

niugali e familiari. La preoccupazione di riconoscere e corrispondere alle sollecitazioni dello Spirito viene prima ed è condizione previa di ogni disciplina pastorale, la quale non è la strategia umana con cui gli uomini di chiesa pianificano il cammino del gregge, ma l'obbediente corrispondenza che il popolo di Dio presta alla voce del suo «Pastore grande» (*Eb* 13,20), udibile nello Spirito che ha effuso. È questa la sfida pastorale che da sempre la chiesa è chiamata a raccogliere e che, oggi ancora, le si ripropone, nel contesto di un'epoca in cui il matrimonio indissolubile, anche tra i credenti, appare in crisi.

La quantità delle cosiddette «situazioni matrimoniali irregolari» e la qualità cristiana di non poche nuove unioni sollecitano la chiesa a discernere i passi che lo Spirito va indicando alla volta di un'ulteriore penetrazione nella verità dell'amore matrimoniale.

In questo senso le odierni sfide ecclesiali sulla famiglia non costituiscono solo, come particolarmente nel caso dei fedeli divorziati risposati, «un problema spinoso e complesso» (*SCar* 29), ma rappresentano anche una *chance* per addivenire a una disciplina pastorale sempre più ispirata all'autentico vangelo della famiglia⁹.

⁹ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2011 [trad. it., *La Chiesa e i divorziati risposati. Questioni aperte* (giornale di teologia 372), Queriniana, Brescia 2014].

3.

Il dinamismo della tradizione

L'incendere della chiesa, in obbedienza allo Spirito, ha certo un suo irrinunciabile criterio in ciò che la tradizione, ancorata alla sacra Scrittura e confermata dal magistero, ha sinora riconosciuto come corrispondente alla rivelazione, ragione per cui ogni eventuale sviluppo della dottrina e ogni cambiamento della disciplina circa il matrimonio cristiano non potrà contraddirre quanto è stato tramandato¹.

¹ Tra i riferimenti ormai classici circa lo sviluppo della tradizione sono annoverati: VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* (434 circa) [trad. it., *Il Commonitorio* (Patristica), Edizioni Paoline, Alba 1967]; J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (Già e non ancora 389), a cura di L. Obertello, Jaca Book, Milano 2003 (orig. ingl., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, J. Toovey, London 1845); M. BLONDEL, *Storia e dogma* (giornale di teologia 214), a cura di G. Forni, Queriniana, Brescia 1992 (orig. fr., *Histoire et dogme*, 1904); Y.M.-J. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico* (Biblioteca di Cultura Religiosa), Edizioni Paoline, Roma 1961 (orig. fr., *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Fayard, Paris 1960); Y.M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa* (Teologia 33), Edizioni Paoline, Roma 1983² (orig. fr., *La Tradition et la vie de l'Eglise*, Fayard, Paris 1963).

La continuità nella trasmissione del *depositum fidei* non coincide peraltro con la fissità dottrinale e disciplinare, poiché la tradizione non vale in se stessa, ma in quanto progredisce «sotto l'assistenza dello Spirito Santo» (DV 8). Se dunque il decorso della tradizione non prevede soluzioni di continuità rispetto al suo precedente scorrere, nemmeno ammette il congelamento del suo susseguente fluire. Il dialogo tra lo Spirito e la chiesa non si è concluso con l'ispirazione della sacra Scrittura e la chiusura del canone dei suoi libri da parte del magistero, poiché «Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del vangelo risuona nella chiesa, e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti a tutta intera la verità e fa riedere in essi abbondantemente la parola di Cristo (*cf. Col 3,16*)» (DV 8).

3.1. Verità, dottrina e disciplina

Guidata dallo Spirito, nel corso della storia la chiesa «tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio» (DV 8). In tal modo si sviluppa la tradizione, al cui progresso partecipa l'intero popolo di Dio, nella diversità dei suoi ministeri e carismi:

La comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (*cf. Lc 2,19.51*), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità (DV 8).

Nella corale progressione del popolo di Dio dentro la verità da lui rivelata, il magistero, «per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo» (DV 10), pone dei vincoli interpretativi, che si esprimono nell'ortodossia dottrinale e nella relativa ortoprassi disciplinare.

I vincoli dottrinali e disciplinari posti dal magistero non fissano un traguardo invalicabile nello sviluppo della tradizione e rappresentano piuttosto delle pietre miliari che ne segnano, in modo imprescindibile, il percorso. La dottrina e la disciplina non sono dunque cristallizzate una volta per sempre, ma soggette a uno sviluppo che, in tanto è tradizione e non tradimento della verità rivelata, in quanto è superamento nella continuità.

La dottrina della chiesa non è laguna stagnante, bensì un torrente che scaturisce dalla fonte del vangelo, nel quale è affluita l'esperienza di fede del popolo di Dio di tutti i secoli. È una *tradizione viva* che oggi, come molte altre volte nel corso della storia, è giunta ad un punto critico e che, in vista dei «segni dei tempi» (GS 4), esige di essere continuata e approfondita².

La paura che lo sviluppo della dottrina corrisponda a un tradimento della verità rivelata può sorgere qualora si identificasse la comprensione dottrinale della verità con la verità stessa, dimenticando che tale comprensione si configura come una progressiva penetrazione che lo Spirito, secondo la promessa della verità stessa, ovvero Cristo, opera nella chiesa. L'identificazione della verità con la sua comprensione dottrinale comporterebbe, di fatto, la negazione dell'opera dello Spirito e lo scadere nello gnosticismo, la cui insidia da sempre minaccia la chiesa.

² W. KASPER, *Il vangelo della famiglia* (giornale di teologia 371), Queriniiana, Brescia 2014, 10.

Si potrebbe obiettare che il magistero della chiesa, in una delle sue espressioni più autorevoli, quale quella del discorso di apertura del concilio Vaticano II pronunciato dal papa, ora santo, Giovanni XXIII, ha definito la dottrina «certa e immutabile» e dichiarato «che deve essere fedelmente rispettata». Proprio in quel celebre discorso, però, il pontefice distingueva un duplice livello dottrinale, affermando che «altra cosa è il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma (*modus*) con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata». Si può allora certo sostenere che la dottrina, in quanto attiene alla verità propria della rivelazione, è immutabile; ma si deve al contempo ritenere che la sua enunciazione, per quanto senza soluzione di continuità, è mutevole. Al livello dell'enunciazione, ovvero della comprensione concettuale formulata linguisticamente, Giovanni XXIII conferma la mutabilità della dottrina osservando come «lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale (*eadem doctrina amplius et altius cognoscatur*)»³.

Ogni volta che, più o meno consapevolmente, si manca di distinguere tra la sostanza e la forma della dottrina, riducendole a un'unica confusa realtà, si genera l'equivoco tra coloro che, volendo difendere l'immutabilità della sostanza, negano ogni mutabilità della forma, e coloro che, intendendo promuovere la mutabilità della forma, ledono l'immutabilità della sostanza. Le due posizioni finiscono di consueto per irrigidirsi in due fronti contrapposti della dialettica ecclesiale, l'uno dottrinale, preoccupato di richiamare alla verità di sempre, l'altro pastorale, intento a comunicare la verità

nel presente. Ai fini di non equivocare sembrerebbe meglio indicare con il termine “verità” ciò che, rivelato da Cristo, permane ieri, oggi e sempre lo stesso; riservare, invece, il termine “dottrina” alla sua comprensione concettuale e formulazione linguistica, soggetta a sviluppo.

Sempre ai fini di ridurre gli equivoci è opportuno poi precisare il rapporto che intercorre tra dottrina e disciplina. Dottrina teologica e disciplina pastorale costituiscono, rispettivamente, l'espressione teorica e pratica della verità cristiana rivelata, più o meno ad essa approssimate a misura della graduale progressione della chiesa nel mistero della rivelazione, sul ritmo promosso dallo Spirito e acconsentito (impedito) dalla fede (incredulità) dei membri della chiesa. Riferita alla medesima verità, dottrina teologica e disciplina pastorale non sono disgiungibili, come se la prima fosse fissata una volta per sempre e l'altra, invece, variabile in base alle circostanze storiche: dottrina teologica e disciplina pastorale sono da pensare entrambe sempre *in fieri*. La relatività dell'una all'altra esclude che la variazione dell'una possa avvenire senza variazione dell'altra. La dottrina teologica orienta la disciplina pastorale, la quale, da parte sua, verifica e istruisce la dottrina teologica.

In base a quanto osservato circa la distinzione tra verità e dottrina/disciplina, le questioni emergenti nella vita della chiesa, in ogni nuova epoca della storia, se per un verso trovano nella dottrina e nella disciplina della tradizione pregressa un imprescindibile criterio di discernimento, per altro verso ne sollecitano lo sviluppo ulteriore, il quale – se è tale – né comporta contraddizione con il passato, né consiste nella sua mera riproposizione. Ciò fa sì che le attuali sfide pastorali sulla famiglia non siano affrontabili cercando nel solo passato dottrinale e disciplinare la loro soluzione, ma esigano una verifica delle soluzioni passate in rapporto al presente e richiedano il loro eventuale sviluppo in obbedienza

³ GIOVANNI XXIII, *Discorso nella solenne apertura del Concilio*, in EV 1, 55*.

a ciò che lo Spirito va oggi dicendo alla chiesa, attraverso i segni dei tempi.

3.2. Lo sviluppo dottrinale e disciplinare circa il matrimonio

Lo sviluppo della dottrina e della disciplina della chiesa, propiziata dallo Spirito alla volta di una sempre miglior comprensione e corrispondenza alla verità dell'amore matrimoniale rivelata in Cristo, è una costante nel corso della storia, già attestata negli scritti neotestamentari che, in quanto canonici, fungono da paradigma normativo per tutta la tradizione successiva.

