matrimonio mistero della comunione», 172.

⁶ U. NAVARRETE, «Influsso del diritto romano», 229 [ovvero: *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, 9].

⁷ M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, 594.

⁸ Vedi E. EID, «Il matrimonio mistero di comunione», 172. Anche Adnès nota che il Concilio Vaticano II ha preferito l'espressione di *foedus coniugii* a quello di contratto. Il patto coniugale, pur comprendendo gli elementi giuridici che gli sono propri, ha un senso più ampio, che meglio esprime la ricchezza dell'impegno di due persone che danno origine alla comunità coniugale. Inoltre riecheggia della terminologia biblica che lo lega all'alleanza fra Dio e l'uomo (vedi P. ADNÈS, «Mariage et vie chrétienne», 367).

⁹ È stato promulgato da Giovanni Paolo II con la Cost. apost. *Sacri Canones* del 18 ottobre 1980.

Canonico Latino, nell'impiegare la figura giuridica del contratto, non ha voluto negare il senso teologico del patto matrimoniale e ridurlo ad un mero accordo giuridico. Esso ha voluto sottolineare l'elemento del consenso libero dei contraenti che lo costituisce e che non può essere sostituito da nessun altro atto umano. Esso è l'elemento che più caratterizza l'uomo in quanto essere razionale, dotato di libertà; è con un atto di libertà che egli sceglie il suo partner ed il modo di rapportarvisi.

Questa osservazione non deve però affatto impedire di approfondire il significato teologico di questa figura giuridica e del suo contenuto, come Dio l'ha formulata nel suo pensiero creatore e nella sua volontà salvatrice. Ed è proprio in questo genere di lavoro che noi possiamo avvalerci dell'insegnamento che viene dalle Scritture ed in maniera particolare, come ben sottolineano i canonisti del Codice delle Chiese Orientali, dell'analogia del *foedus matrimoniale* con il *foedus* divino.

2. Il matrimonio come alleanza (*b'rît*) nei Profeti

Dai primi due capitoli della Genesi si constata come la concezione primitiva del matrimonio in Israele escludesse ogni sacralizzazione della coppia, della sessualità e dell'istituzione stessa in riferimento ad un archetipo divino d'ordine mitico. Il matrimonio veniva considerato un fatto di questo mondo, una realtà terrena creata dal Dio libero e sovrano. I rapporti matrimoniali tra uomo e donna sono considerati un dono buono della creazione, ma il racconto biblico della creazione di Jahvé rimane pur sempre scevro da ogni mito, affrancando la sessualità e l'unione sponsale da tutti i misticismi¹⁰.

Accanto a questa concezione la predicazione profetica introdusse un archetipo di nuovo genere.

Questo archetipo è scoperto nel cuore della storia santa che si sviluppa nel mondo e che dà un senso profondo alla esperienza storica di Israele. Esso è l'alleanza data da Dio al suo popolo.

Ogni matrimonio è un patto (*b'rît*) tra un uomo ed una donna (vedi Mt 2,14; Pr 2,17). Il rapporto giuridico che ne risulta è strettamente legato a degli elementi d'ordine affettivo: l'amore, la fedeltà, l'attaccamento del cuore (*hesed*). Per rappresentare correttamente i rapporti di Dio con il suo popolo, come sono definiti dall'alleanza sinaitica, non era sufficiente il modello giuridico di patto allora esistente tra gli uomini. Bisognò avvicina-

¹⁰ Vedi A. NEHER, *L'essence du Prophétisme*, 131-134.

narli al modello secondo il quale un uomo e una donna si legano in matrimonio. Il matrimonio divenne il mezzo per rivelare la comunione esistente tra Jahvé ed il suo popolo. Questo significò per la nozione di alleanza un arricchimento considerevole, perché essa acquistò anche una risonanza affettiva: Israele ed il suo Dio sono legati dal cuore e non solamente dal diritto¹¹.

L'amore coniugale da questo momento in poi viene considerato come l'immagine più vicina all'amore di Dio, espresso nell'alleanza¹².

Bisogna tuttavia notare che tutte le volte che nei testi dell'Antico Testamento si stabilisce una relazione tra il matrimonio e l'alleanza, il tema trattato non è il matrimonio, ma l'alleanza della salvezza. In altri termini l'alleanza tra Jahvé ed Israele era espressa mediante una terminologia umana come tutte le altre realtà della rivelazione. Essendo sostanzialmente un dialogo in cui Dio si rivolge all'uomo, il quale ascolta le parole divine e reagisce di conseguenza, la rivelazione viene espressa in una forma umana. Nella sua intenzione di salvezza per l'umanità, la manifestazione che Dio fa di se stesso è espressa in forme comprensibili alla ragione umana e quindi essa contiene essenzialmente un riferimento all'esperienza che l'uomo ha della propria esistenza. Da questa esperienza la Sacra Scrittura ha attinto il materiale di cui ci si serviva per esprimere, mediante concetti e figure, la rivelazione che avveniva nel corso dell'incontro del popolo con Jahvé. In altri termini è mediante l'esperienza umana quotidiana che la predicazione profetica ha espresso l'azione salvifica di Dio e la sua parola, in un linguaggio intellegibile all'uomo. Così le realtà dell'esistenza umana sono divenute il mezzo della rivelazione della realtà salvifica.

È in questa luce che va posta la visione veterotestamentaria del matrimonio. Il matrimonio umano è divenuto così il mezzo preferenziale del Profetismo per rivelare l'alleanza della salvezza¹³, lasciandovisi coinvolgere profondamente, «Il matrimonio assunto a simbolo della relazione di Dio con il suo popolo ha riflessi importanti anche sul concetto del matrimonio umano, che comincia a ritrovare la sua primitiva purezza»¹⁴.

Dal rapporto analogico tra queste due realtà deriva infatti una conseguenza di grande portata: i rapporti di Dio e d'Israele divengono il modello esemplare dei rapporti dell'uomo e della donna nel matrimonio, altrimenti

¹¹ P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Ecriture*, 46-47.

¹² Vedi A. NEHER, *L'essence du Prophétisme*, 255-256.

¹³ Vedi E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*, 69-70.

¹⁴ S. GAROFALO, «Amore e matrimonio nella Bibbia», 35.

detto, l'archetipo sacro della coppia umana¹⁵. E come l'uomo con il suo lavoro sulla terra compie una missione divina, così pure egli, per mezzo delle sue relazioni d'amore con gli altri uomini, deve scoprire il vero volto di Dio. Per questo motivo Dio creò l'uomo fornendogli di capacità spirituali (intelligenza e volontà, spirito e facoltà di amare) che lo rendono capace di un amore personale. Per la stessa ragione, Dio ha messo nell'umanità il germe di questa grande famiglia che gli uomini dovranno formare insieme, per potersi avvicinare a Dio¹⁶.

Possiamo dire dunque che nel Vecchio Testamento, con l'intervento dei Profeti, il patto nuziale trascende il contenuto puramente giuridico aprendosi ad una prospettiva escatologica che ha come prototipo ed archetipo il rapporto tra Dio ed il suo popolo, con le note caratteristiche dell'unità, fedeltà, stabilità e della fecondità dell'amore reciproco. Israele ritroverà così il disegno originale del matrimonio sotto un nuovo angolo di visuale. Per tendere verso il suo ideale, la coppia dovrà modellarsi non solo su un prototipo, fornitogli nella creazione, ma anche su un archetipo, rivelatogli nella storia della Salvezza. Questo ideale proposto dai profeti influenzerà Israele a tal punto da formarsi un'idea migliore della sessualità e del matrimonio nella quale, a fianco degli elementi sociali ed istituzionali, gli aspetti personali della comunità coniugale sono rivalutati alla luce del modello dell'alleanza divina.

Nel giudaismo postesilico Israele attende la realizzazione storica della promessa di una nuova alleanza, ma intanto vive ancora in un quadro istituzionale legato all'alleanza sinaitica. Le norme giuridiche, retaggio del passato, sono ancora in vigore, con le loro imperfezioni riguardo alla donna e dell'indissolubilità del patto matrimoniale. Rimane che ogni matrimonio è un patto tra un uomo ed una donna (Ml 2,14; Pr 2,17), ma il rapporto giuridico che ne deriva comincia a legarsi più strettamente all'ordine affettivo. Sotto l'influenza dell'esortazione profetica e dell'insegnamento sapienziale, l'ideale del matrimonio si affina e la pratica tende, poco a poco, a porsi sullo stesso piano. Malachia, per esempio, sembra rinviare i suoi uditori alla coppia ideale del paradiso ed implicitamente propone la *b'rît* di Jahvé come modello agli sposi (Ml 2,14-16).

La letteratura sapienziale da parte sua non manca di proporre alle coppie degli esempi da seguire. Essa rompe con il legalismo della legge mosaica e suppone per il matrimonio l'unità dei coniugi, esige la fedeltà, presenta

¹⁵ Vedi P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, 47.

¹⁶ Vedi P. ANCIAUX, *Le sacrement du mariage*, 15-16.

il ritratto della donna perfetta, alla quale il marito non può legarsi con un formalismo legalista, ma solo per volontà di Dio. In maniera concreta, essa propone come esempi le grandi coppie ideali, come Tobia e Sara, vero modello di religiosità e di mutuo amore (Tb 8,4-9).

Il libro del Cantico dei Cantici, inneggiando la profondità e la forza travolgente dell'amore umano, esalta allo stesso tempo il fidanzamento divino, di cui esso è il simbolo per eccellenza ed il riferimento escatologico.

L'influenza della *b'érît* sull'alleanza matrimoniale nel Vecchio Testamento è più che mai evidente¹⁷.

Presso i primi Profeti, Amos, Osea, Isaia, il principio dell'alleanza era dappertutto presupposto. Analizzando i testi profetici nei quali si parla del simbolismo coniugale, si comprende che i termini di sposo e di sposa nell'Antico Testamento hanno un'importanza sostanziale. La metafora dell'amore coniugale non riguarda solo le anime, ma anche i corpi. Il matrimonio appare essenziale nelle Scritture perché offre una dimensione dell'esperienza del divino che possa essere, nello stesso tempo, spirituale e fisica. Un'esperienza che impegna l'uomo nella sua totalità, con tutto ciò che lo costituisce, corpo ed anima. D'altro canto, è viva la percezione che il destino fisico dell'uomo è associato ad un destino spirituale che implica la presenza di Dio.

L'importanza dunque di questo simbolo matrimoniale legato all'alleanza è che esso esprime adeguatamente l'incontro tra il trascendente e l'immanente¹⁸.

Bisogna risottolineare però che i Profeti non si curarono direttamente del matrimonio o della rivelazione riguardo ad esso, ma dell'alleanza tra Jahvé ed il suo popolo. In altre parole essi non pretendevano affatto di sviluppare una teologia del matrimonio sul tipo di quella contenuta nella Genesi, ma erano preoccupati piuttosto di creare una teologia della comunità di grazia esistente tra Dio ed il suo popolo, ossia di elaborare una teologia della salvezza.

Questa teologia della comunità salvifica esistente tra l'uomo e Dio veniva, d'altra parte, presentata in termini desunti dalla vita coniugale. Ciò significa che coloro i quali erano impegnati nella sua formazione si servivano di fatti ben noti dell'esperienza umana. Notiamo che solo in determinate condizioni un dato religioso trascendente può essere espresso

¹⁷ Vedi J.B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés*, 8-9.

¹⁸ Vedi A. NEHER, *L'essence du Prophétisme*, 264.

facendo ricorso a fatti ben noti, naturali e chiaramente riconoscibili. La prima è che il matrimonio stesso nella sua qualità di istituzione umana contenga un riferimento oggettivo intrinseco al mistero salvifico dell'alleanza o, per lo meno, sia interiormente aperto ad un riferimento di questo genere. A sua volta — in base a questa sua apertura — il matrimonio deve avere il suo riferimento interiore alla rivelazione stessa. Se non si fosse verificata alcuna di queste condizioni, non sarebbe stato possibile esprimere l'alleanza, riferendosi a questa particolare istituzione umana.

Dal punto di vista teologico la realtà della creazione contiene, per sua natura, un riferimento oggettivo a Dio come mistero, che sta a fondamento della conoscenza che abbiamo di lui.

Per Schillebeeckx, in base a queste realtà create, noi non siamo in grado di farci alcuna idea delle reali caratteristiche del mistero di Dio, ma possiamo averne un'intuizione attraverso la rivelazione. Perciò nella rivelazione Dio stesso si è servito, per mezzo dei Profeti e di Gesù, proprio di questa apertura delle realtà terrene e, rivelando se stesso attraverso di essi, ha conferito una potenza oggettiva referenziale a certi concetti relativi dell'esistenza umana come, per esempio, quelli di padre, figlio, matrimonio. Egli ha operato in questo modo così che un mistero soprannaturale potesse diventare veramente riconoscibile e suscettibile di essere sperimentato dal credente in una maniera reale ed umana, quantunque inadeguata. Ma ciò significa che il matrimonio, nella sua qualità di mezzo adatto a poter rivelare l'alleanza tra Dio ed Israele, ha acquistato questo potere referenziale nei riguardi della rivelazione di Dio, quantunque sulla base della ricettività umana. La conseguenza è stata quella che potremmo chiamare una «illuminazione reciproca». Rivelando la sua alleanza attraverso l'unione sponsale umana, Dio rivela simultaneamente agli uomini un significato del matrimonio che fino allora non avevano neanche sospettato. E non lo ha fatto attraverso un'altra rivelazione, ma rivelando se stesso nel matrimonio e quindi includendolo in un «circolo luminoso» in modo che esso diveniva trasparente ed era santificato dal Dio della salvezza¹⁹.

Dunque possiamo dire che la predicazione dei Profeti, scegliendo il simbolo matrimoniale per esprimere i rapporti di alleanza che esistono tra Dio ed il suo popolo, esalta indirettamente l'amore coniugale. Gli oracoli di Osea, Geremia, Isaia ed Ezechiele non rivelano solamente l'amore gratuito di Dio per il popolo che si è scelto, ma sono pieni di insegnamenti

¹⁹ Vedi E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio*, 70-72.

per la vita degli sposi. La bontà, la benevolenza, la tenerezza di Jahvé per Israele, sono l'esempio divino dell'amore dell'uomo per la donna²⁰.

Tutta la letteratura profetica è da intendere in questa direzione e la letteratura sapienziale con il Cantico dei Cantici è il più esplicito esempio di un rapporto umano modellato su quello divino. Infatti per il Feuillet è nella teologia dell'alleanza che dobbiamo trovare il retroterra del tema matrimoniale²¹.

3. L'alleanza matrimoniale in Osea

Partendo dunque dal concetto di alleanza ed in special modo dal suo contenuto, come lo ha trattato Osea, cercheremo di trovare degli elementi che possono aiutarci a comprendere il patto matrimoniale.

Innanzitutto si può dire che il primo ad utilizzare l'immagine matrimoniale per tradurre il mistero dell'alleanza fu il profeta Osea²². Questo perché il Profeta seppe vedere con perfetta chiarezza che alla base dell'elezione di Israele e dell'alleanza vi era l'amore operante di Dio. Si rese infatti conto che le formalità e le garanzie giuridiche non bastavano a spiegare la fedeltà di Jahvé all'alleanza col suo popolo e che il motivo fondamentale dell'agire di Jahvé con Israele era l'amore. «Osea si sforza di insegnare e capire il comportamento di Jahvé. Egli sconvolge l'edificio dell'alleanza scoprendone il fondamento vero che è l'amore di Dio e poi lo ricostruisce con *sedeq* (giustizia), *mišpat* (giudizio), *hesed* (misericordia) e *'ēmûnâ* (fedeltà)»²³.

Osea sceglie dunque il simbolo del matrimonio per poter esprimere adeguatamente il legame che intercorre tra Jahvé ed Israele. D'altra parte questa scelta influisce sull'istituzione umana del matrimonio che prende ispirazione dal modello dell'amore di Dio, superiore a quello umano, un amore che non si lascia scuotere da affetti o recriminazioni, ma agisce come forza primordiale ed inarrestabile della vita divina. L'amore diventa la rivelazione del Santo di Israele²⁴, un amore che niente potrà distruggere, neppure l'infedeltà della sposa.

Ciò che però sembra più tipico di Osea è che Dio, nella *b'rît* divina, non porta più ad Israele come doni i beni materiali dell'alleanza sinaitica, ma

²⁰ Vedi P. ADNÈS, *Il Matrimonio*, 15.

²¹ Vedi A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques*, 142-143.

²² Vedi B. MAGGIONI, «Il matrimonio nella Bibbia».

²³ G. QUELL, «ἀγάπῳ», 84.