Già le primitive comunità cristiane intervengono nella comprensione dell'insegnamento di Gesù sull'indissolubilità del matrimonio, calibrando la disciplina pastorale rispetto alle situazioni matrimoniali che vengono a crearsi. Lo comprovano, per esempio, la "clausola" introdotta dall'evangelista Matteo per precisare che l'esclusione del ripudio e di nuove nozze vale ad eccezione del caso di *pornéia* (*Mt* 5,32; 19,9); come pure il cosiddetto "privilegio paolino" mediante il quale l'apostolo, in favore della fede del coniuge cristiano, permette lo scioglimento del suo matrimonio con un coniuge non credente. L'adattamento pastorale del principio dell'indissolubilità matrimoniale conoscerà nel corso della tradizione ulteriori sviluppi, come per esempio, a partire dal tardo Medioevo, quello un tempo denominato "privilegio petrino", che attribuisce al romano pontefice la potestà di sciogliere un matrimonio rato, ma non consumato.

Insieme alla disciplina pastorale e nell'intreccio con essa, si sviluppa lungo tutto il corso della storia della chiesa la

dottrina sul matrimonio. Limitandoci anche in questo caso a qualche accenno più direttamente riferito all'indissolubilità, basti considerare lo sviluppo della concezione del matrimonio come "sacramento".

Adombrata nel passo di *Ef* 5,31s., che riferisce il divenire una sola carne dell'uomo e di sua moglie al grande mistero di Cristo e della chiesa, nell'influente teologia di Agostino l'indissolubilità matrimoniale trova espressione nel *bonum sacramenti*, inteso nel duplice senso di un legame sacro⁴ e di un segno sacro dell'unione irrevocabile tra Cristo e la chiesa, dato ai coniugi come modello da imitare e, in tal senso, come fonte di santità.

Per quanto già indicativo di una grazia concessa ai coniugi, il *bonum sacramenti* di Agostino ancora non esprime il conferimento della grazia dello Spirito Santo che verrà acquisito alla tradizione solo successivamente all'epoca patristica, quando la teologia medioevale, dopo aver ascritto il matrimonio nel settenario dei sacramenti in senso proprio, giungerà con Tommaso d'Aquino a riconoscerlo quale «segno efficace di grazia». La tesi di Tommaso s'imporrà sulle altre due principali tesi circolanti, per le quali il matrimonio non conferiva alcuna grazia o la conferiva solo per recedere dal peccato⁵, e troverà consacrazione dogmatica al concilio di Trento. In tale sede, infatti, il matrimonio è dogmaticamente ascritto tra i sette sacramenti (*DH* 1801) e, canonicamente, viene fissata la forma celebrativa *ad validitatem* (*DH* 1813-1816), mediante la quale la chiesa rivendica la giurisdizione sulle nozze dei battezzati.

⁴ «Nel latino classico gli obblighi indissolubili venivano designati con il termine *sacramentum*»: E. SCHILLEBEECKX, *Il Matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza* (Teologia 28), Edizioni Paoline, Cinisello B. 1986⁴, 261.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Supplementum, 42, 3.

Con il riconoscimento del matrimonio quale sacramento che efficacemente conferisce la grazia significata, l'unione indissolubile assurge dal piano dell'obbligo morale, pur giustificato religiosamente, al piano teologale. Lo sviluppo di questa implicazione resterà sostanzialmente inevasa in epoca moderna, poiché la concezione del matrimonio subirà un'accentuazione in senso giuridico. La dottrina magisteriale circa il matrimonio troverà, infatti, precisa codificazione nel *Codice di diritto canonico* del 1917 attorno a tre tesi: il matrimonio è un contratto⁶; che ha per oggetto il diritto all'unione sessuale (*ius in corpus*) in vista della procreazione⁷; la quale gode del primato rispetto agli altri fini del matrimonio⁸.

La codificazione del matrimonio in termini di *contractus*, riguardante lo *ius in corpus*, come pure la gerarchia dei fini, formulata in termini di *finis primarius* e *secondarius*, pur non essendo in precedenza tradizionale nell'insegnamento del magistero⁹, s'imporrà in seguito, sino alla svolta del concilio Vaticano II.

⁶ CIC (1917), can. 1012, § 1: «*Christus Dominus ad sacramenta dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos*».

⁷ CIC (1917), can. 1081, § 2: «*Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*».

⁸ CIC (1917), can. 1013, § 1: «*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*».

⁹ La sezione del *Codice di diritto canonico* del 1917 dedicata al matrimonio (Libro terzo, titolo VII) risulta decisamente ispirata al pensiero dell'allora Segretario di Stato, card. Pietro Gasparri, che già aveva formulato le tesi poi recepite dal *Codice* nel suo influente *Tractatus canonicus de matrimonio*, pubblicato nel 1892, quando ancora non erano tradizionali nell'insegnamento magisteriale.

3.3. Novità nella continuità

Il pur rapido accenno all'evoluzione della dottrina sul matrimonio è sufficiente per mostrare come lo sviluppo dottrinale e disciplinare, oltre che di principio, appartenga di fatto alla tradizione storica della chiesa. Se tale è il dinamismo della tradizione, allora si può ritenere che le sfide pastorali di un'epoca non siano affrontabili in termini solo «archeologici», ovvero ricercando nel passato di epoche antecedenti le soluzioni per quella presente. Ciò vale sia per chi intendesse escludere cambiamenti dell'attuale dottrina e disciplina circa il matrimonio, sia per chi volesse accreditarli. Il principio secondo cui «si è sempre fatto così», come pure quello per cui «si è fatto anche altrimenti», non è dirimente per evitare o, rispettivamente, promuovere comprensioni dottrinali e determinazioni pastorali differenti da quelle veicolate dalla tradizione pregressa. La semplice retroproiezione dei problemi presenti nel passato, come pure la mera proiezione di soluzioni passate nel presente, non tengono conto dell'effettiva novità della storia, dovuta alle scelte libere degli esseri umani che la vivono e al fatto che tale storia, in quanto storia della salvezza, incede verso il suo compimento nel regno dei cieli attratta dallo Spirito nella verità, già rivelata, ma non ancora totalmente spiegata.

La ricerca di trovare nel passato non solo i criteri per affrontare il presente, ma anche le concrete soluzioni comporta non di rado l'*impasse* di interpretazioni esegetiche e teologiche che, in quanto tali, mantengono uno statuto ipotetico, insufficiente per le decisioni magisteriali. Due esempi appaiono eloquenti proprio in riferimento «all'attuale sfida pastorale circa l'indissolubilità del matrimonio».

Il primo esempio riguarda l'interpretazione della Scrittura e, specificamente, la cosiddetta «clausola matteana» circa

la *pornéia*. A tal riguardo, l'allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, card. Joseph Ratzinger, affermava:

A riguardo della retta comprensione delle clausole sulla *pornéia* esiste una vasta letteratura con molte ipotesi diverse, anche contrastanti. Fra gli esegeti non vi è affatto unanimità su questa questione. Molti ritengono che si tratti qui di unioni matrimoniali invalide e non di eccezioni all'indissolubilità del matrimonio. In ogni caso la chiesa non può edificare la sua dottrina e la sua prassi su ipotesi esegetiche incerte. Essa deve attenersi all'insegnamento chiaro di Cristo¹⁰.

Il secondo esempio riguarda, invece, la letteratura patristica, la quale attesterebbe che «sebbene i Padri si attenessero chiaramente al principio dottrinale dell'indissolubilità del matrimonio, alcuni di loro hanno tollerato sul piano pastorale una certa flessibilità in riferimento a singole situazioni difficili». L'effettiva presenza di tali prassi sarebbe comprovata dal successivo e differente sviluppo della disciplina pastorale delle chiese orientali, ispirate al principio dell'*oikonomía*, ovvero della condiscendenza benevola in talune situazioni difficili, rispetto a quella della chiesa romana, improntata dal principio dell'*akribéia*, ovvero della fedeltà alla verità del matrimonio indissolubile. Anche a questo riguardo, il card. Ratzinger osservava che «per l'interpretazione dei singoli testi patristici resta naturalmente competente lo storico», aggiungendo che «a motivo della difficile situazione testuale

¹⁰ J. RATZINGER, *Introduzione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi* (Documenti e studi 17), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 7-29, qui 22.

le controversie anche in futuro non si placheranno»¹¹. L'eco di queste parole risuona in quelle recentemente pronunciate dal card. Kasper davanti al concistoro straordinario dei cardinali del 20-21 febbraio 2014: «Come spesso accade, sui dettagli storici di simili questioni ci sono controversie tra gli esperti. Nelle sue decisioni, la chiesa non può fissarsi sull'una o sull'altra posizione»¹².

Tenendo conto del carattere sempre ipotetico delle scienze esegetiche e teologiche, è opportuno non spremere troppo i dati della tradizione immaginando di poter suffragare una posizione dottrinale o disciplinare come incontrovertibile. Uno sguardo sintetico sulla tradizione né sembra poter mettere in discussione che la chiesa, nel suo magistero più ufficiale, nonché nella disciplina più diffusa, abbia escluso le nuove nozze di un coniuge a seguito del fallimento del primo matrimonio cristiano; né sembra poter negare che vi siano state prassi pastorali, pur circoscritte e non supportate da visioni dottrinali, che abbiano invece previsto le nuove nozze o l'accesso ai sacramenti da parte di coniugi in nuova unione.

La recensione della tradizione potrebbe pertanto essere compendiata osservando che

dalle fonti a noi pervenute risulta che l'antica chiesa indivisa teneva nei confronti dei divorziati risposati un atteggiamento non

¹¹ J. RATZINGER, *Introduzione*, cit., 22. Tra le più note controversie vi è quella che vede: G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva* (Studi e Ricerche 26), Dehoniane, Bologna 1977, 1998², Aracne, Roma 2013³, contrapposto a H. COUZEL, *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Beauchesne, Paris 1971, e a G. PELLAND, *La pratica della chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, cit., 99-131.

¹² W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, cit., 49.

univoco. Inequivocabile era la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio dei battezzati, dottrina fondata sulla stessa parola del Signore e conservata integra dalla tradizione. Diversa era invece la prassi che le chiese locali osservavano nei confronti dei divorziati che volevano accedere a ulteriori nozze. La diversità ha cause di natura culturale ed ecclesiale. Le tradizioni e i costumi locali, il diritto romano, le diverse interpretazioni della Scrittura producevano in definitiva un vero pluralismo¹³.

Se non una linea di vero pluralismo, nella prassi ecclesiale attestata dalla tradizione si può certo riconoscere, accanto alla tendenza fondamentale che vieta rigorosamente il divorzio e le nuove nozze, una linea più tollerante e flessibile rispetto all'adattamento pastorale¹⁴. Sulla base di questi dati, minimali ma essenziali, vale come conclusione l'affermazione del card. Kasper, secondo cui «*in linea di principio* è chiaro che la chiesa ha continuato a cercare sempre una *via al di là del rigorismo e del lassismo*, facendo in ciò riferimento all'autorità di legare e sciogliere (*Mt 16,19; 18,18; Gv 20,23*) conferita dal Signore»¹⁵.

Lungi dal fissarsi in un rigore dottrinale che esclude a priori ogni nuovo adattamento pastorale, come pure dal cedere a un lassismo pastorale che dimentichi la dottrina tradizionale, la chiesa è oggi nuovamente sfidata a intraprendere la via che, nella continuità della tradizione, sappia incedere pastoralmente a partire dal punto in cui lo Spirito l'ha recentemente condotta nella comprensione dottrinale della verità

dell'amore matrimoniale, e di lì determinare la conferma o l'eventuale modifica della disciplina pastorale.

In effetti, la chiesa contemporanea gode della grazia di un evento che dal punto di vista anche della dottrina matrimoniale si presenta come un vero e decisivo tornante nell'ascesa alla comprensione della verità rivelata. Si tratta del concilio Vaticano II, sul quale la prossima navigazione della chiesa può contare su di una «sicura bussola» (*NMI* 57). In proposito, l'allora card. Ratzinger osservava: «Che il matrimonio vada molto al di là dell'aspetto puramente giuridico affondando nella profondità dell'umano e nel mistero divino, è già in realtà sempre stato affermato con la parola "sacramento", ma certamente spesso non è stato messo in luce con la chiarezza che il concilio ha dato a questi aspetti»¹⁶.

¹³ M. ALIOTTA, *La chiesa e i "legami spezzati": storia e attualità*, in *Credere Oggi* 136 (4/2003) 65-73, qui 65.

¹⁴ Per una sintetica presentazione della prassi tradizionale vedi: E. SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung?*, cit., 49-70 [trad. it. cit., 63-94]; in forma ancor più breve: W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, cit., 59-62.

¹⁵ W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, cit., 49.

¹⁶ J. RATZINGER, *Introduzione*, cit., 27.

4.

Il rinnovamento conciliare

La dottrina cattolica su matrimonio e famiglia ha conosciuto nel corso del Novecento una considerevole svolta. La pietra miliare di tale sviluppo è costituita dal concilio Vaticano II che, facendo tesoro delle precedenti istanze di rinnovamento¹, ha autorevolmente dischiuso un nuovo orizzonte di pensiero, entro il quale il successivo magistero pontificio è andato inoltrandosi.

4.1. Il magistero conciliare: *Gaudium et spes*

L'inizio ufficiale del recente rinnovamento della dottrina cattolica sul matrimonio e la famiglia è unanimemente rico-

¹ Sulle istanze che hanno indotto la crisi della morale preconciliare e il rinnovamento resta valido il volume di A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani* (giornale di teologia 62), Queriniana, Brescia 1972, 1989⁴, 88-115. Si veda pure J.S. BOTERO, *Vivere la verità nell'amore. Fondamenti e orientamenti per un'etica coniugale*, Dehoniane, Roma 1999, 7-74.

nosciuto nella costituzione pastorale del concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*. Più precisamente, il riferimento è al primo capitolo della seconda parte, intitolato: *Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione* (nn. 47-52)².

Il testo conciliare s'inserisce nella tradizione che lo precede, richiamando esplicitamente i «molteplici valori e fini (*variis bonis ac finibus*)» (GS 48)³ del matrimonio. Gli elementi della tradizione precedente sono tuttavia inseriti in una nuova concezione che il concilio, pur non sviluppando compiutamente, decisamente inaugura.

La definizione più importante che attesta la rinnovata comprensione della dottrina matrimoniale apre il n. 48 di *Gaudium et spes*, ove l'essenza del matrimonio è colta nella «intima comunità di vita e d'amore coniugale (*intima communitas vitae et amoris coniugalis*)». La qualità esistenziale e amorosa di ciò che s'intende per matrimonio viene evidenziata considerandone il fondamento, ovvero il «patto coniugale». Il termine “patto” costituisce un segnale eccellente del cambio di paradigma rispetto alla precedente dottrina che definiva il consenso matrimoniale in termini di “contratto”. La preferenza accordata al termine “patto”, oltre che superare una concezione ristrettamente giuridica del matrimonio, evoca l'alleanza biblica, la quale assurge così a criterio per comprendere e valutare la qualità della comunione coniugale.

² Altri testi conciliari che si riferiscono al matrimonio sono: SC 77; LG 11; AA 4; OT 10.

³ Il riferimento, come esplicita la nota 1 del testo citato, è alla dottrina agostiniana dei *bona matrimonii*, a quella tommasiana dei *fini*, al magistero conciliare del *Decretum pro Armenis* (DH 1310-1328) e a quello pontificio della lettera enciclica di Pio XII *Casti connubii* sul matrimonio cristiano (31.12.1930), in ECE 5, 447-582.

Tale comunione viene qualificata, anzitutto, definendo il patto coniugale come «l'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono» (*GS* 48), e poi parlando dell'«intima unione [dei coniugi] in quanto mutua donazione (*donatio*) di due persone» (*GS* 48)⁴. Un amore così totale e pervasivo trascende l'orizzonte dell'*érōs* umano e già partecipa dell'*agápē* divina. L'intuizione – che verrà lucidamente sviluppata esattamente quarant'anni dopo da Benedetto XVI nella sua prima enciclica, *Deus caritas est* (25.12.2005) – è già consapevolmente presente in *Gaudium et spes*:

Il Signore si è degnato di sanare, perfezionare ed elevare questo amore con uno speciale dono di grazia e carità. Un tale amore, unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi, che si esprime mediante sentimenti e gesti di tenerezza e pervade tutta quanta la vita dei coniugi; anzi diventa perfetto e cresce proprio mediante il generoso suo esercizio. È ben superiore, perciò, alla pura attrattiva erotica che, egoisticamente coltivata, presto e miseramente svanisce (*GS* 49).

La qualità amorosa del matrimonio trova ulteriore specificazione in riferimento alla sua natura sacramentale:

Come un tempo Dio ha preso l'iniziativa di un'alleanza di amore e fedeltà con il suo popolo, così ora il Salvatore degli uomini e sposo della chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso

⁴ Tale donazione – insegnava il concilio – coinvolge e pervade l'intera persona dei coniugi: «Proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona; perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità le espressioni del corpo e della vita psichica e di nobilitarle come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale» (*GS* 49).

il sacramento del matrimonio. Inoltre rimane con loro perché, come egli stesso ha amato la chiesa e si è dato per essa, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione (*GS* 48).

La qualità dell'amore matrimoniale è compiutamente specificata in riferimento al *come* dell'amore di Cristo per la chiesa.

La singolarità dell'amore coniugale rispetto ad ogni altra relazione amorosa è dovuta al suo esprimersi sin nell'intimità sessuale.

Questo amore è espresso e reso perfetto in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio; ne consegue che gli atti coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità sono onorevoli e degni, e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano ed arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi (*GS* 49).

La rinnovata concezione del concilio Vaticano II prospetta il matrimonio come intima comunità di vita e d'amore, stabilita dal patto coniugale ed espressa in modo particolare negli atti propri dei coniugi. Entro questa concezione, che resta l'apporto decisivo alla dottrina matrimoniale, i padri conciliari avviano la ricomprensione dei molteplici beni e fini, nonché delle proprietà del matrimonio che la tradizione dottrinale della chiesa aveva individuato nel corso della storia⁵.

⁵ Ecco un passaggio sintetico a riguardo: «Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità» (*GS* 48).

La riconduzione degli elementi essenziali del matrimonio all'amore, cristianamente inteso, è il compito che il concilio solo dischiude. Ciò vale in modo emblematico per la procreazione, rispetto alla quale la precedente dottrina della procreazione come fine e l'incipiente visione del figlio come dono del matrimonio appaiono allo stadio conciliare ancora solo accostate, come risulta, per esempio, subito in apertura al n. 50 di *Gaudium et spes*, dedicato alla fecondità del matrimonio:

Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole. I figli infatti sono il dono più eccellente del matrimonio e contribuiscono grandemente al bene dei genitori stessi.

Proprio la trasmissione della vita umana è il tema che, stralciato dal dibattito conciliare, viene ripreso e approfondito nel magistero postconciliare di Paolo VI.

4.2. Il magistero di Paolo VI: *Humanae vitae*

La riconduzione degli elementi essenziali del matrimonio all'amore coniugale, già avviata in *Gaudium et spes*, viene riproposta nell'enciclica *Humanae vitae* (25.07.1968) in forma più esplicitamente sistematica. A tal fine, l'enciclica attinge anzitutto all'insegnamento principale di *Gaudium et spes* circa il matrimonio come intima comunità d'amore coniugale:

Per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, gli sposi tendono alla comunione delle loro persone, con la quale si perfezionano a vicenda, per collaborare con Dio

alla generazione e alla educazione di nuove vite. Per i battezzati, poi, il matrimonio riveste la dignità di segno sacramentale della grazia, in quanto rappresenta l'unione di Cristo e della chiesa (HV 8).

Passando a indicare le sue caratteristiche essenziali, *Humanae vitae* definisce l'amore coniugale prima di tutto «*amore pienamente umano*, vale a dire *sensibile e spirituale*» (HV 9). Il significato della pienezza umana dell'amore coniugale viene precisato osservando che non è «semplice trasporto di istinto e sentimento, ma anche e principalmente atto della volontà libera» (HV 9). L'amore coniugale è «*amore totale*, vale a dire una forma speciale di amicizia personale, in cui gli sposi generosamente condividono ogni cosa» (HV 9), cosicché chi ama il coniuge «non lo ama soltanto per quanto riceve da lui, ma per se stesso» (HV 9). L'amore coniugale è inoltre «*amore fedele ed esclusivo* fino alla morte» (HV 9). L'amore coniugale è infine «*amore fecondo*, che non si esaurisce tutto nella comunione dei coniugi, ma è destinato a continuarsi, suscitando nuove vite» (HV 9). Il retto ordinamento della procreazione umana, ovvero la paternità responsabile, è l'argomento sul quale la sofferta e (forse per questo) ultima enciclica di Paolo VI si concentra.