²⁴ Vedi G. QUELL, «ἀγάπῳ», 85.

le disposizioni interiori richieste affinché il popolo sia d'ora innanzi fedele all'alleanza. Qui abbiamo già in germe quanto sarà sviluppato da Geremia e da Ezechiele: la nuova ed eterna alleanza, la legge iscritta nel cuore, il cuore nuovo e lo Spirito nuovo, accompagnato all'*hesed*. *Hesed* che è innanzi tutto l'idea di un legame, di un impegno. In Dio questo termine esprime infatti la fedeltà alla sua alleanza e la bontà che ne sgorga nei riguardi del popolo eletto²⁵. Con l'immagine di un matrimonio che in sé può essere considerato come un'alleanza, viene presentata da Osea la fedeltà assoluta tra i partners²⁶. D'ora in poi, il termine *hesed* verrà spesso riferito all'immagine dell'unione coniugale e, nel linguaggio religioso, servirà ad esprimere l'amore di Dio per il suo popolo (Sal 136,1-26; Ger 31,3). Ma questa *hesed* di Dio esige anche nell'uomo la *hesed*, cioè il dono dell'anima, l'amicizia fiduciosa, l'abbandono, la tenerezza, la pietà, in una parola l'amore²⁷.

Osea dunque, legando il tema dell'alleanza al matrimonio, ha apportato alla *b'rit* un'interiorità, rendendo presenti nel cuore le leggi proprie del legame Dio-uomo, le leggi dell'amore. Egli inoltre dimostra che l'amore è autentico quando si basa sull'unione personale di due volontà.

In questa nuova visione della *b'rit*, viene coinvolto il patto matrimoniale che viene ad assumere una dimensione interiore nei riguardi dei suoi elementi propri, come la fedeltà, la totalità, l'unicità che avrà poi la sua massima espressione nel Cantico dei Cantici ed il suo compimento in Gesù. Il Cantico dei Cantici infatti si inserisce nella linea del profeta Osea, paragonando le relazioni di Jahvé e del suo popolo a quelle di uno sposo e di una sposa. Qui l'unione matrimoniale è una cosa santa, benedetta da Dio e l'amore è una legge iscritta dal Creatore stesso nel cuore dell'uomo e della donna, insegnando a quale profondità devono raggiungere i sentimenti degli sposi, l'uno per l'altra. Si ravvisa qui un'eco ed un prolungamento del cap. 2 della Genesi²⁸.

La vocazione — affermata nella Genesi — della coppia umana a costituire la completa «immagine di Dio», di quel Dio che vuol diventare «tutto in tutti», trova conferma nel Cantico, è la ragione ultima per cui nel Cantico — sotto l'ispirazione divina — si fondono e talvolta si confondono

²⁵ Vedi nota ad Os 2,21 de *La Bibbia di Gerusalemme*, 1955.

²⁶ Vedi M. WEINFELD, «*b'rit*», 1643.

²⁷ Vedi nota ad Os 2,21 de *La Bibbia di Gerusalemme*, 1955.

²⁸ Vedi P. ADNÈS, *Il Matrimonio*, 16.

l'amore terrestre e l'amore celeste, la passione fisica e il moto di Dio e del suo popolo verso la perfetta comunione.

Le prime pagine dell'Antico Testamento — la narrazione genesiaca della creazione e della caduta della coppia umana — e queste ultime pagine si richiamano le une le altre come la figura e la realtà, l'abbozzo e il sia pur parziale compimento. Confrontarle significava abbracciare tutto quanto il disegno divino nella sua essenza e constatare come, nel profondo della sua stessa maledizione originaria, Dio avesse già celato il segreto dell'eterna alleanza nuziale tra sé e l'umanità. Nella Genesi, ove Dio pronunciava la sua condanna sulla prima coppia, la donna appariva succube ai «suoi desideri rivolti verso il marito» (Gen 3,6), sopraffatta da uno stato di debolezza che la poneva alla mercé della tirannia del maschio. Qui, nel Cantico la donna può esclamare: «Io appartengo al mio Amato e verso di me si rivolge il suo desiderio» (Ct 7,11). Sembrò per un lungo istante che l'umanità fosse destinata alla solitudine e allo spasimo d'un amore senza risposta. Ora, ciò che sembrava avvilente diventa possibilità di riscatto e di unione: l'amplesso eterno sarà l'incontro e la fusione di due desideri. Veramente negli Adami e nelle Eve di tutti i secoli sta già trascritta — imperfettamente — la vicenda d'amore di Dio e del suo popolo e, a sua volta, solo quest'avventura salvifica può insegnare alla coppia umana in che modo la maledizione si possa trasformare in benedizione, in che modo essa riuscirà ad attuare — nella gioia, nella fedeltà, nell'unità — la vocazione additatile fin dall'inizio²⁹.

4. L'etimologia del termine alleanza

Per approfondire il significato del patto matrimoniale, esamineremo alcuni aspetti dell'alleanza, come viene presentata dalla Bibbia. Innanzi tutto precisiamo che all'origine etimologica del termine *alleanza* v'è il vocabolo ebraico *b'rit* che in greco viene tradotto con διαθήκη. Il vocabolo greco fu tradotto, a sua volta, con *testamentum*, nel senso di «disposizione testamentaria», «ultima volontà» divina nei riguardi degli uomini³⁰. Il concetto *b'rit* nel Vecchio Testamento è tale da comprendere obbligazioni giuridiche di ogni sorta. È bene qui rilevare che il termine *b'rit* è

²⁹ L. ROSADONI, *Vidi scendere la Sposa*, 103-104.

³⁰ Vedi A. GONZALES LAMADRID, «Alleanza», 330-331. «La Vetus Latina traduce con *testamentum*, Girolamo invece con *foedus* o *pactus*» (M. WEINFELD, «*b'rit*», 1597).

tradotto in italiano con *patto*, *alleanza*³¹ ed è in tal senso che lo si trova più comunemente nella Bibbia³².

Partiamo dunque da questo primo dato per analizzare il *matrimoniale foedus* di cui noi ci occupiamo.

I LXX, traducendo *b'rit* con διαθήκη, vengono spesso a dare al termine greco il significato di *foedus* latino, cioè di *patto*, *contratto giuridico*³³.

Notiamo che gli elementi che per la mentalità moderna, abituata a scindere il concetto di *alleanza* da quello di *contratto giuridico*, non coincidono, hanno per la mentalità biblica una connessione profonda. Nella Bibbia sembra che il senso teologico e spirituale del termine non sia separato da quello giuridico ed il significato centrale rimanga senz'altro quello di *legame*, *lega*, *alleanza*, *patto*³⁴.

Il suo significato teologico resta sempre quello di disposizione di Dio, autoritativa comunicazione della sovrana volontà di Dio nella storia mediante la quale egli definisce il rapporto tra lui stesso e l'uomo, in conformità del suo piano salvifico³⁵; essa è l'autoritativa, divina *ordinanza* (o *statuto*) che comporta un corrispondente ordine di cose³⁶. L'elemento salvifico del piano divino viene dunque messo in diretta connessione con l'aspetto giuridico del patto, nel quadro in cui «La volontà di Dio elesse i figli d'Israele, i quali a loro volta scelsero il Dio a cui si obbligarono col patto»³⁷.

Nel sottolineare questa connessione tra l'alleanza salvifica e le sue implicanze giuridiche, non si vuol identificare il contenuto del patto, lo *šālôm* e l'*hesed*, con le sue strutture giuridiche; anzi occorre tener fermo

³¹ Vedi G. QUELL, «διαθήκη», 1024. «Questa traduzione può risultare "fallace" [...] soltanto a una esegesi schematica. Il "significato centrale" del termine è senz'altro "Bund" (= it. legame, lega, alleanza, patto)» (G. QUELL, «διαθήκη», 1024, in particolare, la nota 22).

³² «Διαθήκη dunque non ha nei LXX un significato univoco, ma oscilla tra *patto* e *disposizione*» (J. BEHM, «διαθήκη», 1072), tra contratto giuridico e valori religiosi più profondi.

³³ Vedi J. BEHM, «διαθήκη», 1069-1074.

³⁴ Vedi G. QUELL, «διαθήκη», 1024.

³⁵ Per Neher nell'Antico testamento la coincidenza tra *b'rit* e *legge* è messa vivamente in rilievo, in quanto l'alleanza è accompagnata dalla rivelazione della volontà di Dio. Nell'alleanza, Dio persegue una precisa intenzione, da cui proviene l'imperativo della *legge* (vedi A. NEHER, *L'essence du Prophétisme*, 118-121).

³⁶ Vedi J. BEHM, «διαθήκη», 1092-1094.

³⁷ G. QUELL, «διαθήκη», 1054.

che il concetto di *patto* è un dato teoretico, di coerenza e di natura particolari, che riguarda la struttura³⁸. Si vuole invece mettere in evidenza che è di fondamentale importanza che il contenuto del patto diventi concretezza, si strutturi giuridicamente nella società ebraica³⁹.

La *b'rit* divina, pur modellandosi su quella umana, presenta una novità nei suoi confronti: l'aspetto normativo ed istituzionale; il suo significato di legge, statuto, norma, misura, diritto, è atto a porre in risalto sempre di più l'aspetto di patto giuridicamente valido, di istituzione a lineamenti fissi, inalterabili. La *b'rit* divina può essere concepita come decreto, legge, istituzione, in quanto ogni atto e gesto provenienti dalla volontà di Dio sono sue disposizioni normative. Nella teologia deuteronomica il rapporto tra l'alleanza e la manifestazione della volontà giuridica divina è così stretto che il termine alleanza diventa sinonimo di comandamento⁴⁰.

La serie di *b'rit* divine che si ritrovano nel Vecchio Testamento vengono create e dirette ai fini superiori, assoluti ed universali dell'umanità, di salvezza e di benedizione divina e si ricollegano con lo stato primordiale del rapporto primitivo della creazione e con la restaurazione finale, nel patto nuovo. Esse vengono a costituire così il grandioso piano divino della Salvezza. Per questo i loro titolari umani vengono scelti, eletti, chiamati da Dio, in funzione dei fini superiori al patto. In tal senso queste *b'rit* sono radicate nella libera e irrevocabile decisione della volontà divina⁴¹.

Il matrimonio è inserito in questo grande disegno che formano le *b'rit* bibliche. Già il racconto della Gen 2,22ss., con la formula con la quale l'uomo riconosce la donna quale sua moglie (vedi anche Ez 16,8) narra la conclusione del patto matrimoniale davanti a Dio, un patto che è pertanto un patto divino⁴².

Il patto anche in questo caso supera il mero aspetto giuridico ed il matrimonio non è una qualsiasi convenzione tra un uomo e una donna. È un'alleanza, e dunque, secondo la concezione ebraica, è un patto religioso

³⁸ Vedi G. QUELL, «*διαθήκη*», 1029.

³⁹ Il Quell esprime questo concetto, parlando dell'amore, dicendo che «è compito del legislatore stabilire che esso è anche un'esigenza e un dovere. Come educatore e capo egli sa che tutto ciò che non diventa azione non ha valore, e perciò la sua formulazione paradossale cerca di rendere feconda per la fedeltà all'alleanza l'energia più forte della vita religiosa» (G. QUELL, «*ἀγάπῳ*», 78-79).

⁴⁰ Vedi G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, 160-161.

⁴¹ Vedi S. PORUBCAN, *Il patto nuovo*, 80.

⁴² Vedi N.P. BRATSIOTIS, «*ἵδ*», 480.

solennemente giurato, che impegna per la vita e per la morte i contraenti⁴³. Dio stesso diventa teste e garante dell'impegno e del vincolo che scaturisce dal giuramento dei partner. Il matrimonio, inserito nelle *b'rit*, diventa sinonimo di fede giurata, data e ricevuta⁴⁴ che prende le sue mosse dal modello analogico della *b'rit* di Dio con il suo popolo. Esso non è più un semplice impegno umano che l'uomo e la donna concludono tra di loro, ma viene ad inserirsi nel piano di Dio sull'umanità intera, al quale Dio stesso chiama a far parte, secondo regole che lui stabilisce. Egli infatti, nel suo disegno salvifico, ne ha fissato il senso ed il fine, come pure è opera sua l'amore che attrae un partner all'altro, per realizzare la fecondità voluta da Dio⁴⁵.

5. La *b'rit* matrimoniale come impegno sacro

La *b'rit* dell'Antico Testamento, quando vi è implicato Dio, ha sempre questa nota particolare: quella di non essere solo un atto giuridicamente perfetto, ma un atto sacro, un giuramento fatto alla presenza della divinità e vidimato dalla sua autorità⁴⁶. Il suo carattere dunque è quello di essere sacro, inviolabile ed esige totale fedeltà. Il suo contenuto viene così a cambiare profondamente: alla precarietà dei rapporti stipulati tra gli uomini, si sostituisce la fedeltà, la stabilità che proviene dall'atto religioso ed esso diventa vincolante per chi vi si impegna.

In quanto il vincolo tra Dio ed Israele è il modello analogico di quello matrimoniale, la base e l'ispirazione di quest'ultimo resta sempre l'alleanza di Dio, il suo giuramento, il suo impegno, la sua promessa. Nella promessa Dio si impegna in prima persona, Egli si dona personalmente nella sua parola per l'avvenire. La sua parola è vera, perché egli si impegna personalmente, è fedele perché compie ciò che dice. Vero e fedele infatti hanno la stessa radice ebraica del verbo credere (*'aman*): credere che egli è e si farà dono per l'uomo. Credere che egli compirà l'oggetto della sua promessa, divenendone lui stesso l'oggetto.

Seguendo la logica dell'alleanza divina, l'uomo che vive nella fede in Dio e crede di assumersi questo impegno secondo il suo intento, fa la sua promessa al partner del patto matrimoniale, impegnando se stesso. La sua

⁴³ Vedi S. PORUBCAN, *Il patto nuovo*, 83.

⁴⁴ Vedi S. PORUBCAN, *Il patto nuovo*, 23.

⁴⁵ Vedi P. ADNÈS, «Mariage et vie chrétienne», 360.

⁴⁶ Vedi A. GONZALES LAMADRID, «Alleanza», 323.

parola diviene vera e fedele, perché imita e si assimila a quella di Dio. L'uomo stesso diventa, analogicamente al patto divino, oggetto di promessa all'altro, promettendo di darsi come dono definitivo.

La persona si impegna così a divenire per l'altro ciò che la sua parola esprime: persona e parola diventano una sola realtà, nel dono totale, così come la Parola di Dio, nell'Incarnazione, diventa la realtà della Promessa nel donarsi irrevocabilmente all'umanità.

Il contratto giuridico, anche in questo caso, viene così trasceso ed abbiamo a che fare con una realtà giuridica *sui generis* che, all'atto dell'impegno, fa sì che il soggetto del patto diventi l'oggetto stesso di esso, «Nel sacramento del matrimonio [...] è l'alterità amata che è la sua stessa materia: *finis amoris ut duo unum fiat*»⁴⁷.

Affermiamo questo senza voler concludere che la persona nel matrimonio venga ridotta ad oggetto per l'altro. Ma ciò che vogliamo notare è che questo patto matrimoniale non tocca solo la sfera fisica dell'uomo, cioè la sua attività sessuale, ma coinvolge tutta la sua persona, come individuo sessuato, in una libertà che si lega totalmente ed irrevocabilmente all'altro.

Da questo giuramento sacro al cospetto di Dio, che è garante della perpetuità e l'inviolabilità del patto, scaturisce lo *šālôm*, come presa di responsabilità nei confronti dell'altro degli impegni assunti, e l'*hesed* come concreto incarnarsi dell'amore nei confronti del partner.

6. Contenuto della *b'rît*

Passiamo adesso ad analizzare alcuni aspetti del contenuto della *b'rît* matrimoniale che ha il suo modello analogico nella *b'rît* divina. Questo contenuto può essere riassunto nel vocabolo *šālôm*, che a sua volta è intimamente connesso con l'*hesed*⁴⁸. Con il patto si viene a creare una situazione giuridica dove

si ha una completezza (*šālôm*) inscindibile e immutabile [...]. Questa completezza, che è la «pace», è la situazione ideale della comunione in ogni rapporto [...]. Siffatta comunione è immutabile, permanente (*b'rît 'ôlām*) e inviolabile ed esige da parte dei contraenti un senso totale del suo valore giuridico e delle proprie responsabilità. Non esiste garanzia di sicurezza giuridica, di pace e di fedeltà personale che sia superiore al patto. Il rispetto per l'istituto assume valore religioso mediante il giuramento pronunciato all'atto del contratto. Chi

⁴⁷ P.N. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, 47.

⁴⁸ Vedi A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme*, 58-62.

conclude il patto sa che Jahvé stesso vigila attentamente sull'unione giurata e sulla sua osservanza⁴⁹.