Richiamando la dottrina costante della chiesa, secondo cui «qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita» (HV 11), Paolo VI ne fissa il nucleo di senso:

Tale dottrina, più volte esposta dal magistero della chiesa, è fondata sulla connessione inscindibile (*nexus indissolubili*), che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo. Infatti, per la sua intima struttura (*rationem*), l'atto coniugale, mentre unisce con profondissimo vincolo gli sposi, li rende atti (*idoneos*) alla generazione di nuove vite, se-

condo leggi iscritte nell'essere stesso (*ipsa natura*) dell'uomo e della donna (HV 12).

Innovando rispetto al linguaggio dei beni e dei fini, Paolo VI tratta dell'unione coniugale e della procreazione in termini di "significati". Da questa scelta traspare il nuovo corso della dottrina matrimoniale che, prendendo le distanze da una visione fisicista dell'atto coniugale, si orienta verso una considerazione personalistica, secondo la quale negli atti del corpo s'incarna lo spirito delle persone. «Parlare di "significato" è indicare ad un tempo ciò che gli sposi "vogliono darsi" nell'atto coniugale e ciò che l'atto coniugale "dice" in se stesso»⁶.

La filosofia contemporanea e insieme la rinnovata erme-neutica biblica hanno ormai chiaramente messo in luce i limiti della concezione antropologica dualistica che, a partire dalla grecità classica, ha ipotecato la cultura occidentale e lo stesso cristianesimo. Forse proprio su questa rinnovata concezione antropologica unificata confidava lo spirito profetico di Paolo VI quando, pur consapevole delle contestazioni che il suo pronunciamento avrebbe suscitato, osava pensare che «gli uomini del nostro tempo sono particolarmente in grado di afferrare quanto questa dottrina sia consentanea alla ragione umana» (HV 12).

⁶ A. MATTHEEUWS, *S'aimer pour se donner. Le sacrement de mariage* (Donner raison 14), Lessius, Bruxelles 2004, 24 [trad. it., *Amarsi per donarsi. Il sacramento del matrimonio*, Marcianum press, Venezia 2008].

4.3. Il magistero di Giovanni Paolo II: *Familiaris consortio*

La maturazione della linea indicata da *Gaudium et spes* e già approfondita da *Humanae vitae* è rinvenibile nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22.11.1981), nella quale Giovanni Paolo II sviluppa la comprensione del matrimonio e della famiglia nella prospettiva della *communio personarum*⁷. La comunione delle persone ha la sua condizione di possibilità nella loro costitutiva dimensione relazionale, dato che l'uomo, maschio e femmina, «per la sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti» (GS 12). Quallora il rapporto con l'altro/a divenga comunione personale di un uomo e di una donna, sorge il matrimonio, ovvero il patto di amore coniugale, frutto di scelta cosciente e libera, con la quale i due, mediante il dono sincero di se stessi (FC 22), accolgono l'intima comunità di vita e di amore voluta da Dio stesso (FC 11).

Fondamentale e nativa vocazione d'ogni essere umano⁸, l'amore coinvolge l'uomo nella sua «totalità unificata» di «spirito incarnato, cioè anima che si esprime (*manifestatur*) nel corpo e corpo informato (*informatum*) da uno spirito immortale» (FC 11). Nell'amore matrimoniale rientrano tutte le componenti della persona: richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà (FC 13). Il coinvolgimento totale

⁷ Le frasi più significative si trovano ai nn. 12, 15, 18s., 21s., 43, 64.

⁸ La vocazione all'amore non si realizza esclusivamente nel matrimonio ma conosce anche la forma della verginità. L'enciclica ne tratta al n. 16 mostrando la sua compatibilità e la sua valenza rispetto al matrimonio.

della persona comprende anche l'intera sua storia futura. Segno e frutto di questo sporgersi futuro della promessa matrimoniale sono la fedeltà coniugale e la fecondità responsabile.

La fedeltà coniugale, esigendo l'unicità della relazione e la sua indissolubilità, genera la dimensione istituzionale del matrimonio, che non è un'indebita ingerenza della comunità di appartenenza nella vita di coppia, né l'imposizione estrinseca di una forma, ma esigenza interiore dell'amore coniugale e luogo unico della donazione reciproca dei coniugi secondo l'intera sua verità (FC 11).

L'altro fondamentale segno e frutto dell'amore coniugale è la fecondità. Il coinvolgimento totale, di corpo e spirito, richiesto dall'amore tra i coniugi fa desiderare un'unione più completa. Ciò che si ricerca simbolicamente nell'abbraccio amoroso dei corpi assume la sua più emblematica espressione nella generazione del figlio. Il dinamismo proprio dell'amore coniugale tende di per sé al dono della vita come al suo fine. Tra la legge divina che esige di trasmettere la vita e l'autentico amore coniugale, Giovanni Paolo II non rinviene, dunque, alcuna vera contraddizione (FC 33). Ribadendo con chiarezza la dottrina di *Humanae vitae* circa la natura dell'amore coniugale che deve «essere pienamente umano, esclusivo ed aperto alla vita» (FC 29), egli richiama la responsabilità nell'esercizio della sessualità e nella generazione.

La *ratio* della connessione tra il mutuo amore dei coniugi e gli atti loro propri risiede nella peculiare struttura antropologica per la quale l'essere umano, «in quanto spirito incarnato, [...] è chiamato all'amore in questa sua totalità unificata. L'amore abbraccia anche il corpo umano e il corpo è reso partecipe dell'amore spirituale» (FC 11)⁹.

⁹ L'insegnamento recente del magistero ha molto insistito sulla persona in quanto corporea. Si potrebbe parlare di un «vero e proprio magiste-

L'amore totalmente integro viene assunto come criterio di verità e dunque di moralità dell'agire coniugale. È così che gli «atti propri ed esclusivi degli sposi» non possono essere ridotti a «qualcosa di puramente biologico», ma riguardano «l'intimo nucleo della persona umana come tale». La «donazione fisica totale» non solo implica «la donazione personale totale» in quanto suo «segno e frutto», ma anche la «dimensione temporale» della persona, che «se si riservasse qualcosa o la possibilità di decidere altrimenti per il futuro, già per questo [...] non si donerebbe totalmente» (FC 11). Intrinseca alla totalità unificata dell'amore coniugale è, inoltre, la «fecondità responsabile», la quale «superà per sua natura l'ordine puramente biologico, e investe un insieme di valori personali» (FC 11). «Così i coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente dell'unità coniugale e sintesi viva e indissociabile del loro essere padre e madre» (FC 14).

Lo sviluppo del magistero giunge in *Familiaris consortio* a esplicitare la visione antropologica integrale dell'uomo come «totalità unificata» di spirito e corpo, in base alla quale l'amore personale dei coniugi risulta inscindibilmente inscritto, più precisamente «incarnato» negli atti del loro corpo,

ro sulla corporeità umana», che «si trova abbozzato nella *Familiaris consortio* e viene sviluppato nelle catechesi sull'amore umano di Giovanni Paolo II raccolte in *Uomo e donna lo creò* [Città Nuova, Roma 1987], nell'esortazione apostolica *Mulieris dignitatem* (15.08.1988, in EV 11, 1206-1345) e nella [...] lettera alle famiglie in occasione dell'anno internazionale della famiglia *Gratissimam sane* (02.02.1994), in EV 14, 158-344»: C. CAFFARRA, *Matrimonio e famiglia: dottrina del magistero pontificio dalla Familiaris consortio alla Gratissimam sane*, in PONTIFIZIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia e questioni etiche*, Dehoniane, Bologna 2004, 33-42, qui 38.

in modo speciale negli atti sessuali. Il superamento di una visione estrinseca, solo giustapposta, dell'amore delle persone e dei loro atti, è probabilmente il frutto più considerevole della dottrina matrimoniale maturata tra il concilio Vaticano II e il magistero di Giovanni Paolo II, passando attraverso l'insegnamento di Paolo VI.

4.4. Il magistero di Benedetto XVI: *Deus caritas est*

Il successivo magistero di Benedetto XVI, espresso nella sua prima enciclica *Deus caritas est* (25.12.2005), suggerisce un ulteriore apporto alla dottrina matrimoniale della chiesa cattolica. L'insegnamento proposto nell'enciclica, infatti, evidenzia al di là di pregiudizi e sospetti filtrati anche nella concezione dell'amore cristiano, la stretta connessione di *érōs* umano e *agápē* divina. Benché non direttamente riferita al matrimonio, l'enciclica assume l'amore tra l'uomo e la donna come «archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono» (DCE 2).

L'opposizione di antica data tra *érōs* carnale e *agápē* spirituale pervade diffusamente anche l'odierna concezione dell'amore, spezzandola in due fronti contrapposti: da una parte l'esaltazione dell'erotismo sino a soffocare l'amore nel solo godimento sessuale, dall'altra la demonizzazione dell'erotismo sino a rendere l'amore un fantasma privo di corpo.

Nell'uno e nell'altro caso il prezzo è la disumanizzazione dell'amore e l'alienazione del corpo. Nel primo caso, l'amore diviene un prodotto commerciabile, asservito all'economia

del potere e del piacere. «L'*érōs* degradato a puro "sesso" diventa merce, una semplice "cosa" che si può comprare e vendere, anzi, l'uomo stesso diventa merce» (DCE 5). Nel secondo caso l'amore si ritrae dal corpo perdendo contatto con il vissuto reale, finendo per rinchiudersi in «un mondo a sé, da ritenere forse ammirabile, ma decisamente tagliato fuori dal complesso dell'esistenza umana» (DCE 7).

I due fronti hanno spesso contrapposto i cristiani ai pagani e ancora oggi dividono la cultura cattolica da quella laica: tipicamente cristiano sarebbe l'amore spirituale e oblativo, l'*agápē* appunto; bramoso e possessivo, invece, l'*érōs*, l'amore umano della cultura laica, soprattutto occidentale.