La *b'rît* crea fra le parti contraenti un atteggiamento psicologico che la Bibbia indica con la parola *hesed* e che potremmo definire: «*Hominum inter se officiosa caritas, benevolentia, qua consanguinei, propinqui, amici, confoederati, etc., parati sunt inter se iuvare et gratificari*»⁵⁰. I contraenti attraverso questa *b'rît* giurata, sacra, diventano «uno stesso osso e una stessa carne», entrano in un rapporto di favore-*hesed*, ossia in un *rapporto di comunanza*, che non è però un atteggiamento di favore qualsiasi, indeterminato, ma secondo l'ebraico *hesed*: organizzato cioè secondo determinate leggi e rapporti, con tutti i diritti e i doveri che tale rapporto implica per i partecipanti⁵¹. Esiste dunque una connessione tra lo *šālôm* e l'*hesed* nel patto, come pure v'è, per la mentalità biblica una stretta connessione tra il vincolo giuridico e l'*hesed*, l'amore.

Il patto tende a creare una nuova situazione dove i due contraenti si scambiano ciò che hanno di più personale e proprio, simboleggiato dal gesto dello scambio degli oggetti personali.

Questa ricchezza spirituale, che è legata al patto, diventa ancor più presente in quello matrimoniale, dove l'uomo e la donna si scambiano quanto hanno di più intimo e personale. L'amore diventa così una regola essenziale di comportamento. L'amore ed il vincolo matrimoniale sono profondamente legati, come risulta anche dal racconto dell'origine della coppia, dove l'attrazione del partner crea l'unione dell'uomo e della donna. L'amore nel matrimonio esige dunque l'impegno giuridico sacro e da questo legame giuridico scaturisce la responsabilità dei coniugi di coltivare, corroborare, sviluppare il clima di rispetto e di aiuto reciproco, quella sfera di favore che chiamiamo *hesed* la quale coinvolge i due partner e gli altri membri che vi vengono inseriti.

Il matrimonio non è solo un banale scambio di corpi, ma divenuta una realtà divinizzata, che riflette l'immagine di Dio come *caritas perfecta* che ha in sé gli elementi spirituali più alti del rapporto interpersonale. Ritornia-

⁴⁹ G. QUELL, «διαθήκη», 1039-1040. Vedi G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, 159.

⁵⁰ A. GONZALES LAMADRID, «Alleanza», 324.

⁵¹ Vedi S.D. PORUBCAN, *Il patto nuovo*, 32-33.

mo a sottolineare che l'amicizia nel matrimonio è l'immagine che analogicamente si avvicina al legame che unisce le Persone Trinitarie⁵².

Ogni alleanza nuziale dunque, ogni matrimonio, dovrà muoversi nella direzione d'un avvenire che realizzi in pieno quel che il passato non poté attuare: l'immagine di Dio. E la strada sarà quella di un amore che si rinnovi incessantemente in un permanente rapporto di donazione e di gratitudine, in una tenerissima e fortissima fedeltà⁵³.

7. Dall'antica alla nuova alleanza

In breve possiamo dire che l'idea dell'alleanza altro non è che l'espressione giuridica dell'esperienza dell'amore di Dio e che quindi alla base del concetto di alleanza v'è quello di amore. Deut 30,6 insegna a comprendere l'amore verso Dio come un'esperienza profondamente interiore e in ultima analisi voluta da Dio stesso. Jahvé spezza il cuore di Israele in modo che questi possa amarlo con tutto il cuore e con tutta l'anima. L'accento viene posto sulla totalità, sul complesso che spinge il singolo ad impegnare tutte le energie che sono in lui per fare sorgere dal sentimento di amore una convinzione che regoli il suo modo di vivere. L'amore è considerato dall'etica anticotestamentaria come una componente irrinunciabile dell'umanità e perciò è proclamato norma di vita sociale e posto sotto la protezione della legge divina⁵⁴.

L'Antico ed il Nuovo Testamento svilupperanno tale *ethos*, il cui vertice è comandamento dell'amore.

Il senso di questo *ethos* viene esplicitato a chiare lettere in tutta la Bibbia ed in maniera particolare nelle lettere giovanee dove l'amore divino viene distinto nettamente dall'amore del mondo ed ha caratteristiche sue particolari, spesso in lotta con il mondo. Tali caratteristiche possono essere applicate al rapporto matrimoniale. Giovanni Paolo II ne ha fatto uno dei nuclei della sua catechesi sul matrimonio, nello spiegare il collegamento che esiste tra l'amore degli sposi e l'amore di Dio, nel senso che «ciò che nel rapporto reciproco dell'uomo e della donna "viene dal Padre" conserva la sua persistenza e continuità nei confronti di ciò che "viene dal mondo"»⁵⁵.

⁵² Vedi P. ADNÈS, «Matrimonio e mistero trinitario», 17-18.

⁵³ Vedi L. ROSADONI, *Vidi scendere la Sposa*, 62.

⁵⁴ Vedi G. QUELL, «ἀγαπᾶω», 72-79.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, «Nella volontà del dono reciproco», 314.

L'amore, come dice anche il Fromm, non è limitato ad una esperienza d'improvvisa intimità che «è per sua stessa natura di breve durata. [...] Amare qualcuno non è solo un forte sentimento, è una scelta, una promessa, un impegno. [...] l'amore è essenzialmente un atto di volontà. [...] basterebbe un atto di volontà a garantire la durezza dell'amore»⁵⁶.

L'amore è infatti un atto di decisione, proprio come quello di Dio. Nell'amore si completa l'alleanza che Dio ha stipulato con i suoi eletti e che sfida tutte le potenze tra cielo e terra. L'amore divino però mira a creare l'uomo nuovo. E come dirà bene S. Paolo poi nella lettera ai Romani, questo non può avvenire senza l'uomo e senza l'amore dell'uomo. La sovrana chiamata di Dio è la chiamata alla libertà⁵⁷.

Come tutte le forme di amore, l'amore tra l'uomo e la donna non prende il suo significato e non arriva alla sua piena fecondità se non quando è accettato come dono di Dio e riconosciuto come un appello indirizzato alla libertà dell'uomo.

L'amore, che è dono di Dio, ci insegna a conoscere Dio, perché Egli è amore. Dio non si lascia avvicinare nel suo essere più profondo che da persone che amano. Chi non ama, non conosce Dio. Chi resta chiuso nel suo egoismo, per paura o angoscia, non può certo cogliere colui che è l'Altro per eccellenza. *Gli innamorati sono per così dire favoriti per imparare a conoscere Dio.* L'amore che nasce tra fidanzati ha una profondità insospettata: esso può essere una via che porta alla conoscenza di Dio stesso che è amore. Nel suo nucleo essenziale, visto nel disegno di Dio, un amore autentico è dono di Dio, è grazia. Significa nello stesso tempo un appello, un invito e una vocazione. È attraverso il mutuo amore, al quale il Signore ci invita, che noi testimonieremo la nostra riconoscenza faccia a faccia con Dio, che noi risponderemo all'amore di Dio. Il mutuo amore diviene così risposta all'amore divino, una testimonianza della nostra parentela comune con Dio. L'amore stesso è un mistero al quale non ci si può avvicinare, né lo si può ricevere se non con la fede: esso è una realtà divina. L'amore chiama l'amore che si realizza e s'incarna nella fedeltà ai comandamenti divini. Tutto il programma del matrimonio cristiano, tutta la morale coniugale può essere riassunta in questo comandamento, in questa unica raccomandazione: imparate ad amarvi come Dio vuole.

⁵⁶ E. FROMM, *L'arte d'amare*, 71, 74.

⁵⁷ Vedi E. STAUFFER, «ἀγαπάω», 132-133.

Amatevi come Cristo vi ama, perché nell'amore del prossimo si compie tutta la legge⁵⁸.

Ciò dunque che nell'Antica Alleanza veniva designato come contenuto della *b'rit*, nella Nuova Alleanza perde il suo carattere di exteriorità, ma diventa legge interna all'uomo, scolpita nel suo cuore. Jahvé darà un cuore nuovo e porrà uno spirito nuovo nell'uomo, gli strapperà il cuore di pietra e gli darà un cuore di carne.

I profeti hanno previsto per il futuro un'alleanza eterna, di pace, nuova secondo la mediazione del Cristo. È verso questa alleanza tra Cristo e la sua Chiesa che tendeva l'alleanza tra Jahvé ed Israele, in quanto promessa e preparazione.

È a causa della Nuova Alleanza che il piano di Dio possiede il suo oggetto propriamente detto e si trova lì realizzato.

Il contenuto delle *b'rit*, lo *šālôm* rivestito di un valore soteriologico che indica diversi aspetti dell'economia salvifica: redenzione, riscatto, perdono, misericordia, è inserito in un clima nel quale si muovono le alleanze divine e che viene espresso con la parola *hesed* e sta ad indicare l'amore, la grazia di Dio, l'*hesed* divino che ha preso l'iniziativa nei riguardi dell'uomo⁵⁹.

Questa iniziativa divina per la salvezza dell'uomo culmina nell'uomo-Gesù, il quale, il primo degli uomini nuovi, è lo Sposo che viene effettivamente a stipulare la Nuova Alleanza con la Nuova Gerusalemme.

Il matrimonio è dunque contrassegnato profondamente dall'avvenimento cristiano. Se il suo atto costituito resta sempre la parola primordiale: «L'uomo... si unisce alla sua donna e diventano una sola carne» (Gen 2,24), però nella sua sostanza c'è l'irruzione trasfigurante di Colui che è venuto sulla terra per riassumere in sé tutte le realtà e consacrarle al Padre. È *nel Signore* che il matrimonio trova la sua consistenza.

La santità originaria della coppia dell'Eden fu il modello al quale si ispirarono le coppie sante del Vecchio Testamento, promettendo a Dio di conformare sulla loro vita, la propria vita in comune.

Ma ora che il Cristo, nuovo Adamo, si è manifestato ed ha affermato la sua signoria sulla storia e su ogni esistenza umana, raccogliendo tutti i credenti nella Chiesa, nuova Eva, per associarli alla sua gloria, le coppie della Nuova Alleanza, contratta sulla croce devono riprodurre e testimoniare un modello e un ideale infinitamente più ricchi, che stanno a quelli antichi come la realtà alla figura, come il frutto alla radice, come l'avvenire

⁵⁸ Vedi P. ANCIAUX, *Le sacrement du mariage*, 9-12.

⁵⁹ Vedi A. GONZALES LAMADRID, «Alleanza», 328.

al passato. Il comportamento degli sposi, da questo momento in poi, dovrà ispirarsi ai valori religiosi sostanziali del matrimonio, e a loro volta questi valori consistono nella riproduzione di due modelli che stanno tra loro come l'abbozzo di un'opera perfetta: la coppia Adamo-Eva e la coppia Cristo-Chiesa, preannunziata dalla letteratura profetica⁶⁰.

8. Dimensione comunitaria della *b'ôrît*

Vi è ancora un altro aspetto da sottolineare del legame giuridico che profuisce dalla *b'ôrît* e che regola i rapporti interpersonali nella comunità israelitica del Vecchio Testamento, cioè la caratteristica speciale di Israele di essere, nell'economia di salvezza per l'umanità, il mediatore universale della salvezza. Israele anticipa già ciò che verrà detto per la Chiesa, che è «il sacramento, cioè il segno e lo strumento dell'unione intima con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁶¹.

In questa visione di Israele, popolo unito a Dio, è presente il concetto di comunità, che lungi dall'essere una collettività anonima o una mera raccolta di individui, assegna un ruolo speciale al singolo che viene ad assumere una dignità particolare: egli, oltre alla responsabilità di se stesso, partecipa anche a quella di tutto il popolo.

La vera comunità è più che un agglomerato casuale di singoli individui, il popolo di Dio non è una massa anonima, amorfa ed indifferenziata, ma è un organismo ed, in quanto tale, un corpo articolato. Tutti, senza distinzione, sono fratelli e tutti, senza eccezione, sono in molti modi dipendenti l'uno dall'altro, responsabili l'uno dell'altro. La società israelitica non fu mai concepita come una massa di individui posti l'uno accanto all'altro. Essa è rimasta sempre un tutto vivente con reciproche delimitazioni organiche di diritti, di doveri e di responsabilità. La scelta di Jahvé che destina ad una missione particolare il popolo di Israele è il fondamento e la base dell'unità nazionale.

Ciò non significa soltanto che il singolo deve attenersi all'ordine generale, alla giustizia, senza la quale la comunità non potrebbe esistere. La comunità di vita e di interessi va molto più avanti e più in profondità, essa diventa solidarietà (*hesed*, nel significato di amore e lealtà) in virtù della quale non solo il tutto sostiene il singolo, ma anche quest'ultimo è responsabile del tutto, cosicché la fraternità diventa comunità di destino.

⁶⁰ Vedi L. ROSADONI, *Vidi scendere la Sposa*, 130-131.

⁶¹ LG, n. 1.

Ciò significa che quanto il singolo compie di buono o di cattivo, non è mai una cosa privata, ma ha delle ripercussioni inevitabili sull'insieme, di cui promuove ed ostacola la salvezza. L'agire del singolo trova la sua norma nella volontà di Dio, dal cui compimento o non compimento dipende il destino del popolo. «L'individuo è sempre considerato in relazione alla sua *bajit*, alla sua tribù ed a tutto il popolo. Il premio o il castigo che si è meritato si estende a tutto il suo gruppo e, spesso, si prolunga nell'avvenire»⁶².

Nell'Antico Israele il singolo vive in stretta connessione inserito nel contesto della sua famiglia e quindi del suo popolo; non c'è per lui lo spazio per l'individualismo: non c'è vita ragionevole e vera umanità, senza comunità. Nella misura in cui egli risulti isolato od emarginato accade qualcosa di straordinario, se non addirittura di minaccioso. L'esclusione dalla società, significa per l'individuo infatti la sua perdita e alla fine la sua morte; l'isolamento, l'emarginazione equivale a desolazione e miseria. Solo (*lebad* in ebraico) significa tagliato fuori, disperso, come parte che è stata tagliata via dal tutto. Colui che è isolato può infatti facilmente venir sopraffatto⁶³.

Ma per chi pensa che l'*ethos* di Israele si possa rappresentare come un rigido collettivismo, sul quale si sarebbe inserito successivamente l'individualismo, non comprende in profondità la struttura religioso-socio-legislativa del popolo del vecchio Testamento. L'individuo infatti è il vero soggetto del diritto in tutta la legislazione veterotestamentaria, partendo dal libro dell'alleanza al Codice sacerdotale. Qui il singolo è considerato tanto come il beneficiario della tutela giuridica che come portatore di responsabilità. Invece di perdersi nel gruppo sociale, il singolo vi si ritrova. Egli acquista la sua individualità adattandosi volontariamente agli sforzi e alle aspirazioni della comunità e partecipa così al suo benessere, cioè allo *šālôm*⁶⁴.

Ma il vero custode e difesa della libertà ed integrità personali è Jahvé, in quanto garante del diritto iscritto nella legge dell'alleanza. Il concetto di alleanza supera così la dicotomia tra individuo e società e considera insieme l'individuo e la comunità, non risolvendo le difficoltà nell'optare né per l'uno né per l'altro. La vita individuale è talmente legata a quella generale che nessun diritto ha un valore autonomo, anche il pensiero e

⁶² F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, 12-13.

⁶³ Vedi H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 273-277.

⁶⁴ Vedi N. FÜGLISTER, «Strutture dell'ecclesiologia», 90-95.

l'agire vengono ampiamente determinati dalla comunità, che è comunità fondata, convocata, guidata, conosciuta e visitata da Dio e a Lui fedele.

Il rapporto individuo-comunità nella società veterotestamentaria è già immagine della Chiesa come corpo, in quanto nel messaggio cristiano si ha a che fare essenzialmente con la salvezza per l'intera comunità del popolo nel quale il singolo è inserito. Appunto perché la chiamata di Dio precede ogni azione e la stessa fede del singolo è rivolta all'intero popolo di Dio, il singolo non resta mai solo, ma sta dentro la comunità, la Chiesa, la quale è essenzialmente di più della somma dei singoli⁶⁵.

Questo aspetto dell'alleanza, come legame religioso-giuridico che regola il rapporto tra il membro e il popolo di Dio, tra il cristiano e la Chiesa, ha un risvolto anche per il patto matrimoniale. Anche se non si parla più del rapporto singolo-comunità, *christifidelis et Ecclesia*, ma della unità di due persone in rapporto alla comunità ecclesiale, possiamo senz'altro dire che il patto matrimoniale non riguarda solo i due che si uniscono in matrimonio. Essi, nel costituirsi come persone in relazione secondo l'immagine della Genesi, entrano a far parte della comunità ecclesiale con il proprio carisma, in maniera del tutto particolare, attraverso il patto che li unisce in questo vincolo.

Non si può dunque parlare di un patto privato, come se fosse un evento che riguardasse solo i due contraenti, tutt'altro.

Questo patto stipulato davanti a Dio e alla comunità inserisce gli sposi nella comunione ecclesiale con un compito speciale, ed essi sono chiamati ad esprimere le caratteristiche divine della *b'rît* tra Jahvé ed il suo popolo, tra Cristo e la Chiesa, rendendole visibili al mondo.

Essi vengono chiamati ad incarnare l'amore fedele e permanente, aperto anche alla relazione con un terzo termine, che si concretizza in un'altra persona: il figlio.

Il figlio viene a partecipare dell'amore mutuo dei genitori. [...] Per mezzo suo, l'amore degli sposi è preservato da ciò che una passione esclusiva e chiusa in se stessa potrebbe avere di idolatrico: l'altro coniuge non è più l'unico essere necessario. Ognuno si apre su un terzo: il figlio⁶⁶.

La misura dell'amore degli sposi non è più dunque quella umana, ma quella divina che essi hanno come modello da imitare.

⁶⁵ Vedi H. KUNG, *La Chiesa*, 142-143.

⁶⁶ A.M. DUBARLE, *Amore e fecondità nella Bibbia*, 100.

Il patto nuziale è dunque un patto comunitario, ecclesiale, sia nel suo impegnarsi avanti a Dio ed al suo popolo, sia nel suo costituirsi *ecclesia domestica*. Esso è un evento ecclesiale che dà luce al disegno di salvezza che vive nel seno della Chiesa e che diviene visibile quando i suoi membri lo vivono, lo manifestano al mondo, incarnandolo nella loro storia personale.

SINTESI CONCLUSIVA

Tenendo presente che i dati dell'antropologia cristiana del matrimonio e della Scrittura concepiscono l'alleanza matrimoniale assimilata a quella che Dio ha stabilito con gli uomini, essa prende delle caratteristiche divine. Gli sposi infatti sono chiamati a rappresentare le nozze di Cristo e la Chiesa che essi rispecchiano e ripresentano, creando uno stato di vita che li lega indissolubilmente nella buona e nella cattiva sorte. La loro unità psico-fisica, attraverso il sacramento, è permeata della grazia divina che li fa partecipi ontologicamente delle nozze mistiche, trasformando il loro patto umano in patto divino che comprende la dimensione della salvezza personale e della coppia.

La compartecipazione al patto d'amore di Cristo e la Chiesa è la fonte del loro *ethos* matrimoniale ed è la giustificazione ultima del legame unico ed indissolubile delle persone. Tale visione è ampiamente giustificata dal Magistero recente che da *Arcanum* a *Casti connubii*, fino ad arrivare al Vaticano II, iscrive il patto matrimoniale nell'atto creativo di Dio della coppia uomo-donna, avendo come modello l'incarnazione del Verbo e delle sue nozze reali con la Chiesa.

Il Magistero da poco più di un secolo, sviluppando i germi dottrinali del Concilio di Firenze e specialmente del Concilio di Trento¹, ha infatti iniziato un approfondimento della teologia del matrimonio a partire da *Arcanum*. Ma con il Vaticano II l'attenzione si è rivolta in maniera particolare verso l'antropologia teologica. Con *Gaudium et spes* la riflessione magisteriale ha tracciato una via che si è andata sempre più chiarendo nell'*Humanae vitae* e poi in tutto il Magistero di Giovanni Paolo II. È stato

¹ Vedi il decreto *pro Armeniis* del concilio di Firenze, in Denzinger-Schönmetzer, n. 1327, e la *Doctrina de sacramento matrimonii* del concilio di Trento, in Denzinger-Schönmetzer, nn. 1797-1800.

posto l'accento sulla totalità della persona umana, rivalutando il corporeo, come luogo di inveroamento della sponsalità del cristiano.

Il *corpo* è il modo di essere dell'uomo, non un suo accessorio o un peso. Esso rivela il carattere sponsale della persona umana che nel matrimonio fa dono di sé al partner scelto per realizzare la comunione personale che è il centro e la specificità del sacramento. Il corpo concretizza così la promessa matrimoniale e diventa veicolo di grazia lasciandosi permeare dall'amore divino. In tal quadro l'antropologia cristiana del matrimonio riscopre il linguaggio del corpo, partendo dall'Incarnazione. In questo che i Padri chiamarono *materialismo mistico*, anche i sensi corporali che subiscono la trasformazione nella morte e resurrezione del Cristo, partecipano della comunione dell'amore e della grazia. Attraverso di essi l'uomo può percepire di riflesso la carne del Resuscitato anche nella Chiesa, nei sacramenti e nel prossimo.

Giovanni Paolo II ha approfondito la teologia del corpo, fondamentale per il matrimonio, inserendola nel quadro delle relazioni trinitarie. I rapporti che intercorrono tra le persone degli sposi trovano un riferimento analogico nelle relazioni intradivine. Sottolineando l'uguaglianza degli sposi a ragione della medesima dignità, pone l'accento sul legame che li unisce, al pari delle Persone Divine, in maniera univoca ed indissolubile. La vocazione della coppia è una vocazione trinitaria; essa è infatti chiamata a realizzare l'immagine di Dio che è l'Unità delle Persone in comunione tra di loro.

Ora dunque, considerando questi dati, si può ben dire che il sacramento porta con sé dei vincoli che sorpassano la natura umana, anche se la presuppongono. Assumendola, la grazia divina la trasporta sul piano soprannaturale che coinvolge e trasforma le persone per renderle capaci di realizzare il modello al quale si riferiscono.

Il principio dell'incarnazione è dunque insito nel sacramento del matrimonio ed è coniugato con il principio trinitario, creando una nuova realtà di unità nella diversità, indistruttibile, con una forte componente spirituale. Il matrimonio infatti è per disposizione divina, come la vita consacrata, una via di salvezza per i cristiani, se da essi è accettata e vissuta secondo le esigenze proprie dello stato.

Per la Chiesa, infatti, esso è una sua *propaggine*, come dice lo Scheeben, e vive con essa in una sorta di simbiosi, come avviene tra il corpo ben compaginato e la cellula che è la sua più piccola particella.

Con *Casti connubii* si è delineata inoltre una visione teologica che poi sarà sviluppata dal Vaticano II che ha definito il matrimonio e la famiglia

ecclesia domestica. Secondo tale prospettiva, il sacramento del matrimonio è parte costitutiva della vita della Chiesa. La vita della Chiesa è presente in continuità nella vita coniugale e d'altra parte la vita di fede dei coniugi e della famiglia continua in quella più ampia della Chiesa stessa, contribuendone all'edificazione.

Il modello nuziale della Chiesa da una parte e il matrimonio cristiano dall'altra presentano dunque le medesime caratteristiche spirituali e fisiche, in un'unione che fa dell'unico corpo una realtà indivisibile. L'aspetto mistico è, da questo punto di vista, intimamente connesso con quello corporeo dei suoi membri, in un mistero di amore che può essere comprensibile solo dall'ottica divina. Come infatti il miracolo del legame inscindibile tra la Chiesa e il Cristo è possibile per intervento di Dio, così pure il vincolo inseparabile tra gli sposi scaturisce dalla volontà divina che lo ha creato in tal maniera.

Fare riferimento al modello di Maria, tipo della Chiesa e di ogni anima fedele, non fa di tale realtà un futuribile, ma la rende già presente ed attuata nella sua persona. La mariologia, che la *Lumen Gentium* ha considerato essenziale per l'ecclesiologia, può contribuire a costruire un'antropologia del matrimonio cristiano che scorge in Maria il modello, attuatosi nella storia, dell'unione personale tra l'uomo e Dio. Ella infatti con la sua fedeltà fino all'accettazione del sacrificio della croce, si pone come porta d'accesso obbligata per ogni forma di amore che ha il sapore dell'eterno.

Accanto ad una visione cristologica del matrimonio, una sua visione mariologica ne approfondisce la comprensione. Come infatti l'angolatura cristologica è capace di rendere intelligibile la natura divina del patto matrimoniale nel dono totale di sé fino ad abbracciare la croce per amore, così quella mariologica è atta a spiegare la natura della risposta creaturale dell'uomo a Dio che si lascia trasformare fin nella sua intimità corporale per accogliere il disegno del Padre. I due vettori, l'uno che scende dall'alto per permeare del divino la realtà creaturale e l'altro che proviene dal basso per lasciarsi abbracciare e sollevare dalla grazia che non annulla la natura umana, ma la perfeziona, trovano nell'unione indissolubile di Gesù e Maria il punto di incontro centrale per l'umanità.

La Chiesa, che guarda a Maria come al suo membro più perfetto e alla sua immagine più limpida, non può che proporla agli sposi quale fidanzata innamorata, sposa fedele e genitrice sapiente. È la Chiesa che, percorrendo il sentiero aperto da Maria, si pone come modello lei stessa agli sposi, di come vivere il rapporto sponsale in mezzo alle difficoltà del mondo, da

persona affascinata dell'amore divino. La Chiesa, quale novella Maria, non ha timore di vivere un amore esigente e sconvolgente, proponendolo agli sposi quale unica via d'accesso alle realtà escatologiche.

Ora se la Chiesa non può predicare se non ciò che vive in se stessa e vede già compiuto nel membro suo più eminente, pena l'infedeltà al suo Capo e Sposo, essa non può neppure proporre un amore meno esigente agli sposi cristiani, del cui legame con Dio essa è responsabile e tutelatrice.

Anche l'ecclesiologia in rapporto alla cristologia, come la mariologia, fonda teologicamente il concetto giuridico del legame indissolubile ed unico tra gli sposi cristiani. Un'altra visione del matrimonio significherebbe minare alla base lo stesso aspetto nuziale della Chiesa.

Una prima conclusione che si può trarre è che il principio di integrazione corpo-spirito contribuisce a spiegare il legame indissolubile che nasce dal vincolo valido tra due battezzati e che si traduce in uno stato di vita permanente, come il can. 1134 dice: *Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum*. Qui viene fondato sul diritto divino lo stato permanente, il *matrimonium in facto esse*, per sua natura indivisibile ed indissolubile. Appare chiaro che si fa riferimento ad una visione antropologica in cui l'uomo è redento ed innalzato, per grazia, ad un piano che gli permette di assolvere alle esigenze divine del proprio stato.

C'è da notare inoltre che, rispetto al Codice del '17 il quale nel §2 del can. 1081 parlava di mutuo scambio dello *ius in corpus* in termini di contratto, nel can. 1057 §2 del nuovo Codice (che parla di mutua consegna ed accettazione di se stessi all'interno del patto matrimoniale) v'è un approfondimento teologico. Ciò non significa che il concetto canonico di contratto *sui generis* sia abbandonato, o da abbandonare, dato che fino ad oggi nella tradizione della Chiesa ha saputo conservare la peculiarità di questo sacramento. Nel can. 1081 §2 il Codice del 1917 infatti ha identificato l'oggetto del consenso con lo *ius in corpus* che è attribuito tanto all'uomo quanto alla donna, riconoscendo ad entrambi gli stessi diritti e doveri rispetto allo stato matrimoniale. In tal maniera ha fatto propria l'intuizione di S. Paolo che in 1 Cor 7,4 concretizza il contenuto teologico del *sacramentum* di Ef 5,21-33 in termini giuridici: «La moglie non ha la potestà sul proprio corpo, ma il marito; allo stesso modo anche il marito non ha la potestà sul proprio corpo, ma la moglie».

Lo stesso S. Agostino aveva compreso la portata giuridica del passo paolino, commentandolo nel *De bono conjugali* a proposito del *bonum*

fidei: «L'Apostolo attribuì a questa fedeltà tanto diritto, che la chiamò potestà».

Tale reciproca potestà, che promana dal vincolo giuridico che i coniugi hanno contratto, è stata di fatto la novità del messaggio cristiano nei riguardi del matrimonio rispetto a tutte le culture con le quali esso si è confrontato, novità che riconosceva pari obblighi giuridici ai coniugi nell'*ordo charitatis* dello stato matrimoniale. Collegando questa sottolineatura del Codice del 1917 con la concezione del nuovo Codice, che ha fatto sua l'antropologia della *Gaudium et spes*, lo stato coniugale assume una configurazione più completa. Esso non è solo limitato ad un piano spirituale, col rischio così di peccare di astrattezza, ma si concretizza in tutte le espressioni coniugali, sia fisiche che psichiche. Tale realtà coniugale prende forma giuridica nel vincolo indissolubile che comprende tutto l'arco di tempo dell'esistenza dei coniugi.

Tener ben presente questa sottolineatura del Codice del '17 contribuisce ad avere un quadro giuridico completo del matrimonio, che si radica su una antropologia plurisecolare della Chiesa.

L'approfondimento di questa visione è auspicabile, come è già stato fatto per il canone 1055 §1 del nuovo Codice dove l'assunzione di *foedus*, di origine biblica, non elimina quello di contratto, ma lo comprende, mettendolo in rapporto con il *foedus* divino. Prendendo come origine il termine alleanza stabilita da Dio, modello per i coniugi, che non è certo meno esigente del puro contratto umano, è messa in luce la portata teologica e mistica del patto matrimoniale indissolubile, in rapporto al Cristo e la Chiesa e alle relazioni delle Persone Divine.

La teologia paolina che fu assunta nel Codice del '17 con l'espressione *ius in corpus* voleva infatti sintetizzare l'elemento mistico delle nozze in rapporto al Cristo e la Chiesa (Ef 5,21-33) e la concretezza che ciò rappresenta nella vita degli sposi (1 Cor 7,1-6). Tale espressione superò una mentalità pessimistica della corporeità che era connessa al matrimonio, ponendo un passo importante sulla strada del riconoscimento del legame intrinseco che sussiste tra il sacramento e la sua consumazione. La terminologia giuridica utilizzata dal Codice del '17, con i termini di diritto mutuo dei coniugi agli atti inerenti alla sessualità e il contratto, non ha fatto altro che sottolineare questa realtà complessiva del matrimonio come stato di santità cristiana, senza escluderne nessun aspetto. Anche se la formulazione è stata contestata, essa racchiude una profonda realtà teologica che ha certamente valore anche per il nuovo Codice, che nel *consortium totius vitae* riassume senz'altro l'aspetto fisico e psichico dei coniugi. Voler

leggere infatti l'espressione conciliare della *communio vitae* solo come comunione psicologica rischierebbe un'astrazione dei rapporti coniugali, contraria a tutta la tradizione della Chiesa e non rispondente all'insegnamento del Magistero attuale. La giusta prospettiva rimane nel leggere l'espressione nel contesto della concezione del matrimonio, che comprende senz'altro la sfera di tutta la persona sia fisica che psichica. Il concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, ha sottolineato l'integrazione dell'elemento della volontà e della corporeità nel senso più pieno. Nel sacramento l'amore umano viene sanato, perfezionato, elevato da quello divino.

È una donazione reciproca che porta con se le note della fedeltà nella prospera e cattiva sorte. Il *vere humano*, che viene ripreso dal Codice, sottolinea la dignità e la castità dell'unione coniugale, come già *Casti connubii* aveva fatto e comprende la totalità delle persone che non possono dividere l'azione fisica dalla volontà che la dirige nell'amore di mutuo dono. Il progresso a questo punto è evidente. Tale visione è una chiave per capire quanta dignità v'è nel sacramento nella sua complessità. Tale integrazione psico-fisica, mossa dalla ragione sembra inoltre essere sempre più presente nel Magistero dei Pontefici dell'era moderna, ed illumina in certo qual modo il problema dell'integrazione della consumazione con il sacramento.

Possiamo dunque dire che il principio di integrazione corpo-spirito contribuisce a spiegare il legame indissolubile che nasce dal vincolo valido tra due battezzati e che si traduce in uno stato di vita permanente, come il can. 1134 recita. Qui viene fondato sul diritto divino, lo stato permanente, il *matrimonium in facto esse*, per sua natura indivisibile ed indissolubile.

Questo discorso comporta per il Diritto Canonico delle concretizzazioni anche dal punto di vista giuridico. Basandosi su tale concezione unitaria del matrimonio, esso traduce in obbligazioni e diritti per i coniugi il loro impegno ad una comunione totale delle persone. Naturalmente ciò si svolge nell'equilibrio di un quadro delineato dall'esperienza e dalla riflessione della Chiesa, attraverso i secoli, che pone dei limiti per la validità del consenso e dell'atto dell'unione coniugale. A questo riguardo, più che il termine *alleanza*, è quello di contratto il solo adatto a definire sul piano giuridico i mutui diritti ed obblighi dei coniugi. Questo non toglie nulla alla santità del patto matrimoniale, ma è compito del Diritto Canonico tradurre le caratteristiche del patto divinizzato in legami giuridici obbliganti che danno forma al matrimonio cristiano. Il Diritto Canonico, che è illuminato come ogni disciplina teologica dalle realtà soprannaturali, parte dalla convinzione che l'uomo può essere redento se accetta le disposizioni di Dio

nei suoi riguardi e lo concepisce dunque non solo come una creatura con fini meramente naturali, ma come il partner di Dio, dal quale è chiamato fin dal momento della creazione per partecipare alla sua santità. Il Diritto Canonico, che non gestisce solo delle leggi puramente ecclesiastiche, ma tende a garantire la piena attuazione del diritto divino per la salvezza di ogni singolo fedele, è per sua natura chiamato a tutelare il diritto di Dio sull'uomo, senza impedire il pieno sviluppo dell'uomo. Nel matrimonio il diritto divino fondamentale risulta proprio essere quello del legame indissolubile dei coniugi, che legati in un'unione psico-fisica permeata dallo Spirito, entra a far parte delle alleanze divine, in cui Dio e solo Dio ne stabilisce le caratteristiche essenziali. Per il Diritto Canonico esse si traducono in leggi atte alla tutela della *salus animarum*, che ha come punto direttivo il godere eternamente l'Amore personale di Dio, che già in questa terra si è sperimentato come primizia nell'amore al prossimo.