Per sfuggire ai due opposti scogli – animale o angelico dell'amore – è opportuno far tesoro dell'esperienza universalmente riconoscibile (e oggi sempre meglio interpretata dalla filosofia e dalla teologia) secondo cui il corpo umano è "corpo spirituale" e lo spirito umano è "spirito corporeo". A tal proposito, Benedetto XVI conferma con la sua ammirabile lucidità la visione unificata dell'essere umano già espressa dal suo predecessore: «Non sono né lo spirito né il corpo da soli ad amare: è l'uomo, la persona, che ama come creatura unitaria, di cui fanno parte corpo e anima. Solo quando ambedue si fondono veramente in unità, l'uomo diventa pienamente se stesso» (DCE 5).

Superata la visione schizoide della persona umana, unità indissociabile di spirito e corpo, si apre la via per scoprire l'intimo legame che unisce inseparabilmente *érōs* e *agápē*.

Anche se l'*érōs* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente – fascinazione per la grande promessa di felicità – nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà "esserci per" l'altro. Così il momento dell'*agápē* si inserisce in esso; altrimenti l'*érōs* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'u-

mo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore obblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono (*DCE* 7).

L'unità di *érōs* e *agápē* non si realizza però in maniera automatica o magica. Affinché il desiderio dell'altro non si trasformi in un abbraccio violento e soffocante, l'*érōs* deve rinunciare al possesso egoistico e imparare a volere il bene dell'altro, impegnandosi in «un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni» (*DCE* 5). Per converso, affinché l'amore non sfumi in un sentimento immaginario e virtuale, l'*agápē* deve desiderare l'intimità con l'altro e imparare a non temere l'intensità della comunione amorosa. Su questo punto il papa oggi emerito è meno esplicito, forse perché la tradizione della chiesa è più abituata a mettere in guardia dai pericoli di un *érōs* che non si apre all'*agápē*, che non ad evitare i rischi di un'*agápē* che non si esprima in *érōs*.

4.5. Linea essenziale di sviluppo

Lo sviluppo del recente magistero in ambito matrimoniale scaturisce dal concilio Vaticano II, che ha decisamente indicato nell'amore coniugale la realtà essenziale del matrimonio. Rinnovando una lunga tradizione nella quale l'amore coniugale risultava quasi accidentale e comunque funzionale al perseguimento di fini naturali e sociali, *in primis* la procreazione e l'educazione dei figli, il magistero conciliare concepisce l'amore come l'orizzonte entro il quale inscrivere e interpretare i molteplici beni e valori del matrimonio. La pietra miliare fissata da *Gaudium et spes* segna il corso del

magistero postconciliare, il quale evidenzia il nesso che intercorre tra l'amore personale e la sua espressione corporea.

L'enciclica *Humanae vitae*, anzitutto, mostra il rilievo morale di tale connessione in riferimento all'atto coniugale per antonomasia, l'atto sessuale. L'inscindibilità del significato unitivo e procreativo dell'atto sessuale è l'espressione corporea di un amore integrale, quale aspira ad essere l'amore autenticamente coniugale.

La ragione antropologica del legame che sussiste tra amore personale ed espressione sessuale viene chiarita nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*; in essa Giovanni Paolo II esplicita la singolare costituzione dell'uomo e della donna in quanto «persone corporee» o, altrimenti detto, «corpi personali». La visione della persona umana in quanto totalità unificata di spirito e corpo è il fondamento antropologico che presiede all'intera dottrina di morale sessuale della chiesa, la quale assume come criterio di riferimento la corrispondenza tra l'amore personale e le sue espressioni corporee.

La linea di sviluppo del recente magistero della chiesa su matrimonio e famiglia potrebbe essere qualificata come «antropologico-morale». In essa, infatti, il rilievo è assegnato alla mutua implicazione della persona con i suoi atti. Ciò invita, per un verso, a superare una concezione de-personalizzata, fisicista, degli atti sessuali e, per l'altro, a riconoscerli come espressione della persona.

L'accento antropologico-morale del recente insegnamento magisteriale non può certo prescindere dal suo fondamento cristiano, il quale andrà debitamente considerato. Ciò significa che quando il magistero afferma di pronunciarsi «partendo dall'amore e in costante riferimento ad esso» (*FC* 17) non si riferisce all'amore naturalmente umano, vagamente definito, ma all'amore propriamente cristiano, l'amore, cioè, di Cristo, da lui stesso concisamente espresso nella

frase: «Nessuno ha un amore più grande di questo; dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15,13). La relazione tra l'amore coniugale e l'amore specificamente cristiano, a seguito dell'enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, si propone come il prossimo orizzonte entro il quale la dottrina matrimoniale della chiesa è invitata ad addentrarsi¹⁰.

Secondo momento

MESSA A FUOCO

¹⁰ La conferma proviene dallo stesso Benedetto XVI, nel *Discorso in occasione del XXV anniversario dalla fondazione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia* (11.05.2006): «Nella mia recente enciclica ho inteso sottolineare come proprio mediante l'amore si illumini “l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino” (*DCE* 1). In altre parole Dio si è servito della via dell'amore per rivelare il mistero intimo della sua vita trinitaria. Inoltre, il rapporto stretto che esiste tra l'immagine di Dio Amore e l'amore umano ci permette di capire che “all'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano” (*DCE* 11). Questa indicazione resta ancora in gran parte da esplorare» (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060511_istituto-gp-ii_it.html).

1.

La verità cristiana del matrimonio

L'amore cristiano, ovvero l'amore che ha nel *come* Cristo ha amato la sua peculiarità, rappresenta il nuovo traguardo che la tradizione ecclesiale ha raggiunto nel suo incessante tendere alla comprensione della verità dell'amore matrimoniale. Ma poiché la verità dell'amore, anche matrimoniale, è stata pienamente rivelata in Cristo, questo nuovo traguardo della tradizione consente una comprensione più profonda di ciò che il Signore ha già annunciato, specialmente a riguardo della sacramentalità e dell'indissolubilità del matrimonio. In tal senso, il progresso della tradizione corrisponde a un ingresso più profondo nella verità della rivelazione.

1.1. Il vangelo di Gesù

Le sobrie ma puntuali parole di Gesù circa il matrimonio sono reperibili nei due testi paralleli di *Mc* 10,1-12 e *Mt* 19,1-9, nei quali ricorre la citazione del racconto di creazione.

Ma dall'inizio della creazione *li fece maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie*

e i due diventeranno una carne sola. Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto (*Mc* 10,6-9)¹.

La combinazione delle due citazioni di *Genesi* (1,27: «maschio e femmina li creò» e 2,24: «per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due diventeranno una carne sola») prospetta il matrimonio come l'esito di un cammino che conduce maschio e femmina alla comunione sponsale.

La citazione di *Gen* 2,24 con il verbo al futuro: «I due diventeranno (ἐσονται/ésontai) una carne sola» viene ribadita da Gesù con il verbo al presente: «Così non sono (εἰστιν/ eisín) più due, ma una sola carne». Il passaggio dal futuro al presente è la traccia letteraria che anche per il matrimonio vale ciò che Paolo dichiarerà scrivendo che «tutte le promesse di Dio in lui [Cristo] sono divenute “sì”» (*2 Cor* 1,20)? Il prudente consiglio degli esegeti di non «trarre eccessive conseguenze dogmatiche da tale variazione»² non esclude questa interpretazione che, anzi, il principio con cui Gesù sigla il suo discorso, sembra suffragare.

Infatti, tale principio – «Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto», la cui sequenza nel testo origina-

le risulta invertita: «Ciò che dunque Dio congiunse l'uomo non separi» – attribuisce la comunione integrale dell'uomo e della donna all'opera creativa di Dio. Dio, infatti, è il soggetto che «aggiogò insieme»³ «ciò che» è subito prima indicato, ovvero l'*«una sola carne»* di uomo e donna. I risultati dell'esegesi portano quindi a concludere che «il matrimonio non è solo un'unione umana arbitraria, ma un risultato dell'agire divino»⁴. Il principio con cui Gesù sigla il suo insegnamento circa il matrimonio conclude quella *restitutio principii* che introduceva la duplice citazione del racconto di creazione con l'avversativa: «Ma all'inizio della creazione Dio...» (v. 6)⁵.

La migliore interpretazione di quell'atto creativo deve però riconoscere la natura “cristica” dell'agire unitivo di Dio, considerando il fatto che quando il Creatore da principio «di fece maschio e femmina», le sue mani imprimevano nell'uomo e nella donna la fisionomia di Cristo. Anch'essi, infatti come «tutte le cose», sono stati creati «per mezzo di lui». Ora, poiché ciò che è stato creato «per mezzo (δι' αὐτοῦ/di'autû) di lui», lo è pure «in vista di lui (εἰς αὐτὸν/eis autòn)» (*Col* 1,16), anche l'uomo e la donna non sono congiunti da Dio senza Cristo. Ciò che dunque Dio congiunge, lo congiunge per mezzo di Cristo e in Cristo. Uomo e donna

¹ Nella versione marciana, qui citata, il principio insegnato da Gesù circa il matrimonio come opera di Dio – «Ciò che dunque Dio congiunse l'uomo non separi» – rappresenta l'*«acme di tutto il discorso»*: H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento. Ricerche esegetiche su matrimonio, celibato e divorzio* (Biblioteca di cultura religiosa 38), Paideia, Brescia 1981, 54.

² C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio* (Aloisiana 16), Morelliana, Brescia 1982, 292.

³ «Συνέζευξεν (*Mc* 10,9; *Mt* 19,6), [aoristo del verbo] συ(v)-ζεύγνυμι è denominativo di ζυγόν (giogo) e compare, nel Nuovo Testamento, solo qui; [...] Nel greco classico σύνζυγος è la “consorte” (al maschile “compagno”: *Fil* 4,3); il verbo significò all'inizio “sottomettere, unire col giogo”, ma ben presto “collegare, congiungere”, specialmente in riferimento all'unione che si effettua nel matrimonio»: *ibid.*, 257. -

⁴ H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, cit., 59.