Per concludere un discorso che ha interessato una realtà di salvezza misteriosa, nel senso paolino del termine di realtà voluta e plasmata da Dio stesso per la salvezza integrale dell'uomo, rimane l'auspicio che si approfondisca sempre di più il legame tra l'elemento fisico delle nozze cristiane e il sacramento, di cui ancora si soffre per la frattura che è avvenuta nella riflessione teologica. La terminologia giuridica non potrà che averne giovamento, trovando sostegno in categorie teologiche che possano spiegare la portata salvifica del termine contratto. Come già abbiamo visto in alcuni punti, il Magistero pontificio offre molto materiale di riflessione, che porterebbe essere approfondito a questo riguardo.

Per il Vecchio Testamento ogni matrimonio è un patto, un'alleanza tra un uomo ed una donna. La *b'rit*, termine ebraico che è stato tradotto con alleanza, quando vi è implicato Dio, ha però sempre la nota particolare di non essere solo un atto giuridicamente perfetto, ma un atto sacro, un giuramento fatto alla presenza della divinità e vidimato dalla sua autorità. Essa è concepita come decreto, legge, istituzione, in quanto ogni atto e gesto proveniente dalla volontà di Dio è sua disposizione normativa. Il suo carattere dunque è quello di essere sacro, inviolabile ed esige totale fedeltà. In base all'analogia con l'alleanza divina, il contenuto del patto matrimoniale viene a cambiare profondamente: alla precarietà dei rapporti stipulati tra gli uomini, si sostituisce la fedeltà, la stabilità che proviene dall'atto religioso ed esso diventa vincolante per chi vi si impegna.

In quanto il vincolo tra Dio ed Israele è il modello analogico di quello matrimoniale, la base e l'ispirazione di quest'ultimo resta sempre l'alleanza di Dio, il suo giuramento, il suo impegno, la sua promessa. Nella promessa

Dio si impegna in prima persona, Egli si dona personalmente nella sua parola per l'avvenire. La sua parola è vera, perché egli vi si impegna, è fedele perché compie ciò che dice. E l'uomo è chiamato a fare altrettanto in quello che noi chiamiamo il contratto matrimoniale.

L'analogia dell'Alleanza come noi la conosciamo dalla Scrittura, con l'Alleanza che sta a designare il vincolo matrimoniale, ci aiuterà a comprendere il significato salvifico di questo sacramento che, in quanto tale, è uno strumento che ha il potere di introdurre l'uomo nel piano della Salvezza chiamandolo ad una vita nuova, a trasformarsi in un uomo nuovo con caratteristiche divine.

L'assunzione infatti di un istituto naturale da parte di Dio all'interno del suo piano storico di Salvezza, ha il senso tradizionale e basilare del messaggio redentivo: chiamare l'uomo a diventare Dio, in una comunione con Lui che lo trasformi radicalmente.

Questa divinizzazione della persona deve naturalmente trasparire anche dalla sua vita terrena salvata e santificata e non può essere ridotta alla sola sfera meta-storica. È infatti per questo che si parla di stato di vita che scaturisce dal sacramento del matrimonio.

In breve possiamo dire che l'idea dell'alleanza altro non è che l'espressione giuridica dell'esperienza dell'amore di Dio e che quindi alla base del concetto di alleanza v'è quello di amore. In questo quadro di riferimento il parlare di fedeltà, indissolubilità, fecondità del rapporto coniugale risuonerà non più come una necessità, un giogo imposto dall'esterno, una schiavitù culturale che limita la libertà dell'individuo.

Il concetto cristiano di libertà infatti non è di una libertà sciolta da ogni legame, ma essa si colloca in una situazione in cui si l'uomo si mette in relazione con gli altri e il mondo che lo circonda. Questo suo entrare in relazione implica una presa di responsabilità del legame che stabilisce.

Si vuole così mettere in evidenza che è di fondamentale importanza che il contenuto del patto diventi concretezza, si strutturi giuridicamente nella società. Nella teologia deuteronomica il rapporto tra l'alleanza e la manifestazione della volontà giuridica divina è così stretto che il termine alleanza diventa sinonimo di comandamento.

Il matrimonio, inserito nel grande disegno che formano le alleanze divine, diventa sinonimo di fede giurata, data e ricevuta che prende le sue mosse dal modello analogico della alleanza di Dio con il suo popolo. Esso non è più un semplice impegno umano che l'uomo e la donna concludono tra di loro, ma viene ad inserirsi nel piano di Dio sull'umanità intera, al

quale Dio stesso chiama a far parte, secondo regole che lui stabilisce. Egli infatti, nel suo disegno salvifico, ne ha fissato il senso ed il fine.

È un'alleanza, e dunque, secondo la concezione ebraica, è un patto religioso solennemente giurato, che impegna per la vita e per la morte i contraenti. Dio stesso diventa teste e garante dell'impegno e del vincolo che scaturisce dal giuramento dei partner. V'è, per la mentalità biblica una stretta connessione tra il vincolo giuridico e l'amore. *Il valore giuridico insito nel rapporto stabilito col patto risponde quindi ad un'intima esigenza di comunione.* Esso viene considerato idoneo a confortarla e a salvaguardarla in qualsiasi momento critico. L'amore del matrimonio esige dunque l'impegno giuridico sacro e da questo legame giuridico scaturisce la responsabilità dei coniugi di coltivare, corroborare, sviluppare il clima di rispetto e di aiuto reciproco, quella sfera di favore amorevole la quale coinvolge i due partner e gli altri membri che vi vengono inseriti. Chi non ama, non conosce Dio. Chi resta chiuso nel suo egoismo, per paura o angoscia, non può certo cogliere colui che è l'Altro per eccellenza. Il vincolo che unisce l'uomo e la donna e li fa «una sola carne», diventa appunto in virtù del sacramento del matrimonio, segno e riproduzione di quel legame che unisce il Cristo Sposo, che impersona l'alleanza di Dio con gli uomini, e la Chiesa. Per questo la coppia cristiana non si sostiene soltanto per la naturale complementarietà esistente tra l'uomo e la donna, né si regge unicamente sulla volontà di comunione degli sposi; ma ha la sua originale sorgente in quel legame che indissolubilmente unisce il Salvatore alla sua Chiesa e ha la sua ultima matrice nel mistero della comunione trinitaria. L'amore di Dio si è riversato per mezzo del Cristo nei nostri cuori ed è ormai la realtà fondamentale della nostra esistenza che ha il suo vertice di perfezione nell'imitazione di Cristo per la sua Chiesa, perché «la vera misura dell'uomo è il Cristo». La coppia che accoglie l'amore cristico come regola di vita, è pronta ad accettare di sovvertire l'antica gerarchia imperniata sull'Io e ad istituire una nuova gerarchia al centro della quale è il Tu. In questo senso l'analogia dell'alleanza matrimoniale con quella vetero-testamentaria apporta il rinnovamento religioso di un patto, che da umano diventa divino, diventando sinonimo di legame univoco ed indissolubile tra le persone che vi sono legate. Si delinea così la portata teologica di quel contratto giuridico sui generis che codificando le esigenze divine nei suoi riguardi, si rivela unico ed indissolubile.

Alla luce di esso possiamo concludere che l'indissolubilità e l'unità del *foedus matrimoniale* di cui si parla nel can. 1056 sono intrinsecamente radicate nell'antropologia del matrimonio cristiano e nella sua analogia con

l'alleanza divina. Il canone non parla di una legge ecclesiastica, ma di una proprietà intrinseca al matrimonio cristiano inerente al diritto divino.

Rimane inoltre vero che il termine biblico di *alleanza* non sostituisce in Diritto Canonico quello giuridico di *contratto*, ma lo giustifica e presuppone. L'aspetto teologico di patto matrimoniale richiede infatti una traduzione giuridica che è possibile utilizzando il termine contratto. Il canone 1055, impiegandoli entrambi, è una sintesi del valore teologico e giuridico del sacramento. E così come non risulterebbe idoneo utilizzare il termine contratto in campo teologico e pastorale, altrettanto lo sarebbe se si sostituisse, in campo canonico, il termine contratto con alleanza, che non rende tutte le implicazioni giuridiche di tale sacramento².

Il concetto di alleanza dunque, che teologicamente e scritturisticamente è molto ricco, presenta una componente giuridica essenziale, ed esige accanto a sé l'utilizzazione di quello di contratto. Quest'ultimo è infatti più idoneo a significare una realtà con diritti ed obblighi giuridici che impegnano i coniugi. Obblighi e diritti vincolanti ed irrevocabili se contratti per mezzo di un vincolo valido.

² Utilizzare il termine *contractus* o *foedus* è un puro cambio terminologico: entrambi i vocaboli d'altronde non sono adeguati ad esprimere la ricchezza del sacramento del matrimonio, che resta una realtà *sui generis*, di carattere contrattuale (vedi *Codigo de Derecho Canonico*, ed. L. De Echeverria, 503).

ABBREVIAZIONI

§	paragrafo
AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i> . Decreto del Concilio Vaticano II sull'apostolato dei laici
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> . Commentarium ufficiale
ACan	<i>L'année canonique</i>
Asp.	<i>Asprenas</i> . Rivista di scienze teologiche
BAC	Biblioteca de autores cristianos
BTCon	Biblioteca di teologia contemporanea
BUCr	Biblioteca universale cristiana
can	canone
CFi	Cogitatio fidei
C.I.C.	Codex Iuris Canonici
Col	Lettera ai Colossesi
coll.	collana
Com(F)	<i>Communio</i> . Revue catholique internationale
Conc(I)	<i>Concilium</i> . Rivista internazionale di teologia
1/2 Cor	Prima / seconda lettera di s. Paolo ai Corinzi
Ct	Cantico dei Cantici
C.T.I.	Commissio Theologica Internationalis
DMis	Documenta missionalia
Eb	Lettera agli Ebrei
ed.	editore / a cura di
Ef	Lettera agli Efesini
EHCIC	Études d'histoire du culte et des institutions chrétiennes
Ez	Ezechiele
FoiViv	Foi vivante
Gal	Lettera di s. Paolo ai Galati
Gen	Genesi
Ger	Geremia
GLAT	<i>Grande lessico dell'Antico Testamento</i> , ed. G.J. Botterweck – H. Ringgren, Brescia 1988ss.
GLNT	<i>Grande lessico del Nuovo Testamento</i> , ed. G. Kittel – G. Friedrich, Brescia 1965ss.
Gr.	<i>Gregorianum</i> . Commentarii de re theologica et philosophica

GS	<i>Gaudium et Spes</i> . Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo
Gv	Vangelo secondo Giovanni
I Gv	Prima lettera di Giovanni
Is	Isaia
Lat.	<i>Lateranum</i> . Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis
LG	<i>Lumen Gentium</i> . Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa
Lum.	<i>Lumen</i> . Revista editata por los profesores del Seminario de Vitoria
ME	<i>Monitor ecclesiasticus</i>
MI	Malachia
Mt	Vangelo secondo Matteo
MySal	<i>Mysterium salutis</i> , ed. J. Feiner – M. Löhrer, Brescia 1972ss.
n. / nn.	numero / numeri
NRTh	<i>Nouvelle revue théologique</i>
NV	<i>Nova et vetera</i>
OR	<i>L'osservatore romano</i>
Os	Osea
PatSor	Patristica Sorbonensia
PG	<i>Patrologia cursus completus</i> , series graeca, ed. Jacques-Paul Migne
PhEsp	Philosophie de l'Esprit
PL	<i>Patrologia cursus completus</i> , series latina, ed. Jacques-Paul Migne
Pr	Libro dei Proverbi
PRMCL	<i>Periodica de re moralia</i> , canonica, liturgica
QE	Quaderni esegetici
QTM	Quaderni di teologia morale
RDC	<i>Revue de droit canonique</i>
RTL	<i>Revue théologique de Louvain</i>
Sal	Salmi
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> . Costituzione del Concilio Vaticano II sulla liturgia
ScC	<i>La scuola cattolica</i>
SPMed	Studia patristica Mediolanensia
SRviBib	Supplementi alla Rivista biblica
ss.	seguenti
StTom	Studi tomistici
Tb	Tobia
UnSa	Una sanctam
VieCon	<i>Vie consacrée</i>

BIBLIOGRAFIA*

1. Fonti

1.1 Sacra Scrittura

La Bibbia di Gerusalemme, Bologna 1986⁷.

Novum Testamentum, graece et latine, ed. A. Merk, Romae 1964⁹.

The JPS Torah commentary GENESIS. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, ed. N. M. Sarna, Philadelphia – New York – Jerusalem 1989.

1.2 Scritti di Padri

AGOSTINO, *In epistolam Joannis ad Parthos*, I. II, PL 35, 1977-1988. 1988-1997.

———, *De bono conjugali*, I, PL 40, 373-396.

———, *De nuptiis et concupiscentia*, I, PL 44, 413-436.

ATANASIO, *Oratio de incarnatione Verbi*, PG 25, 95-198.

IRENEO, *Contra haereses*, V, PG 7, 1119-1224.

ISACCO DELLA STELLA, *Sermo LI. In assumptione Beatae Mariae*, PL 194, 1862-1866.

MASSIMO IL CONFESSORE, *De variis difficilibus locis*, PG 91, 1031-1418.

1.3 Documenti Conciliari

CONCILIO FIORENTINO, *Bulla unionis Armeniorum Exultate Deo*, 22 novembre 1439, in *Enchiridion symbolorum*. Definitionum et declarationum de

* La bibliografia degli argomenti toccati è molto vasta. Ci limitiamo qui a riportare solo quella citata.

rebus fidei et morum, ed. H. Denzinger – A. Schönmetzer, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo-Eboraci 1967³⁴.

CONCILIO TRIDENTINO, Sessio XXIV, *Doctrina de sacramento matrimonii*, 11 novembre 1563, in *Enchiridion symbolorum*. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. H. Denzinger – A. Schönmetzer, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo-Eboraci 1967³⁴.

CONCILIO VATICANO II, «*Lumen gentium*», Costituzione dogmatica *de Ecclesia*, 21 novembre 1964, AAS 57 (1965) 5-67.

———, *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale *de Ecclesia in mundo huius temporis*, 7 dicembre 1966, AAS 58 (1966) 1025-1115.

———, *Sacrosanctum Concilium*, Costituzione *de Sacra Liturgia*, 4 dicembre 1963, AAS 56 (1964) 97-138.

———, *Apostolicam actuositatem*, Decreto *de Apostolatu laicorum*, 18 novembre 1965, AAS 58 (1966) 837-864.

1.4 Codici

Codex Iuris Canonici, Città del Vaticano 1917.

Codex Iuris Canonici, Città del Vaticano 1983.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano 1990.

Codigo de Derecho Canonico. Edicion bilingüe comentada, ed. L. De Echeverria, BAC 442, Madrid 1983.

1.5 Magistero dei Papi

LEONE XIII, Lettera enciclica *Arcanum divinae sapientiae* (10 febbraio 1880), AAS 22 (1939) 539-592.

PIO XI, Lettera enciclica *Casti connubii* (31 dicembre 1930), AAS 22 (1930) 539-592.

PIO XII, «*Allocutio*» (3 ottobre 1941), AAS 33 (1941) 421-426.

———, «*Discorso agli sposi*» (23 ottobre 1940), in *Il papa ha detto. Insegnamenti di Pio XII*, ed. M. Chinigo, Bologna 1955, 1-2.

———, «*Discorso agli sposi*» (29 gennaio 1941), in *Il papa ha detto. Insegnamenti di Pio XII*, ed. M. Chinigo, Bologna 1955, 3-5.

———, «*Discorso agli sposi*» (19 marzo 1941), in *Il papa ha detto. Insegnamenti di Pio XII*, ed. M. Chinigo, Bologna 1955, 349-351.

- PIO XII, «Discorso agli sposi» (12 novembre 1941), in *Il papa ha detto. Insegnamenti di Pio XII*, ed. M. Chinigo, Bologna 1955, 284-285.
- , «Discorso agli sposi» (22 aprile 1942), in *Il papa ha detto. Insegnamenti di Pio XII*, ed. M. Chinigo, Bologna 1955, 276-279.
- , «Discorso alle Ostetriche» (29 ottobre 1951), in *Il papa ha detto. Insegnamenti di Pio XII*, ed. M. Chinigo, Bologna 1955, 331-348.
- PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968), AAS 60 (1968) 481-503.
- , Messaggio del Concilio «*Aux femmes*» (8 dicembre 1965), AAS 58 (1966) 13-14.
- , Messaggio scritto *Africae terrarum* (29 ottobre 1967), AAS 59 (1967) 1073-1097.
- , «La famiglia scuola di santità». Discorso alle «équipes Notre-Dame» del 4 maggio 1970, in *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII (1970) 424-435.
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987), AAS 79 (1987) 361-433.
- , Lettera enciclica *Centesimus annus* (1 maggio 1991), AAS 83 (1991) 793-867.
- , Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), OR 6 ottobre 1993, 1-12.
- , Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), AAS 74 (1982) 81-191.
- , Epist. apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), AAS 80 (1988) 1653-1729.
- , Costituzione apostolica *Magnum matrimonii* (7 ottobre 1982), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI/3 (1982) 723-731.
- , Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983), AAS 75/II (1983) VII-XIV.
- , Costituzione apostolica *Sacri Canones* (18 ottobre 1990), AAS 82 (1990) 1033-1044.
- , «Nella volontà del dono reciproco la comunione delle persone». Discorso all'udienza generale del 30 luglio 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2 (1980) 311-314.
- , «Valori evangelici e doveri del cuore umano». Discorso all'udienza generale del 15 ottobre 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2 (1980) 878-882.

- GIOVANNI PAOLO II, «La forza originaria della creazione diventi per l'uomo forza di redenzione». Discorso all'udienza generale del 29 ottobre 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2 (1980) 1011-1016.
- , «La realtà del matrimonio cristiano come abitata e trasfigurata dalla Nuova Alleanza». Discorso ai «Foyers des équipes de Notre-Dame» (23 settembre 1982), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/3 (1982) 540-550.
- , «*Ad Romanae Rotae Auditores simul cum officialibus et advocatis coram admissos anno forensi ineunte*» (25 gennaio 1988), AAS 80 (1988) 1178-1185.
- , *Discorso* ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale (29 settembre 1990), AAS 83 (1991) 404-410.
- , «Il futuro del mondo comincia dal focolare domestico». Omelia del 6 giugno 1992 a São Tomé (Angola), *OR* 7 giugno 1992, 6.
- , «La cultura edonistica e relativistica compromette l'unità della famiglia». Angelus del 27 dicembre 1992, *OR* 28-29 dicembre 1992, 7.
- , «La consegna di Giovanni Paolo II ai giovani: farsi protagonisti di una rivoluzione spirituale della purezza del corpo e del cuore», Kampala 6 febbraio 1993, *OR* 8-9 febbraio 1993, 4.
- , «In questo momento della storia la Chiesa deve essere una comunità riconciliatrice». Discorso alla Conferenza Episcopale Ugandese, Kampala 7 febbraio 1993, *OR* 8-9 febbraio 1993, 9.
- , «La Cappella Sistina esprime la speranza di un mondo trasfigurato», *OR* 9 aprile 1994, 5.

1.6 Commissioni Pontificie

COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «*Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*», Gr. 59 (1978) 453-464. Le proposizioni sono state approvate in *forma specifica* dalla Commissione.

COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «La sacramentalité du mariage chrétien. Seize thèses de christologie sur le sacrement de mariage», *La Documentation Catholique* n. 1744 (1978) 572-575, testo di G. Martelet approvato in *forma generica* dalla Commissione.

Corpus Iuris Canonici Fontes, ed. P. Gasparri, III, Roma 1925.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Communicationes* I-XV (1969-1983).

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Communicationes* XV(sic!)-XX (1984-1988).

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Communicationes* XXI-XXVI (1989-1994).

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989.

2. Studi

ABATE, A., *Lo scioglimento del vincolo coniugale, nella giurisprudenza ecclesiastica*, Roma 1961.

ADNÈS, P., *Il Matrimonio*, Il Mistero Cristiano, Roma 1966.

———, «Matrimonio e mistero trinitario», in *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976, 7-25.

———, «Mariage et vie chrétienne», in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, ed. M. Viller – F. Cavallera – J. De Guibert, X, Paris 1980, 355-388.

ANCIAUX, P., *Le sacrement du mariage*. Aux sources de la morale conjugale, Louvain – Paris 1961.

AUER, J., *I sacramenti della Chiesa*, Piccola dogmatica cattolica 7, ed. J. Auer – J. Ratzinger, Assisi 1974.

BADINTER, E., XY. De l'identité masculine, Paris 1992.

BARBAGLIO, G. – FABRIS, R. – MAGGIONI, B., *Antropologia delle prime comunità cristiane*, Quaderni della fondazione S. Carlo - Modena 3, Venezia 1980.

BARSOTTI, D., «Il recupero del matrimonio religioso come realtà di fede», in *La famiglia nella società secolarizzata*. Settimana di problemi familiari presso il Centro di cultura della Università Cattolica del Sacro Cuore. La Mendola 20-25 agosto 1973), coll. Matrimonio e famiglia in *Christo et in Ecclesia* (Ef. 5,32), Milano [s.a.], 121-147.

BARTH, K., *Dogmatica ecclesiale*, ed. H. Gollwitzer, Bologna 1968 (ed. tedesca: *Die kirchliche Dogmatik*, III/4. *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1951).

———, *Uomo e donna*, Teologia in cammino 5, Torino 1969.

BARTHÉLEMY, J.-D., *Dio e la sua immagine*, Strumenti per un lavoro teologico 20, Milano 1974.

- BAUMGÄRTEL, F., «καρδία», *GLNT*, V, 193-199.
- BEHM, J., «διαθήκη», *GLNT*, II, 1065-1094.
- , «σκληροκαρδία», *GLNT*, II, 215-216.
- BEHR-SIGEL, E., «L'altérité homme-femme – approche de théologie et de sciences humaines», in *L'altérité, vivre ensemble différents. Approches pluridisciplinaires. Actes du Colloque pluridisciplinaire tenu à l'occasion du 75^e anniversaire du Collège dominicain de philosophie et de théologie* (Ottawa, 4-5-6 octobre 1984), Paris – Montréal 1986, 389-426.
- , *Le ministère de la femme dans l'Église*, Paris 1987.
- BERNARD, C. A., *Teologia simbolica*, Prospettive teologiche 2, Roma 1981.
- , *Traité de théologie spirituelle*, Paris 1986.
- BEYER, J., *Renouveau du droit et du laïc dans l'Église*, Paris 1993.
- BOFF, L., «Il sacramento del matrimonio», *Conc(I)* 9/7 (1973) 32-46.
- BRAMBILLA, F. G., «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», *ScC* 114 (1986) 663-676.
- BRATSIOTIS, N. P., «ἰῆς», *GLAT*, I, 469-498.
- CAFARRA, C., *Sessualità. Alla luce dell'antropologia e della Bibbia, Problemi di coppia* 1, Cinisello Balsamo 1994.
- , «La teologia del matrimonio con riferimento al C.J.C.», in *Teologia e Diritto Canonico*, Studi Giuridici 12, Città del Vaticano 1987, 153-163.
- CANDELIER, G., «Le mariage dans la culture africaine bantoue», *ME* 116 (1992) 319-337.
- CHAPELLE, A., «Méditation sur "nos premiers parents"», *NRTh* 112 (1990) 702-717.
- CHAUVET, L. M., *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, CFI 144, Paris 1987.
- CLAUDEL, P., «Hymne du Sacré-Coeur», in *Corona Benignitatis Anni Dei*, Paris 1920⁴⁶, 64-71.
- CLÉMENT, O., *Il volto interiore*, Già e non ancora 34, Milano 1978.
- CONCETTI, G., «Le relazioni della coppia», in GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul matrimonio*. Con i commenti originali di G. Concetti, P. G. Pesce, A. Riva, ed. G. Concetti, BUCr 40, Roma 1980, 45-59.

- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Documento pastorale *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, 20 giugno 1975, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, II, Bologna 1985, 726-766.
- , Documento pastorale *Comunione e comunità*, II. *Comunione e comunità nella Chiesa domestica*, 1° ottobre 1981, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, III, Bologna 1986, 392-421.
- CONGAR, Y. M.-J., *Per una teologia del laicato*, Vicenza 1966.
- CROUZEL, H., «Divorce et remariage dans l'Église primitive: Quelques réflexions de méthodologie historique», *NRTh* 108 (1976) 891-917 [ovvero: ID., *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'église ancienne*. Études diverses, EHCIC 2, Torino 1982 (rist. anast.), 165-191].
- , «"Pour former une seule chair". L'interprétation patristique de Gn 2.24, la "loi du mariage"», in Fs. J. Dauvillier, Toulouse 1972, 223-235 [ovvero: ID., *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'église ancienne*. Études diverses, EHCIC 2, Torino 1982 (rist. anast.), 219-231].
- DACANAY, A. N., «Matrimonium ratum: significatio termini», *PRMCL* 79 (1990) 69-89.
- DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, ed. N. Sapegno, Firenze 1989³.
- DELAHAYE, Ph., «Histoire des textes de la Constitution Pastorale», in *L'Église dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale «Gaudium et Spes», I, UnSa 65a, Paris 1967, 215-277.
- , «Dignité du mariage et de la famille. (2e partie, chapitre I)», in *L'Église dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale «Gaudium et Spes», I, UnSa 65b, Paris 1967, 387-453.
- DE NAUROIS, L., «Note pastorale: Mission de l'Église en matière de mariage», *ACan* 30 (1987) 139-144.
- DUBARLE, A. M., *Amore e fecondità nella Bibbia*, La Bibbia e i problemi dell'uomo d'oggi 18, Bari 1969.
- DURWELL, F. X., «Indissoluble et destructible mariage», *RDC* 36 (1986) 214-242.
- DUSS-VON WERDT, J., «Teologia del matrimonio. Il carattere sacramentale del matrimonio», in *Mysterium Salutis*, ed. J. Feiner — M. Löhrer, VIII, Brescia 1975, 521-557.
- EID E., «Il matrimonio mistero della comunione. Riflessioni teologico-canoniche», in *Teologia e diritto canonico*, Studi giuridici 12, Città del Vaticano 1987, 165-173.

- EVDOKIMOV, P., *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale. L'insegnamento patristico, liturgico e iconografico*, Punti scottanti di teologia 30, Roma 1969.
- , *La donna e la salvezza del mondo*, Già e non ancora 61, Milano 1980.
- , *Sacramento dell'Amore. Il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, Quaderni di ricerca 3, Bergamo 1982.
- , *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Dimensioni dello spirito 5, Roma 1981².
- FALQUE, E., «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou "La chair retrouvée"», *NRTh* 115 (1993) 683-698.
- FARRET, A., «Quelles nullités de mariage pour demain?», *ACan* 31 (1988) 219-247.
- FERRETTI, G., «Suggerimenti per un ripensamento dei rapporti fra rivelazione e morale tratti dall'etica di Max Scheler», in *Rivelazione e Morale*, ed. G. Ghiberti, Brescia 1973, 45-66.
- FESTORAZZI, F., «Matrimonio e verginità nella Bibbia», in *Matrimonio e verginità. Saggi di teologia*, coll. Studi teologici e religiosi, Venegono Inferiore 1963, 51-158.
- FEUILLET, A., *Le Cantique des Cantiques. Études de Théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris 1953.
- , «Le drame d'amour du Cantique des Cantiques remis en son contexte prophétique. (Commentaire de Ct. 6,4 – 8,7 et synthèse doctrinale)», *NV* 63 (1988) 81-136.
- FLIPO, C., «Vers un nouveau "sentir" spirituel», *Christus* 36 (1989) 158-170.
- FORESTI, F., «Antropologia biblica», in *Temi di antropologia teologica*, ed. E. Ancilli, Roma 1981, 29-98.
- FORTE, B., *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Prospettive teologiche 8, Cinisello Balsamo 1989.
- FROMM, E., *L'arte d'amare*, I Gabbiani 86, Milano 1971.
- FÜGLISTER, N., «Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria», in *MySal*, VII, 23-113.
- GALEAZZI, G., «Introduzione», in J.-R. MARITAIN, *Matrimonio amore e amicizia. Per una spiritualità della vita coniugale*, ed. G. Galeazzi, Milano 1990, V-XIII.
- GALOT, J., «Maria, tipo e modello della Chiesa», in *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica* «Lumen

- Gentium», ed. G. Barauna, I nuovi padri. Saggi sul cristianesimo del nostro tempo 1, Firenze 1965, 1156-1171.
- GAROFALO, S., «Amore e matrimonio nella Bibbia», in *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976, 28-39.
- GAUDEMET, J., *Le mariage en Occident*. Les moeurs et le droit, Paris 1987.
- GELIN, A., *L'homme selon la Bible*, FoiVi 75, Paris 1968.
- GENDRON, L., «Le foyer chrétien: une église véritable?», *Com(F)* 11/6 (1986) 65-83.
- GERVAIS, P., «La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation», *NRTh* 111 (1989) 481-499.
- GESCHÉ, A., *Dieu pour penser, I. Le mal*, Paris 1993.
- GIULIODORI, C., *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov, Roma 1991.
- GONZÁLES LAMADRID, A., «Alleanza», in *Enciclopedia della Bibbia*, ed. A. Rolla, I, Torino 1969, 320-333.
- GRASSO, E., *Fondamenti di una spiritualità missionaria*, DMis 20, Roma 1986.
- GRELOT, P., *Le couple humain dans l'Écriture*, FoiViv 118, Paris 1969.
- GROOTAERS, J., «Humanæ vitæ et les réactions dans les pays du Tiers monde», in *Pour relire Humanæ vitæ*. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques par Ph. Delahaye, J. Grootaers e G. Thils, Gembloux 1970, 51*-66*.
- GROCHOLEWSKI, Z., «Fondements théologiques du mariage dans le droit canonique», *AnCan* 32 (1989) 35-63.
- HALKES, C. J. M., *...en alles zal worden herschapen*. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur, Baarn 1989.
- HAQUIN, A., «Chronique louvaniste. Colloque de pastorale familiale: "La sacramentalité du mariage"», *RTL* 21 (1990) 132-133.
- HENRY, A. M., «Le mariage, état de vie et sacrement», in *Catholicisme, hier - aujourd'hui - demain*, ed. Centre Interdisciplinaire des Facultés Catholique de Lille, VIII, Paris 1979, 461-500.
- HUBER, J., «Indissolubilitas matrimonii estne norma iuridica an praeceptum morale?», *PRMCL* 79 (1990) 91-118.
- HUIZING, P., «Diritto canonico e matrimonio fallito», *Conc(I)* 9/7 (1973) 21-31.

- JAUBERT, A., *La notion d'alliance dans le Judaïsme, aux abords de l'ère chrétienne*, PatSor 6, Paris 1963.
- JONAS, H., *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Une voix juive, Paris 1994.
- KASPER, W., *Teologia del matrimonio cristiano*, Brescia 1979.
- KOCH, R., *Teologia della Redenzione in Genesi 1-11*, Punti scottanti di teologia I, Roma 1967².
- KOLVENBACH, P.-H., «Marie, modèle de notre mission», *VieCon* 52 (sic!) (1987) 131-140.
- KOŽUL, S.-D., *Evoluzione della dottrina circa l'essenza del matrimonio dal C.I.C. al Vaticano II*, Presenza culturale 6, Vicenza 1980.
- KÜNG, H., *La Chiesa*, BTCon 3, Brescia 1969².
- LAHIDALGA AGUIRRE, J. M., «Del libro "Amor y responsabilidad" (K. Wojtyła) a la Encíclica "Veritatis splendor" (Juan Pablo II)», *Lum.* 42 (1993) 398-423.
- LARCHET, J. C., *Thérapeutique des maladies spirituelles*. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe, Suresnes 1993.
- LECLERCQ, J., *Le mariage chrétien*, Cahiers de la Revue Nouvelle, Tournai – Paris 1952⁴.
- LEFEBVRE, C., «Le mariage en droit canonique», in *Catholicisme, hier – aujourd'hui – demain*, ed. Centre Interdisciplinaire des Facultés Catholique de Lille, VIII, Paris 1979, 500-517.
- LE GUILLOU, M.-J., *Il mistero del Padre*, Già e non ancora 44, Milano 1979.
- , *Le visage du Ressuscité*. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II, coll. Concile et Masses, Paris 1969.
- LÉON-DUFOUR, X., «Signification théologique du mariage et du célibat consacré», in *Mariage et célibat*, CFi 14, Paris 1965, 25-38.
- LO CASTRO, G., «Il foedus matrimoniale come consortium totius vitae», in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, *Il matrimonio sacramento nell'ordinamento canonico vigente*, Studi giuridici 31, Città del Vaticano 1993, 69-90.
- MAGGIOLINI, S., «Il sacerdozio e la donna», in *Profezia della donna*. Lettera apostolica «Mulieris dignitatem». Testo e commenti, ed. S. Maggiolini, Roma 1988, 187-195.
- MAGGIONI, B., «Il matrimonio nella Bibbia», in *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, ed. T. Goffi, Brescia 1988, ed. rinnovata, 143-176.