⁵ In Matteo la *restitutio principii* assume ancor maggiore evidenza per via del fatto che il richiamo all'originaria volontà di Dio ricorre due volte nel testo (19,4,8), quasi includendo l'intero discorso di Gesù.

divengono *una caro* in Cristo, così come due tralci si uniscono nel tronco della vite sulla quale sono insieme innestati (*cf. Gv 15,1-6*). Proprio questa metafora viticola è il linguaggio tanto semplice e così efficace della parola con cui Gesù, nel *Vangelo di Giovanni*, svela il segreto di un amore che sia, come il suo, sino alla fine: «Rimanete in me e io in voi. Come il tralcio non può portare frutto da se stesso se non rimane nella vite, così neanche voi se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla» (*Gv 15,4-5*).

La conferma che l'amore coniugale trova piena realizzazione in Cristo è rinvenibile nella *Lettera agli Efesini*, laddove il progetto divino dell'*una caro* viene esplicitamente riferito a Cristo: «*Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne*. Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa!» (5,31s.). La vicenda amorosa di un uomo e di una donna viene significativamente descritta con tre verbi al futuro⁶. Sembra di poter cogliere qui l'allusione a ciò che la storia vissuta di innumerevoli coppie insegna, al fatto cioè che la comunione amorosa sia tutt'altro che immediata e stia

piuttosto davanti ai due come una promessa futura. Ancora più suggestivo è il fatto che quando si parla dell'uomo che «si unirà» alla sua donna il futuro impiegato sia, a differenza degli altri due, nella forma passiva. Da ciò si induce che l'unione non sia l'esito dello sforzo della coppia, ma sia offerta alla coppia in dono. Più correttamente si dovrebbe allora tradurre: «L'uomo [...] sarà unito alla sua donna».

L'esplicito riferimento a Cristo e alla chiesa che subito segue queste parole suggerisce che l'unione prospettata all'uomo e alla donna è donata a loro da Cristo: il divenire «una carne sola» non è l'esito della loro diretta unione, ma l'effetto dell'unione che Cristo realizza con ciascuno dei due. *L'una caro* dei due si realizza «per mezzo di» e «in» Cristo.

Il matrimonio cristiano non è il legame amoroso che un uomo e una donna stabiliscono in proprio, ma il legame tra un uomo e una donna che sorge a causa dell'amore di Cristo. Ciò che Dio congiunge indissolubilmente, sicché «non sono più due, ma una sola carne» (*Mc 10,8*), e che dunque è inseparabile dall'uomo, non sono immediatamente un uomo e una donna, pur innamorati, ma un uomo e una donna che si amano in Cristo, che cioè, pur con tutto il realismo di chi rimane debole e peccatore, fanno del *come* Cristo ha amato il criterio ispiratore e la forza vitale della loro relazione amorosa.

1.2. La legge di Mosè

La riconduzione di Gesù al disegno originario di Dio, che ha creato l'uomo e la donna in vista di una comunione inse-

⁶ La determinazione più precisa del significato esegetico potrebbe trarre frutto dallo studio della diversa forma (*diatesi*) dei tre futuri impiegati. L'abbandono dei genitori è indicato da un futuro attivo (*καταλείψει/kataléipsei*), l'unione coniugale da un futuro passivo (*προσχολληθήσεται/proschollēthēsetai*), e il divenire *una caro* da un futuro medio (*ἔσονται/ésontai*). La forma attiva, esprimendo l'idea che il soggetto del verbo è l'attore effettivo dell'azione descritta, suggerisce che l'uomo e la donna siano in grado da sé di iniziare l'avventura amorosa che porta a formare una nuova famiglia. La forma media, esprimendo l'idea di un vantaggio che deriva al soggetto non per azione propria, lascia intendere che *l'una caro*, benché non sia una realizzazione dei due, costituisca il loro proprio bene.

parabile, contrasta con la prassi divorzista del suo tempo⁷. Mettendo alla prova Gesù circa il divorzio, i suoi contemporanei scivolavano lontano dalla volontà originaria di Dio, come risulta dal loro interpretare la norma di Mosè sul ripudio un diritto legittimo – «È lecito...?» (*Mt* 19,3) – piuttosto che un’indulgente concessione – «Per la durezza del vostro cuore...» (*Mt* 19,8). Equivocando la norma di *Dt* 24,1-4, essi la interpretavano come un testo che istituiva il divorzio; in realtà, nessun testo dell’Antico Testamento lo legittimava e lo stesso brano citato di *Deuteronomio* mirava a mitigare i suoi effetti negativi sulla donna⁸.

In risposta a questa interpretazione della legge di Mosè, Gesù formula il suo comando: «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un’altra, commette adulterio verso di lei; e se lei, ripudiato il marito, ne sposa un altro, commette a-

dulterio» (*Mc* 10,11s.)⁹, la cui esistenza è comprovata dalla dichiarazione di Paolo alla comunità cristiana di Corinto: «Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie» (*1 Cor* 7,10)¹⁰. Ciò che smarca il comando di Gesù rispetto alla tradizione rabbinica è anzitutto la stretta connessione che Gesù stabilisce tra il divorzio e l’adulterio. Il divorzio, esponendo all’adulterio che si consuma quando il coniuge accede a nuove nozze, è già da considerare adulterio, perché rompe il matrimonio contro la volontà originaria di Dio. Ciò che dunque l’ebreo reputa un diritto garantito dalla legge, Gesù lo considera una grave trasgressione della legge¹¹.

⁷ H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, cit., 44-47. Alla scuola rigorista di R. Shammay, per la quale il divorzio era legittimo solo in caso di un comportamento immorale della donna, si opponeva la scuola lassista di R. Hillel, la quale invece ammetteva il ricorso al divorzio anche per semplice trascuratezza, come ad esempio un discorso poco rispettoso del marito o il lasciar bruciare il cibo, che in quanto dovere tra i più importanti della moglie, significava dispregio per il marito. Ancor più lassista appariva la concezione di R. Akiba, per il quale il marito poteva ripudiare la moglie anche nel caso in cui solo fosse attratto dalla bellezza di un’altra donna. Pur dividendosi nella determinazione dei motivi che legittimavano il divorzio, l’intera tradizione rabbinica era unanime nel riservare all’uomo l’iniziativa di divorzio, che poteva da sé sciogliere il matrimonio, e non invece alla donna, la quale poteva, tutt’al più, chiedere il divorzio in casi determinati, quali, ad esempio, talune malattie o professioni del marito, l’essere da lui sottoposta a esigenze insopportabili o intenzionalmente abbandonata.

⁸ M. ALIOTTA, *Il matrimonio* (Corso di teologia sistematica 11), Queriniiana, Brescia 2002, 37.

⁹ Il comando di Gesù trova formulazione anche in altri tre passi dei vangeli, vale a dire in *Mt* 19,9: «Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di unione illegittima, e ne sposa un’altra, commette adulterio»; e in *Mt* 5,31s.: «Chiunque ripudia la propria moglie, eccetto il caso di unione illegittima, la espone all’adulterio, e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio», con il suo parallelo in *Lc* 16,18: «Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un’altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio».

¹⁰ «La frase di Paolo che si riferisce ad un comando del Signore agli sposi cristiani fa parte di un gruppo assai sparuto di passi analoghi e quindi riveste nell’ambito dei nostri interessi un’importanza eccezionale. Esso è cioè una prova incontestabile della storicità di parole di Gesù contro il divorzio, anche se il passo paolino non ci aiuta forse molto a determinarne il tenore preciso»: C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio*, cit., 320.

¹¹ Il *lóghion* di Gesù si smarca dalla tradizione rabbinica anche per il riconoscimento della donna quale soggetto del matrimonio, al pari dell’uomo. Per adulterio, infatti, non s’intende solo quello che l’uomo commette con una donna sposata a un altro, ma anche quello commesso con una ripudiata, in ciò riconoscendo che costei non è un oggetto che il precedente marito ha potuto alienare, ma un soggetto dal quale il marito non

Benché l'insegnamento di Gesù denunci l'incompatibilità del divorzio con la comunione matrimoniale dell'uomo e della donna, non mancano nei testi tracce dell'intervento della comunità cristiana volte a comporlo con le difficoltà di uomini e donne a viverlo. A questo riguardo, si deve già forse tenere conto dell'ampliamento che, ad eccezione di *Mt* 5,31s., è presente nelle altre tre ricorrenze del *lóghion* di Gesù, ovvero il fatto che al ripudio della moglie si aggiunge «e ne sposa un'altra». Tale ampliamento sembrerebbe attestare un adattamento dell'originario *lóghion* di Gesù per mitigarne la radicalità: proibite sarebbero solo le nuove nozze, mentre il divorzio manterebbe la sua legittimità.

L'istanza dell'adattamento pastorale dell'esigente comando di Gesù appare ancor più evidente a proposito delle cosiddette "clausole matteane", riportate nel *Vangelo di Matteo*, e solo in esso, nel contesto dell'insegnamento di Gesù circa il matrimonio che non dovrebbe mai essere sciolto, «eccetto il caso di unione illegittima (*παρεχτὸς λόγου πορνείας/parektòs lógu pornéias*)» (5,32), «se non in caso di unione illegittima (*μὴ ἐπὶ πορνείᾳ/mè epì pornéia*)» (19,9)¹². Il conflitto delle molteplici interpretazioni delle due clausole

deve divorziare. La pari dignità dell'uomo e della donna, fonte di pari responsabilità nell'evitare l'adulterio, trova la sua più paritetica formulazione in *Mc* 10,11s.: «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se lei, ripudiato il marito, ne sposa un altro, commette adulterio». In questa formulazione marciana del *lóghion* di Gesù si nota, rispetto alle altre, l'aggiunta «verso di lei», la quale, sottolineando il rapporto personale dell'uomo verso la moglie, suggerisce una visione del matrimonio non tanto come istituzione, quanto come legame interpersonale indissolubile.

¹² H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, cit., 101-118; G. LEONARDI, *Amore reciproco e indissolubile tra sposi. L'ideale di Gesù e i primi adattamenti pastorali*, in *Credere Oggi* 23 (4/2003) 23-37.

matteane, diversamente formulate ma di identico significato, percorre l'intera storia dell'esegesi senza giungere a risultati certi¹³. Tra le ipotesi più probabili vi è quella che con *pornéia* Matteo intenda un matrimonio entro gradi di parentela proibiti dalla legge di Mosè (*cf. Lv* 18,6-18) e come tali incestuosi¹⁴.