- MANNION, F., «L'Église américaine et les sirènes du féminisme», *Com(F)* 18/2 (1993) 67-73.
- MARCHETTA, B., *Scioglimento del matrimonio canonico per inconsumazione e clausole proibitive di nuove nozze*. Dottrina-Procedura-Giurisprudenza, Padova 1981.
- MARINELLI, F., «Segno e realtà. Studi di sacramentalità tomistica», *Lat* 43 (1977) 1-305 [Roma 1977].
- MARITAIN, J., «Testimonianze. Testi di Jacques Maritain», in J.-R. MARITAIN, *Matrimonio amore e amicizia*. Per una spiritualità della vita coniugale, ed. G. Galeazzi, Milano 1990, 97-108.
- MARITAIN, R., «Testimonianze. Testi di Raissa Maritain», in J.-R. MARITAIN, *Matrimonio amore e amicizia*. Per una spiritualità della vita coniugale, ed. G. Galeazzi, Milano 1990, 85-95.
- MARTELET, G., *L'existence humaine et l'amour*. Pour mieux comprendre l'encyclique *Humanae vitae*, Paris 1969.
- MARTINI, C. M. – VANHOYE, A., *Bibbia e vocazione*, Brescia 1982.
- MASSET, P., «Réflexion philosophique sur le péché originel», *NRTh* 110 (1988) 879-902.
- MATTHEEUWS, A., «De la Bible à "Humanae vitae". Les catéchèses de Jean Paul II», *NRTh* 111 (1989) 228-248.
- MERCATALI, A., «La pedagogia del corpo», in GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sull'amore*. Con i commenti originali di G. Concetti, G. Gamaleri, A. Mercatali, P. G. Pesce, L. Perugini, A. Sisti, ed. G. Concetti, BUCr 58, Roma 1981, 49-61.
- MOSTAZA, A., «La indisolubilidad del matrimonio desde la época postridentina del siglo XVI hasta el Vaticano II», in *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, ed. T. García Barberena, BAC 395, Madrid 1978, 305-370.
- NAVARRETE, U., «Foedus coniugale, amor, sacramentum attenda doctrina Concilii Vaticani II», in *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati, Città del Vaticano 1970, 645-673 [ovvero: ID., *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Roma 1980³ (rist. anast.), 54-79].
- , «Indissolubilità del matrimonio. (Indissolubilitas matrimonii)», in *Nuovo dizionario di Diritto Canonico*, ed. C. Corral Salvador – V. De Paolis – G. Ghirlanda, Milano 1993, 577-586.

- NAVARRETE U., «Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opniones recensiores et observationes», *RMCL* 58 (1969) 415-489 [ovvero: ID., *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Roma 1980³ (rist. anast.), 355-407].
- , «Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico», in *Atti del colloquio romanistico-canonistico* (16-18 febbraio 1978), Roma 1979, 299-328 [ovvero: ID., *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Romae 1980³ (rist. anast.), 9-28].
- , «Il matrimonio, contratto e sacramento», in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, *Il matrimonio sacramento nell'ordinamento canonico vigente*, Studi giuridici 31, Città del Vaticano 1993, 91-112.
- , *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*. Momentum iuridicum amoris coniugalis, Roma 1980 (ristampa del 1968).
- , «De vinculo matrimonii in theologia et iure canonico», in *Vinculum matrimoniale*, Roma 1973, 99-140 [ovvero: ID., *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Roma 1980³ (rist. anast.), 411-452].
- NEHER, A., *L'essence du Prophétisme*, coll. *Epiméthée*. Essais philosophiques, Paris 1955.
- OGER A., *La nouvelle famille*. Mon faux papa, ma vraie maman, mes quatre marnies, mon demi-frère, ma soeur et moi, Les idées, les faits et les hommes, Paris 1955.
- O'RIORDAN, J., *Evoluzione della teologia del matrimonio*. Da Leone XIII ai nostri giorni, QTM 10, Assisi 1974.
- PELLETIER, A.-M., «Le signe de la femme», *NRT* 113 (1991) 665-689.
- PENNA, R., *Il mysterion paolino*. Traiettorie e costituzione, SRivBib 10, Brescia 1978.
- PIANA, G., «Sessualità e amore», in *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, ed. T. Goffi, Brescia 1988, ed. rinnovata, 1-141.
- PLOUDRE, S., «Amour», in *Vocabulaire phylosophique de Gabriel Marcel*, Paris 1985, 46-56.
- PORUBCAN, S., *Il patto nuovo in Is. 40,66*, Roma 1958.
- DE LA POTTERIE, I., *Marie dans le mystère de l'Alliance*, Jésus et Jésus-Christ 34, Paris 1988.
- QUELL, G., «ἀγάπῳ», in *GLNT*, I, 57-92.
- , «διαθήκη», in *GLNT*, II, 1017-1065.

- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., «Matrimonio», in *Dizionario di Teologia*, Brescia 1968, 379-382.
- RATZINGER, J., «Il segno della donna. Introduzione all'enciclica *Redemptoris Mater*», in J. RATZINGER – H.U. VON BALTHASAR, *Maria il Sì di Dio all'uomo*. Introduzione e commento all'enciclica *Redemptoris Mater*, Meditazioni 68, Brescia 1988³, 7-37.
- RAVASI, G., *Cantico dei Cantici*, Cinisello Balsamo 1986².
- REINHARDT, K., «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio dal punto di vista dogmatico», in H. JEDIN – K. REINHARDT, *Il matrimonio*. Una ricerca storica e teologica, Brescia 1981, 89-174.
- RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité, I. *L'homme faillible*, PhEsp, Paris 1960.
- , *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité, II. *La symbolique du mal*, «Philosophie de l'Esprit», Paris 1960.
- , *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique, coll. L'ordre philosophique, Paris 1969 [ed. italiana: *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977].
- ROBLEDA, O., «Il presupposto della indissolubilità del matrimonio», in *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976 89-101.
- ROCCI, L., « $\psi\eta\lambda\alpha\phi\acute{\omega}$ », in *Dizionario greco*, Roma 1943, 2055-2056.
- ROLANDO, G. M., «Il matrimonio come sacramento», in *Enciclopedia del matrimonio*, ed. T. Goffi, Brescia 1960, 233-277.
- ROSADONI, L., *Vidi scendere la Sposa*. Il tema biblico dell'amore nuziale, coll. La parola di Dio, Torino 1966.
- RUFFINI, E., «Il matrimonio-sacramento nella tradizione cattolica. Rilettura teologica», in *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, ed. T. Goffi, Brescia 1988, ed. rinnovata, 77-224.
- RUSSO, A., «La teologia verso il duemila. Per una funzione critica del totalitarismo culturale», *Asp.* 37 (1990), 131-144.
- SAMEK LUDOVICI, E., «Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Agostino», in CANTALAMESSA, R., ed., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, SPMed 5, Milano 1976, 212-272.
- SCHEEBEN, M. J., *I Misteri del Cristianesimo*, Brescia 1960 [ed. tedesca: *Die Mysterien des Christentums*. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Freiburg 1951].
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962².

- SCHILLEBEECKX, E., *Il Matrimonio*. Realtà terrena e mistero di salvezza, Roma 1968.
- SCHMAUS, M., *Dogmatica cattolica*, II. *Dio redentore – la Madre del Redentore*, Torino 1961.
- SCOLA, A., «Christologie et morale», *NRTh* 109 (1987) 382-410.
- , «Maria modello del cristiano e della donna», in *Profezia della donna*. Lettera apostolica «Mulieris dignitatem». Testo e commenti, ed. S. Maggolini, Roma 1988, 148-158.
- SEQUEIRA, J. B., *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*, Paris 1988.
- SESOUBÉ, B., «Le Christ illuminateur: le salut par la révélation», *NRTh* 110 (1988) 351-370.
- SICARI, A., «Des symboles familiers», *Com(F)* 11/6 (1986) 35-52.
- , «L'Esprit du corps», *Com(F)* 11/1 (1986) 13-24.
- SPADAFORA, F., *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, QE 2, Rovigo 1953.
- SPINSANTI, S., «Gli stati di vita: vecchie e nuove prospettive», in *Problemi e prospettive di Spiritualità*, ed. T. Goffi — B. Secondin, Brescia 1983, 327-349.
- , «Essere uomo, essere donna alla svolta del decennio», in *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, ed. S. Spinsanti, Milano 1990.
- STAUFFER, E., «ἀγαπάω», in *GLNT*, I, 92-146.
- , «γαμέω», in *GLNT* II, 351-376.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I. *Prima Pars*, BAC, Madrid 1961³, 648.
- , *Summa Theologiae*, V. *Supplementum. Indices*, BAC, Madrid 1958².
- TOSATO, A., *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento*. Appunti per una storia della concezione del matrimonio, Roma 1976.
- TREVIJANO, R., «Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura», in *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, ed. T. García Barberena, BAC 395, Madrid 1978, 3-59.
- TRUEMAN, P., «En défense de la femme, pour la vie», in *Premier Congrès International de la famille d'Afrique et d'Europe 10-20 janvier 1982*. Le point sur la méthode Billings. Méthode naturelle pour la régulation des naissances, I. *A l'usage des familles*, Paris 1984, 336-344.

- VANDEVELDE, G., «L' "Autrement qu'être" ou la foi opérant par charité. Apport d'E. Levinas à une théologie de la grâce», *NRTh* 115 (1993) 699-715.
- VIDAL, J., *Symboles et religions*. Cours de l'année académique 1986-1987, *Homo religiosus*, série cahiers 1, Louvain-la-Neuve 1990.
- VOLLEBREGT, G. N., *Il matrimonio nella Bibbia*, La Bibbia e i problemi dell'uomo d'oggi 3, Bari 1968².
- VON BALTHASAR, H. U., «Commento all'Enciclica *Redemptoris Mater*», in J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria il Sì di Dio all'uomo*. Introduzione e commento all'Enciclica *Redemptoris Mater*, Meditazioni 68, Brescia 1988³, 39-59.
- , «Dieu est son propre exégète», *Com(F)* 11/1 (1986) 5-12.
- , «L'homme et la vie éternelle», *Com(F)* 16/1 (1991) 4-24.
- , *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977.
- , *Gli stati di vita del cristiano*, Già e non ancora 118, Milano 1985.
- VON RAD, G., *Teologia dell'Antico Testamento*, I. *Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, Biblioteca Teologica 6, Brescia 1972.
- WEINFELD, M., «b⁷rt», in *GLAT* I, 1589-1644.
- WIENÉ, C., «Matrimonio», in *Dizionario di Teologia Biblica*, ed. X. Léon-Doufour, Torino 1968³, 569-574.
- WOJTYŁA, K., *Amore e responsabilità*, Genova 1992⁴.
- , *La bottega dell'orafo*, BUCr 23, Roma 1978.
- , «Pologne: Réflexions du Cardinal Wojtyła, archevêque de Cracovie, sur la vérité de l'encyclique "Humanae Vitae"», in *Pour relire Humanae vitae*. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques par Ph. Delahaye, J. Grootaers e G. Thils, Gembloux 1970, 185-193.
- WOLFF, H. W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Strumenti 2, Brescia 1975.
- WOLIŃSKI, M., *Lettre ouverte aux hommes qui n'ont toujours rien compris aux femmes*, Paris 1993.
- ZOFFOLI, E., «La dignità del corpo umano nella dottrina di S. Tommaso», in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, III. *Antropologia tomistica*, StTom 42, Città del Vaticano 1991, 81-90.

INDICE DELLE CITAZIONI

1. Citazioni bibliche

- | | |
|---------------------|-------------------------------|
| Gen 1,26-27: 12 | Ml 2,14-16: 144 |
| Gen 1,26-31: 11 | Mt 5,17: 20 |
| Gen 1,27-28: 15 | Mt 19,4-6: 16 |
| Gen 1,28: 41 | Mt 19,6: 114 |
| Gen 2,7: 11 | Mt 19,8: 20 |
| Gen 2,18: 12 | Mt 19,9: 20, 91, 114 |
| Gen 2,18-24: 14 | Mt 22,1-4: 51 |
| Gen 2,18-25: 11, 16 | Mt 26,28: 21 |
| Gen 2,22ss: 151 | Gv 1,14: 31 |
| Gen 2,23-24: 14 | 1 Cor 6,15ss: 23 |
| Gen 2,24: 19, 157 | 1 Cor 6,16: 23 |
| Gen 3,5: 17 | 1 Cor 6,17: 24 |
| Gen 3,6: 149 | 1 Cor 6,19: 21, 66 |
| Gen 3,20: 78 | 1 Cor 7,1-6: 167 |
| Gen 5,1-2: 11, 12 | 1 Cor 7,4: 137, 166 |
| Tb 8,4-9: 145 | 1 Cor 11,3: 23 |
| Sal 136,1-26: 148 | 2 Cor 3,3: 19, 36 |
| Pr 2,17: 142, 144 | Gal 3,28: 44 |
| Ct 7,11: 149 | Ef 1,6: 24 |
| Is 54: 21 | Ef 4,13: 23 |
| Ger 3,6-13: 21 | Ef 5,5-26: 117 |
| Ger 31,3: 148 | Ef 5,21-33: 21, 137, 166, 167 |
| Ger 31,31-33: 36 | Ef 5,22-23: 22, 23 |
| Ger 31,33: 18 | Ef 5,24: 117 |
| Ez 16 e 23: 21 | Ef 5,25-28: 117 |
| Ez 16,8: 151 | Ef 5,29: 117 |
| Ez 36,26: 18 | Ef 5,32: 21, 63, 105 |
| Ez 36,27: 18 | Col 3,3: 47 |
| Os: 147-149 | Eb 10,15-16: 22 |
| Os 2: 21 | 1 Gv 1,1: 31 |
| Os 2,21: 148 | 1 Gv 4,16: 42 |
| Ml 2,14: 142, 144 | |

2. Canoni

2.1 *C.I.C. 1917*

can. 1013 §2: 132
 can. 1015 §1: 135
 can. 1081 §2: 1
 can. 1118: 107
 can. 1119: 134

2.1 *C.I.C. 1983*

can. 1055: 93, 109, 133
 can. 1055 §1: 138, 140, 167
 can. 1055 §2: 140
 can. 1056: 93, 132, 133, 171
 can. 1057: 93, 140

can. 1057 §2: 166
 can. 1061 §1: 93, 134
 can. 1134: 134, 136, 138, 166, 168
 can. 1141: 91, 93
 can. 1142: 91, 93, 133
 can. 1143 §1: 92, 133, 134
 can. 1143 §2: 134
 can. 1147: 134

2.3 *C.I.C. Chiese Orientali*

can. 115 [schema preparatorio]: 141
 can. 776 §2: 141
 can. 776 §3: 132
 can. 812ss: 141

3. Documenti del Concilio Vaticano II

AA, nn. 2, 5, 7, 16: 73
 GS, n. 12: 41
 GS, n. 22: 62
 GS, n. 24: 46
 GS, n. 43: 73
 GS, n. 48: 106, 109, 110, 113-115,
 132, 140
 GS, n. 48 e 49: 110
 GS, n. 49: 112-114, 135
 GS, n. 50: 115, 122
 GS, nn. 47-52: 122
 LG, n. 1: 116, 158
 LG, n. 3: 117
 LG, n. 4: 113

LG, n. 6: 113, 117
 LG, n. 7: 117
 LG, n. 8: 113, 117
 LG, n. 9: 113
 LG, n. 11: 21
 LG, n. 53: 118
 LG, n. 56: 78, 79, 86
 LG, n. 57-58: 85
 LG, n. 59: 86
 LG, n. 63: 83, 117
 LG, n. 63-65: 117
 LG, n. 64: 84
 LG, n. 65: 118
 SC, n. 122: 46

INDICE DEGLI AUTORI

- Abate: 94-96
Adnès: 11-15, 17, 41, 43, 49, 141, 147, 148, 152, 155
Agostino: 83, 85, 96, 137, 166
Anciaux: 12, 23, 43, 122, 144, 157
Angela da Foligno: 33
Antweiler: 124
Atanasio: 74
Auer: 25, 26, 44, 45, 74
Badinter: 69
Barbaglio: 18
Barsotti: 39, 58-60, 63, 65, 73, 74
Barth: 13, 43-45
Barthélemy: 19
Baumgärtel: 17
Behm: 18, 150
Behr-Sigel: 42, 47, 82
Benedetto XV: 107
Bernard: 25-27, 32, 52, 53, 63
Beyer: 50
Blair Kaizer: 125
Böckle: 124
Boff: 93
Brambilla: 110
Bratsiotis: 151
Cafarra: 30, 34, 37, 133, 136, 139
Candelier: 123
Chapelle: 64, 78
Charbonneau: 124
Chauvet: 53, 64
Claudé: 53
Clément: 47, 51, 58, 59, 61
Concetti: 35
Congar: 71-74
Crouzel: 14-16, 137
Cyran: 125
Dacanay: 92
Dante Alighieri: 33, 82
De Broglie: 124
De Echeverria: 172
De Naurois: 65
Delahaye: 108, 109, 124
Delfgaauw: 124
Doms: 49
Dubarle: 160
Durwell: 72, 126
Duss-Von Werdt: 28, 44, 45, 50, 55
Eid: 141
Evdokimov: 16, 28, 32, 38, 46, 57-59, 61, 71, 79, 82, 153
Fabris: 18
Falque: 30-32
Farret: 97
Ferretti: 74-76
Festorazzi: 14
Feuillet: 17, 39, 81, 147
Flipo: 32, 38
Foresti: 17
Forte: 52, 83
Francesco di Sales: 32
Freud: 36, 37
Fromm: 35, 37, 66, 156
Füglister: 159
Galeazzi: 40

- Galot: 118
 Garofalo: 143
 Gaudemet: 140
 Gelin: 38, 76
 Gendron: 49
 Gervais: 52
 Gesché: 36
 Giovanni Crisostomo: 32
 Giovanni Damasceno: 58
 Giovanni Paolo II: 12-15, 26, 28,
 34-36, 38-46, 54, 60, 65, 66,
 67, 69, 71, 72, 75, 77-79, 85,
 87, 117, 121, 122, 125,
 127-129, 131, 141, 155, 163,
 164
 Giovanni XIII: 108, 109
 Giuliodori: 29, 30, 54, 55, 59, 60,
 68, 85
 Goethals: 125
 Gonzales Lamadrid: 149, 152, 154,
 157
 Grasso: 77
 Graziano: 92
 Gregorio di Nissa: 58
 Grelot: 11, 15-17, 20, 143, 144
 Grocholewski: 55, 64, 72
 Grootaers: 124, 125
 Halkes: 12
 Haquin: 27, 70
 Häring: 124
 Henry: 123, 125
 Holestein: 124
 Huber: 126
 Huizing: 96
 Ireneo: 28, 67
 Isacco Della Stella: 84, 85
 Jaubert: 153
 Jonas: 69
 Kasper: 25, 26, 29, 64, 75, 121, 124
 Koch: 19
 Kolvenbach: 79
 Kožul: 16, 20, 140
 Küng: 160
 Lahildaga Aguirre: 128
 Larchet: 57
 Le Guillou: 47, 52, 58, 59, 68, 77,
 83
 Leclercq: 120
 Lefebvre: 109
 Léon-Dufour: 118
 Leone XIII: 101-104
 Lio: 125
 Lo Castro: 139
 Maggiolini: 85
 Maggioni: 18, 76, 114, 147
 Maldonado Barrios: 124
 Mannion: 69
 Marcel: 66
 Marchetta: 96
 Maria dell'Incarnazione: 33
 Marinelli: 51
 Maritain J.: 33, 40
 Maritain R.: 33, 40
 Martelet: 124
 Martini: 18, 22
 Marx: 36
 Maslow: 35
 Masset: 36
 Massimo il Confessore: 32, 73
 Mattheeuws: 34
 May: 35
 Mercatali: 39
 Mostaza: 104
 Navarrete: 68, 102, 109, 110, 112,
 119, 120, 133, 137, 141
 Neher: 142, 143, 145, 150
 Nietzsche: 36, 75
 O'Riordan: 105, 107, 111, 112
 Oger: 70
 Origene: 32

- Paolo VI: 66, 109, 121-125, 127, 132
Pelletier: 80
Penna: 71
Piana: 60, 103
Pio X: 107
Pio XI: 98, 104-107, 119, 132
Pio XII: 107, 108
Plotino: 33
Ploudre: 67
Porubcan: 151, 152, 154
de la Potterie: 82, 83
Quell: 147, 150, 151, 154, 155
Rahner: 29
Ratzinger: 78, 85
Ravasi: 11, 15
Reinhardt: 25, 26, 29, 54, 91, 93, 96, 102
Ricoeur: 26-28, 36-38
Robleda: 209
Rocci: 31
Rogers: 35
Rolando: 98, 99
Rosadoni: 20, 22, 24, 149, 155, 158
Rublev: 46
Ruffini: 40
Russo: 69
Samek Ludovici: 97
Scheeben: 13, 25, 28, 29, 43, 49, 50, 61, 65, 98-100, 141
Schillebeeckx: 7, 11, 62, 93, 97, 143, 146
Schmaus: 77, 84
Scola: 58, 72, 75, 82
Sequeira: 101, 145
Sesboué: 54, 62
Sicari: 52, 65, 83, 87
Smith: 125
Spadafora: 159
Spinsanti: 35, 45, 69, 70
Stauffer: 23, 24, 156
Tettamanzi: 125
Thils: 124
Tommaso d'Aquino: 25, 34, 51, 93
Tosato: 11, 12, 14
Trevijano: 15
Trueman: 125
Vandevelde: 46, 57
Vanhoye: 18, 22
Vidal: 27, 65, 66
Vollebregt: 19
von Balthasar: 30, 32, 53, 54, 62, 64, 67, 68, 71, 80, 81, 85
von Rad: 151, 154
Vorgriemer: 29
Weinfeld: 149
Wienér: 21
Wojtyła: 34, 127
Wolff: 159
Wolinski: 69
Zoffoli: 34

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	5
--------------------	---

PARTE PRIMA

ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA DEL MATRIMONIO FONDAMENTI DELL'UNITÀ E DELL'INDISSOLUBILITÀ

CAPITOLO I: Fondamento scritturistico	1
--	---

1. La creazione della coppia (Gen 1,26-31; 2,18-25; 5,1-2)	11
2. Rottura e rigenerazione dell'unità della coppia	17

CAPITOLO II: Il fondamento dell'antropologia teologica: l'unità corpo-spirito	25
--	----

CAPITOLO III: Trinità, modello di unità nella diversità per i coniugi	41
--	----

CAPITOLO IV: Trinità e incarnazione: fondamenti per la teologia del matrimonio	49
---	----

CAPITOLO V: Attraverso la croce, la ricomposizione dell'unità uomo-donna	57
---	----

CAPITOLO VI: Maria, modello ecclesiale degli sposi	77
---	----

PARTE SECONDA

L'ESPRESSIONE GIURIDICA DELL'UNITÀ
E DELL'INDISSOLUBILITÀ NEL MAGISTERO RECENTE
E NEL CODICE DI DIRITTO CANONICO

CAPITOLO VII: La canonistica e la teologia	91
1. Problemi aperti	91
2. Contributo teologico del XIX secolo: visione dello Scheeben	98
CAPITOLO VIII: Il Magistero recente	101
1. <i>Arcanum</i> di Leone XIII	101
2. Pio XI: l'enciclica <i>Casti connubii</i>	104
3. Pio XII	107
4. Il Concilio Vaticano II: la costituzione pastorale <i>Gaudium et spes</i>	108
5. Il Magistero del dopo-Concilio Vaticano II	121
5.1 <i>Paolo VI e l'enciclica Humanae Vitae</i>	121
5.2 <i>Giovanni Paolo II</i>	127
CAPITOLO IX: Il nuovo Codice di Diritto Canonico	131
1. Parallelo con il vecchio Codice ed il Codice delle Chiese Orientali ...	131
2. Conclusione del capitolo	138
CAPITOLO X: <i>Contractus matrimonialis o foedus matrimoniale?</i> ...	139
1. Il termine <i>foedus</i> dalla <i>Gaudium et spes</i> al Codice di Diritto Canonico	139
2. Il matrimonio come alleanza (<i>b'rit</i>) nei Profeti	142
3. L'alleanza matrimoniale in Osea	147
4. L'etimologia del termine alleanza	149
5. La <i>b'rit</i> matrimoniale come impegno sacro	152
6. Contenuto della <i>b'rit</i>	153
7. Dall'antica alla nuova alleanza	155
8. Dimensione comunitaria della <i>b'rit</i>	158

SINTESI CONCLUSIVA	163
ABBREVIAZIONI	173
BIBLIOGRAFIA	175
1. Fonti	175
2. Studi	179
INDICE DELLE CITAZIONI	191
INDICE DEGLI AUTORI	193
INDICE GENERALE	197

180	INDICE DELLE CITAZIONI
181	INDICE DEGLI AUTORE
182	INDICE GENERALE
183	ABBREVIAZIONI
184	SINTESI CONCLUSIVA
185	ABBREVIAZIONI
186	SINTESI CONCLUSIVA
187	ABBREVIAZIONI
188	SINTESI CONCLUSIVA
189	ABBREVIAZIONI
190	SINTESI CONCLUSIVA
191	ABBREVIAZIONI
192	SINTESI CONCLUSIVA
193	ABBREVIAZIONI
194	SINTESI CONCLUSIVA
195	ABBREVIAZIONI
196	SINTESI CONCLUSIVA
197	ABBREVIAZIONI
198	SINTESI CONCLUSIVA
199	ABBREVIAZIONI
200	SINTESI CONCLUSIVA
201	ABBREVIAZIONI
202	SINTESI CONCLUSIVA
203	ABBREVIAZIONI
204	SINTESI CONCLUSIVA
205	ABBREVIAZIONI
206	SINTESI CONCLUSIVA
207	ABBREVIAZIONI
208	SINTESI CONCLUSIVA
209	ABBREVIAZIONI
210	SINTESI CONCLUSIVA
211	ABBREVIAZIONI
212	SINTESI CONCLUSIVA
213	ABBREVIAZIONI
214	SINTESI CONCLUSIVA
215	ABBREVIAZIONI
216	SINTESI CONCLUSIVA
217	ABBREVIAZIONI
218	SINTESI CONCLUSIVA
219	ABBREVIAZIONI
220	SINTESI CONCLUSIVA
221	ABBREVIAZIONI
222	SINTESI CONCLUSIVA
223	ABBREVIAZIONI
224	SINTESI CONCLUSIVA
225	ABBREVIAZIONI
226	SINTESI CONCLUSIVA
227	ABBREVIAZIONI
228	SINTESI CONCLUSIVA
229	ABBREVIAZIONI
230	SINTESI CONCLUSIVA
231	ABBREVIAZIONI
232	SINTESI CONCLUSIVA
233	ABBREVIAZIONI
234	SINTESI CONCLUSIVA
235	ABBREVIAZIONI
236	SINTESI CONCLUSIVA
237	ABBREVIAZIONI
238	SINTESI CONCLUSIVA
239	ABBREVIAZIONI
240	SINTESI CONCLUSIVA
241	ABBREVIAZIONI
242	SINTESI CONCLUSIVA
243	ABBREVIAZIONI
244	SINTESI CONCLUSIVA
245	ABBREVIAZIONI
246	SINTESI CONCLUSIVA
247	ABBREVIAZIONI
248	SINTESI CONCLUSIVA
249	ABBREVIAZIONI
250	SINTESI CONCLUSIVA
251	ABBREVIAZIONI
252	SINTESI CONCLUSIVA
253	ABBREVIAZIONI
254	SINTESI CONCLUSIVA
255	ABBREVIAZIONI
256	SINTESI CONCLUSIVA
257	ABBREVIAZIONI
258	SINTESI CONCLUSIVA
259	ABBREVIAZIONI
260	SINTESI CONCLUSIVA
261	ABBREVIAZIONI
262	SINTESI CONCLUSIVA
263	ABBREVIAZIONI
264	SINTESI CONCLUSIVA
265	ABBREVIAZIONI
266	SINTESI CONCLUSIVA
267	ABBREVIAZIONI
268	SINTESI CONCLUSIVA
269	ABBREVIAZIONI
270	SINTESI CONCLUSIVA
271	ABBREVIAZIONI
272	SINTESI CONCLUSIVA
273	ABBREVIAZIONI
274	SINTESI CONCLUSIVA
275	ABBREVIAZIONI
276	SINTESI CONCLUSIVA
277	ABBREVIAZIONI
278	SINTESI CONCLUSIVA
279	ABBREVIAZIONI
280	SINTESI CONCLUSIVA
281	ABBREVIAZIONI
282	SINTESI CONCLUSIVA
283	ABBREVIAZIONI
284	SINTESI CONCLUSIVA
285	ABBREVIAZIONI
286	SINTESI CONCLUSIVA
287	ABBREVIAZIONI
288	SINTESI CONCLUSIVA
289	ABBREVIAZIONI
290	SINTESI CONCLUSIVA
291	ABBREVIAZIONI
292	SINTESI CONCLUSIVA
293	ABBREVIAZIONI
294	SINTESI CONCLUSIVA
295	ABBREVIAZIONI
296	SINTESI CONCLUSIVA
297	ABBREVIAZIONI
298	SINTESI CONCLUSIVA
299	ABBREVIAZIONI
300	SINTESI CONCLUSIVA
301	ABBREVIAZIONI
302	SINTESI CONCLUSIVA
303	ABBREVIAZIONI
304	SINTESI CONCLUSIVA
305	ABBREVIAZIONI
306	SINTESI CONCLUSIVA
307	ABBREVIAZIONI
308	SINTESI CONCLUSIVA
309	ABBREVIAZIONI
310	SINTESI CONCLUSIVA
311	ABBREVIAZIONI
312	SINTESI CONCLUSIVA
313	ABBREVIAZIONI
314	SINTESI CONCLUSIVA
315	ABBREVIAZIONI
316	SINTESI CONCLUSIVA
317	ABBREVIAZIONI
318	SINTESI CONCLUSIVA
319	ABBREVIAZIONI
320	SINTESI CONCLUSIVA
321	ABBREVIAZIONI
322	SINTESI CONCLUSIVA
323	ABBREVIAZIONI
324	SINTESI CONCLUSIVA
325	ABBREVIAZIONI
326	SINTESI CONCLUSIVA
327	ABBREVIAZIONI
328	SINTESI CONCLUSIVA
329	ABBREVIAZIONI
330	SINTESI CONCLUSIVA
331	ABBREVIAZIONI
332	SINTESI CONCLUSIVA
333	ABBREVIAZIONI
334	SINTESI CONCLUSIVA
335	ABBREVIAZIONI
336	SINTESI CONCLUSIVA
337	ABBREVIAZIONI
338	SINTESI CONCLUSIVA
339	ABBREVIAZIONI
340	SINTESI CONCLUSIVA
341	ABBREVIAZIONI
342	SINTESI CONCLUSIVA
343	ABBREVIAZIONI
344	SINTESI CONCLUSIVA
345	ABBREVIAZIONI
346	SINTESI CONCLUSIVA
347	ABBREVIAZIONI
348	SINTESI CONCLUSIVA
349	ABBREVIAZIONI
350	SINTESI CONCLUSIVA
351	ABBREVIAZIONI
352	SINTESI CONCLUSIVA
353	ABBREVIAZIONI
354	SINTESI CONCLUSIVA
355	ABBREVIAZIONI
356	SINTESI CONCLUSIVA
357	ABBREVIAZIONI
358	SINTESI CONCLUSIVA
359	ABBREVIAZIONI
360	SINTESI CONCLUSIVA
361	ABBREVIAZIONI
362	SINTESI CONCLUSIVA
363	ABBREVIAZIONI
364	SINTESI CONCLUSIVA
365	ABBREVIAZIONI
366	SINTESI CONCLUSIVA
367	ABBREVIAZIONI
368	SINTESI CONCLUSIVA
369	ABBREVIAZIONI
370	SINTESI CONCLUSIVA
371	ABBREVIAZIONI
372	SINTESI CONCLUSIVA
373	ABBREVIAZIONI
374	SINTESI CONCLUSIVA
375	ABBREVIAZIONI
376	SINTESI CONCLUSIVA
377	ABBREVIAZIONI
378	SINTESI CONCLUSIVA
379	ABBREVIAZIONI
380	SINTESI CONCLUSIVA
381	ABBREVIAZIONI
382	SINTESI CONCLUSIVA
383	ABBREVIAZIONI
384	SINTESI CONCLUSIVA
385	ABBREVIAZIONI
386	SINTESI CONCLUSIVA
387	ABBREVIAZIONI
388	SINTESI CONCLUSIVA
389	ABBREVIAZIONI
390	SINTESI CONCLUSIVA
391	ABBREVIAZIONI
392	SINTESI CONCLUSIVA
393	ABBREVIAZIONI
394	SINTESI CONCLUSIVA
395	ABBREVIAZIONI
396	SINTESI CONCLUSIVA
397	ABBREVIAZIONI
398	SINTESI CONCLUSIVA
399	ABBREVIAZIONI
400	SINTESI CONCLUSIVA