Per quanto necessaria, l'interpretazione dell'insegnamento evangelico non verte propriamente sul diritto matrimoniale. «Le asserzioni di Gesù sul matrimonio sono esattamente su questa linea; egli non annuncia alcuna legge nuova sul matrimonio, ma sottolinea la volontà di Dio riguardo al matrimonio stesso»¹⁵. Con la sua ammirabile lucidità, già nel 1969 l'allora teologo Joseph Ratzinger fissava il seguente criterio: «Poiché Gesù è risalito al di là del piano della legge sino all'origine, la sua stessa parola non può di nuovo essere vista immediatamente e senz'altro come legge»¹⁶.

Anche il principio: «Ciò che dunque Dio congiunse l'uomo non separi» trascende il diritto matrimoniale, e non solo civile, ma anche canonico. Lo si induce chiaramente dal fatto – già richiamato – che Gesù, messo alla prova sulla licetità del ripudio della moglie permesso dal diritto di Mosè, spiazza i suoi interlocutori sollevando la questione del-

¹³ Per le diverse ipotesi interpretative della clausola matteana vedi: M. DUMAIS, *Il discorso della montagna. Stato della ricerca. Interpretazione. Bibliografia*, ElleDiCi, Leumann 2000, 251-257; B. LIPERI, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, in *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia* (Dizionario di Spiritualità biblico-patristica 42), Borla, Roma 2005, 213-299, spec. 224-236.

¹⁴ H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, cit., 164.

¹⁵ *Ibid.*, 296.

¹⁶ J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, in G. KREMS – R. MUMM (edd.), *Theologie der Ehe*, F. Pustet - Vandenhoeck & Ruprecht, Regensburg - Göttingen 1969, 81-115, qui 83.

l’indissolubilità dal piano normativo a quello fondativo: «All’inizio però non fu così...» (*Mt* 19,8), espressione simbolica indicante la volontà originaria di Dio. Ne consegue che dal comando di Gesù circa l’indissolubilità del matrimonio congiunto da Dio non deriva immediatamente l’abrogazione della concessione del divorzio fatta da Mosè a causa della durezza del cuore umano¹⁷. Ciò che Gesù vieta non è il permesso del divorzio concesso da Mosè, ma la sua rivendicazione come un diritto. «Il divorzio è un fatto grave; è sempre uno scacco: Gesù non dice di più»¹⁸. La natura meta-legale del comando di Gesù lascia indeterminata la normativa sul matrimonio, affidandola alla mediazione della comunità cristiana; d’altra parte la medesima natura meta-legale di tale comando funge da istanza critica di ogni determinazione del diritto matrimoniale.

2.

L’indissolubilità del matrimonio

L’insegnamento neotestamentario colloca il matrimonio indissolubile nella tensione tra l’essere già inscritto nella naturale reciprocità dell’uomo e della donna e il suo realizzarsi grazie al legame di entrambi con Cristo. Questa tensione è riconosciuta nella dottrina tradizionale della chiesa quando distingue tra “matrimonio naturale” e “matrimonio sacramentale”.

Nel riconoscimento ecclesiale del matrimonio naturale risuona l’eco dell’originaria benedizione pronunciata da Dio all’atto della creazione dell’uomo e della donna e il riflesso del suo sguardo che, vedendo quanto aveva fatto, lo apprezzava come «cosa molto buona» (*cf. Gen* 1,26-31). L’apprezzamento della bontà insita nel matrimonio naturale non coincide, tuttavia, con il riconoscimento della sua compiutezza, dovuta – come si è detto – all’inserimento dei coniugi in Cristo. Tale è, secondo la dottrina della chiesa cattolica, il matrimonio sacramentale, adombrato all’altro capo della Bibbia rispetto al libro della *Genesi*, nella *Lettera agli Efesini*, ove l’*una caro* è definita *μυστήριον/mystérion – sacramentum* nella traduzione latina – in riferimento a Cristo e alla chiesa (5,32).

¹⁷ M. ALIOTTA, *Il matrimonio*, cit., 37.

¹⁸ E. FUCHS, *La sessualità. I. Un’etica cristiana della sessualità*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, 4: *Morale*, Queriniana, Brescia 1986, 414-457, qui 430.

Mettendo a frutto la lezione dell'antropologia teologica contemporanea, che concependo la «creazione in Cristo» (*cf. Col 1,15-20*) ha ovviato alla giustapposizione tra natura pura e grazia soprannaturale¹, la teologia del matrimonio², recepita anche nella dottrina del magistero, invita a comprendere la sacramentalità del matrimonio come «una “condensazione” creativa, indeducibilmente nuova, ed una determinazione di ciò che è accennato in forma generale ed indeterminata nella figura umana del matrimonio»³. Nell'atto sacramentale di cui ognuno dei due sposi è, secondo la tradizione latina, non a caso, il ministro,

giunge a maturazione un percorso di crescita che ha permesso alla persona di dichiarare il suo amore totale e definitivo per un'altra al punto da essere per lei segno dell'amore totale e definitivo di Dio. Tale maturazione è grazia che raggiunge il suo culmine nell'atto libero di esprimere la propria volontà di dedizione: il consenso o contratto. Questo diventa il *Knotenpunkt* [punto nodale] di un processo che si radica nella disposizione di Dio tesa a costituire di due persone un'unità indissolubile. L'atto della decisione appare pertanto, nello stesso tempo, attuazione della libertà e dono che viene da Dio (grazia)⁴.

¹ L.F. LADARIA, *Antropologia teologica* (Theologica), Piemme, Casale M. 1995, 29-47. La tesi della «creazione in Cristo» è altrimenti proposta in termini di «predestinazione in Cristo»: F.G. BRAMBILLA, *Uomo e donna*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia* (Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello B. 2002, 1837-1845.

² F. SCANZIANI (ed.), *Attratti dall'amore. Legami di coppia e sacramento del matrimonio* (Dossier Teologici del Seminario di Milano), Ancora, Milano 2011.

³ W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano* (Strumenti), Queriniana, Brescia 1979², 27, ora Id., *Il matrimonio cristiano* (giornale di teologia 373), Queriniana, Brescia 2014, 32.

⁴ G. CANOBbio, *Il matrimonio sacramento*, in *Il matrimonio* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 9), Morcelliana, Brescia 1999, 130.

Intesa come *processo dinamico*, l'indissolubilità non può essere semplicemente rappresentata come uno stato stabile opposto a quello dell'instabilità, ma come la «solidità particolare» che la storia di un amore coniugale può raggiungere⁵. La scansione mediante la quale l'indissolubilità si consolida o viene stabilita e custodita è determinata dall'intreccio della progressiva attrazione esercitata dalla grazia cristiana con il graduale affidarsi ad essa della libertà di coppia, nel quadro delle variabili naturali (psico-fisiche) e culturali (sociali-ecclesiali) in cui si trova inserita. Senza la pretesa di irridigere in uno schema l'intreccio dinamico di grazia, libertà e natura/cultura delineiamo le fasi salienti della storia dell'indissolubilità matrimoniale.

2.1. L'indissolubilità come storia

Nell'attuale contesto culturale la vicenda amorosa di una coppia ha spesso inizio con l'innamoramento, fortemente connotato in senso emozionale e sentimentale. Nell'ambito del forte coinvolgimento emotivo l'ipotesi di un legame indissolubile si annuncia anzitutto come una sorpresa per i due innamorati, attratti, sorpresi appunto, dal fascino di vivere «per sempre» l'amore presente. Il fascino dell'indissolubilità intuita accende il desiderio di poterla vivere e stimola l'immaginazione dei due a rapportare il loro amore con la figura di amore indissolubile che la cultura ambiente

⁵ D. BAUDOT, *L'indissolubilité à "solidité particulière" du mariage chrétien*, in X. LACROIX (ed.), *Oser dire le mariage indissoluble* (Recherches morales), du Cerf, Paris 2001, 163-203.

mette a disposizione. In tal modo il sentimento immediato dell’indissolubilità viene indotto al confronto con la sua mediazione istituzionale. Tale confronto, che pur sorge spontaneamente, invita la coppia a considerare l’ipotesi del matrimonio indissolubile, vagliando le risorse disponibili e le concrete possibilità di riuscita. L’effettivo impegno in questa direzione è ciò che, in termini tradizionali, viene definito “fidanzamento”. L’alternativa al fidanzamento, oggi non di rado preferita, è di evitare o, quanto meno, differire a oltranza la prospettazione del matrimonio, trattenendosi il più possibile nell’attimo presente dell’innamoramento, con la segreta speranza o la dichiarata convinzione che possa durare eternamente.

Il confronto accettato e svolto con la figura matrimoniale dell’amore, mediato dalla cultura sociale ed ecclesiale di appartenenza, tende verso una decisione definitiva per la quale i fidanzati, riconosciuta la bontà dell’indissolubilità amorosa, la scelgono come proprietà essenziale del loro amore. Il consenso definitivo all’indissolubilità dell’amore, se per un verso porta a maturazione la storia precedente, per altro verso comporta un salto di qualità da essa non necessariamente deducibile, poiché si proietta sulla storia successiva, determinandone indebolibilmente il corso. L’amore al tempo del fidanzamento, ancora precario e reversibile, con la scelta matrimoniale non lo è più. La storia personale di ciascuno degli sposi, consensualmente intrecciata nel patto matrimoniale, risulterà indisgiungibile da quella dell’altro. La stessa eventuale decisione di separarsi e divorziare non sarà più, come nel fidanzamento, l’interruzione di una storia possibile, ma il rinnegamento di una storia voluta. Il consenso definitivo all’indissolubilità matrimoniale impegna la libertà in modo incondizionato, non vincolato cioè al verificarsi di certe condizioni. L’assolutezza del consenso matrimoniale si giustifica per via dell’apprezzamento che i due, anticipata-

mente all’esperienza che ne faranno, riconoscono all’amore indissolubile. Qui si inserisce la dimensione religiosa del matrimonio la quale induce a considerare un’ulteriore fase della storia dell’indissolubilità.

La dottrina cattolica, pur riconoscendo l’indissolubilità del matrimonio naturale, insegnava che nel matrimonio cristiano essa consegue una «peculiare stabilità (*peculiarem firmitatem*)» (CIC, can. 1056)⁶. La comunione umana degli sposi che, «per sua stessa natura» esige «l’indissolubilità», viene «confermata, purificata e condotta a perfezione mediante la comunione in Cristo Gesù, donata dal sacramento del matrimonio» (CCC 1644). Con la celebrazione del sacramento, la significazione dell’amore di Dio in Cristo, inscritto in ogni matrimonio, ne diviene partecipazione ontologica. Il matrimonio «in Cristo» rende realmente disponibile il suo amore per la chiesa, cosicché i coniugi possano viverlo e testimoniarlo. La qualità indissolubile dell’amore di Cristo, in grado di amare «sino alla fine» (Gv 13,1), sino cioè al dono totale della vita, assegna all’indissolubilità coniugale un significato e un’efficacia nuovi.

La storia dell’indissolubilità, a seguito del patto matrimoniale, si distende nella fase nuova della vita matrimoniale, affrontando la prova del tempo nella diversa qualità dei giorni segnati dalla gioia e dal dolore, dalla salute e dalla malattia. È proprio in questo ulteriore tratto della storia coniugale che la grazia sacramentale, accolta e alimentata nella fede, può essere apprezzata nella sua capacità di dare al-

⁶ Per l’approfondimento vedi: M.C. FORCONI, *Antropologia cristiana come fondamento dell’unità e dell’indissolubilità del patto matrimoniale* (Tesi Gregoriana - Serie diritto canonico 4), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.

l'indissolubilità quella peculiare stabilità che distingue il matrimonio cristiano da ogni altra forma di amore coniugale.

2.2. La necessità della grazia

La necessità della grazia per corrispondere all'indissolubilità del matrimonio cristiano, e quindi l'impossibilità di corrispondervi senza la grazia, trova già riscontro all'interno della Scrittura nell'espressione stupita dei discepoli che al principio enunciato da Gesù circa l'indissolubilità del matrimonio rispondono: «Se questa è la situazione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi» (*Mt* 19,10), sentendosi a loro volta replicare dal Maestro: «Non tutti capiscono questa parola, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Infatti vi sono eunuchi che sono nati così dal grembo della madre, e ve ne sono altri che sono stati resi tali dagli uomini, e ve ne sono altri ancora che si sono resi tali per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca» (*Mt* 19,11s.).

La risposta di Gesù, solitamente riferita al celibato per il Regno, riguarda anzitutto il matrimonio in quanto congiunzione inseparabile di uomo e donna⁷. La “parola” che non tutti capiscono, ma solo coloro ai quali è concesso, è quella circa il matrimonio che, congiunto da Dio, non deve essere sciolto dagli uomini.

Nella redazione matteana il duplice riferimento dell'insegnamento di Gesù al matrimonio e al celibato invita a concepirli nell'ottica del regno dei cieli, a causa del quale entrambi «cessano di essere realtà naturali o fatalità subite,

⁷ H. BALTENSWEILER, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, cit., 128-131.

ma rinviano e l'uno e l'altro, e l'uno per mezzo dell'altro, alla grazia di Dio che rende possibile la libertà e la vocazione umana»⁸. Su questa radice biblica è fiorita la dottrina cristiana, la quale «considera fermamente come principio che l'uomo, con le sole sue forze, non potrebbe accedere pienamente all'ideale del matrimonio ed alla continenza volontaria: è necessario un miracolo della grazia redentrice»⁹.

La formulazione tradizionale di questa dottrina ha un suo cardine nella dottrina dell'*ex opere operato*, definita al concilio di Trento in polemica con il principio della *sola fide* sostenuta dalla Riforma protestante (*DH* 1608)¹⁰. In base a tale dottrina, la grazia del sacramento dipende dal compiersi stesso del segno sacramentale (*opus operatum*) e non dalla fede di chi lo riceve o lo amministra (*opus operantis*). La dottrina dell'*ex opere operato* non risolve certo l'intera questione del rapporto tra fede e sacramento, che ha attraversato la storia e resta ancora oggi un punto cruciale della dottrina sacramentale¹¹. Nella logica essenziale dei pronunciamenti dogmatici essa richiama tuttavia la verità irrinunciabile dell'oggettività del sacramento, ovvero di quella dimensione

⁸ E. FUCHS, *La sessualità*, cit., 431.

⁹ P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Vita e pensiero, Milano 1989, 93.

¹⁰ La definizione giunge al culmine di una serie di canoni finalizzati a escludere un inadeguato rapporto tra fede e sacramento. Per una presentazione essenziale e puntuale si veda: F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milano 1995, 121-129.

¹¹ Per lo sviluppo storico: E. RUFFINI, *Sacramenti*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare* 3, Marietti, Casale M. 1977, 184-210; per il presente: A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e la ‘performance’ rituale. Ripensare l’‘ex opere operato’ a partire dall’antropologia culturale*, Edizioni Messaggero - Abbazia di Santa Giustina, Padova 1999.

per cui la grazia del sacramento risulta irriducibile alla fede soggettiva di chi lo celebra. Superando una tendenziale cosificazione della grazia sacramentale, il rinnovamento della teologia sacramentaria prodottosi nel XX secolo ha evidenziato ciò che peraltro la genuina tradizione cattolica aveva sempre supposto, ovvero l'indissociabile legame tra *opus operatum* e *Christus operans*: i sacramenti sono «atti di Gesù Cristo»¹². L'azione cristica operante nel sacramento costituisce l'oggettivo al quale l'azione della chiesa è sottomessa e rispetto al quale essa regola la disciplina dei sacramenti. L'autorità ecclesiale è in tal senso limitata, non si estende cioè a determinare l'agire di Cristo ma è semmai da esso pre-determinata. D'altra parte, l'autorità ecclesiale si estende fino a determinare le condizioni antropologiche, al minimo non contraddittorie e per quanto possibile più coerenti, per l'incontro sacramentale valido e fruttuoso con Cristo.

2.3. La condizione della fede

Per quanto la grazia di Cristo sia gratuitamente donata agli uomini e alle donne che celebrano i suoi sacramenti, essa non agisce *contro* e nemmeno *a prescindere* dalla loro libertà, cosicché il sacramento, per quanto valido, senza l'atto umano di adesione alla grazia divina non sarà fruttuoso, dato che solo se «degnamente celebrati nella fede, i sacramenti confe-

¹² G. COLOMBO, *La santità della chiesa e i sacramenti. In margine all'opera di Gh. Lafont, Imaginer l'Église catholique*, in F. CHICA – S. PANIZZOLO – H. WAGNER (edd.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis*, Piemme, Casale M. 1997, 366.

riscono la grazia che significano» (CCC 1127). I sacramenti, dono di grazia, implicano la fede, la quale, se è vero che va intesa anzitutto come «fede della chiesa», nondimeno esige l'adesione di «fede del credente» (CCC 1124).

Ciò che vale per tutti i sacramenti vale anche per il matrimonio, in modo tuttavia proprio. «Il sacramento del matrimonio – infatti – ha questo di specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore “al principio”» (FC 68). Da questa specificità del sacramento del matrimonio il magistero deduce che

la decisione dell'uomo e della donna di sposarsi secondo questo progetto divino, la decisione cioè di impegnare nel loro irreversibile consenso coniugale tutta la loro vita in un amore indissolubile e in una fedeltà incondizionata, implica realmente, anche se non in modo pienamente consapevole, un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia (FC 68).

La deduzione magisteriale indica quale sia la condizione minimale di fede richiesta per la celebrazione valida e fruttuosa del sacramento del matrimonio. Si tratta di una “fede implicita”, il cui contenuto esplicito è la “retta intenzione” di contrarre un matrimonio contraddistinto dall’unità e dall’indissolubilità, ovvero le due proprietà che – secondo la chiesa – appartengono all’essenza del matrimonio.

La minimalità di questo criterio comporta che l’ammessione alla celebrazione sacramentale del matrimonio debba essere impedita solo nel caso in cui, «nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio dei battezzati» (FC 68).

Per quanto implicita, la fede dei nubendi è una condizione essenziale affinché la chiesa possa celebrare il sacramento

del matrimonio. A riguardo della *fides implicita*, andrebbe peraltro fatto rilevare ciò che la tradizione scolastica, cui si deve lo sviluppo di tale dottrina, ha inteso a riguardo. Prendendo spunto dal passo della *Lettera agli Ebrei* 11,6, secondo cui «chi s'avvicina a Dio, deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano», Tommaso d'Aquino sostiene che nel «credere che Dio esiste, e che provvede alla salvezza degli uomini [...] sono inclusi tutti i mezzi di cui Dio si serve nel tempo per la salvezza degli uomini, e che preparano alla beatitudine»¹³. Stando a questa spiegazione, la fede implicita sarebbe comunque la “fede in Dio”, ovvero nella sua esistenza e provvidenza. Da ciò consegue – ha fatto notare il card. Kasper – che

la tesi secondo cui, affinché il matrimonio sia valido, è sufficiente l'intenzione di contrarlo come fanno i cristiani, rimane indietro rispetto a questo requisito minimo. Infatti, una tale intenzione implica, per chi è cristiano solo per cultura, la mera intenzione di contrarre matrimonio secondo il rito della chiesa, cosa che molti non fanno per fede, ma per la solennità e lo splendore maggiori del matrimonio religioso rispetto a quello civile¹⁴.

Quand'anche la fede implicita non fosse intesa, secondo la tradizione scolastica, come fede nell'esistenza e nella provvidenza di Dio, ma come la “retta intenzione” di contrarre un matrimonio all'insegna dell'unità e dell'indissolubilità, resta il fatto che l'attuale crisi dei matrimoni religiosi obbliga la chiesa a interrogarsi sullo scarto che sussiste, a riguardo del sacramento del matrimonio, tra la fede che essa proclama e la (non) fede di coloro ai quali lo propone. Lo scarto appare

oggi peraltro tanto più problematico dato il progresso nella concezione del matrimonio cristiano e il regresso nella visione del matrimonio naturale.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 1, 7, c.

¹⁴ W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, cit., 58.