MATRIMONIO E FEDE OGGI: UNA RISCOPERTA DEL PRIMATO DI DIO

Mario Imperatori S.I.

Un problematico sacramento di frontiera

Il sacramento del matrimonio intrattiene di natura sua un rapporto molto stretto con la realtà antropologica, sociale e psi­cologica. Ogni società umana, infatti, istituzionalizza e normalizza il funzionamento della distinzione sessuale umana e la sua potenzialità procreativa, dandone un’interpretazione culturale più o meno adeguata e condivisa. Da qui l’obiettiva complessità di questo sacramento, ma anche la sua grande importanza per la missione evangelizzatrice della Chiesa. Da sempre, infatti, esso si trova posto sulla soglia della Chiesa, là dove essa incontra il mondo e la società, e dove questi ne vengono a loro volta arric­chiti e fecondati con modalità concrete che variano a seconda dei diversi contesti storico-culturali. Possiamo quindi dire che questo sacramento è un «sacramento di frontiera», come ben sanno tutti coloro che si sono dovuti confrontare anche solo un po’ con le sue origini e con i suoi intricati sviluppi storici.

209

L’attuale prassi pastorale del sacramento del matrimonio è so­stanzialmente quella fissata a suo tempo dal Concilio di Trento e interpretata poi dalla teologia cattolica moderna alla luce dei com­plessi dibattiti teologici sui rapporti tra natura e grazia iniziati nel secolo XVI, che hanno visto affermarsi l’ipotesi di una natura pura, il cui influsso su tutti i settori della teologia è di fatto venuto meno solo a partire dal Concilio Vaticano II.

Questa ipotesi venne introdotta per contrastare gli esiti estremi dell’agostinismo moderno e con l’obiettivo di poter pensare sia la gratuità della grazia sia la consistenza della realtà naturale, in par­ticolare quella della libertà umana, anche indipendentemente dalla

© La Civiltà Cattolica 2015 III 209-224 I 3963-3964 (8-22 agosto 2015)

grazia salvifica donataci in Cristo[[1]](#footnote-1). L’esito di questa impostazione fu troppo spesso quello di concepire la natura e la grazia come due piani tra loro giustapposti e paralleli, dove la redenzione veniva vo­lentieri pensata come un’elevazione della natura a un piano sopran­naturale a lei tendenzialmente estraneo.

Inoltre, la prassi moderna del matrimonio era funzionale a un contesto di cristianità che, pur se ormai in costante declino, conti­nuava tuttavia a forgiare ancora le mentalità. Lo attesta, tra l’altro, il tentativo della Santa Sede di ottenere per via concordataria il pieno riconoscimento statale per il matrimonio canonico almeno dagli Stati moderni con popolazione ancora a maggioranza cattolica, e la conseguente interpretazione in chiave tendenzialmente anticri­stiana di quello civile in ragione della possibilità di divorzio da esso contemplata fin dal Codice napoleonico.

Questa teologia moderna del matrimonio ha ereditato anche la disarticolazione tra sacramento e contratto giuridico attuata dai canonisti già nel XII secolo, come pure la teologia sacramentaria scolastica, fortemente sbilanciata sulla dimensione quasi esclusiva- mente «oggettiva» dei sacramenti (ex opere operato). Il risultato è stato quello di porre l’accento quasi solo sul libero vincolo coniugale garantito dalla forma canonica tridentina e sull’oggettività ontolo­gica del sacramento[[2]](#footnote-2).

La preziosa insistenza sulla libertà del vincolo coniugale ha avu­to l’indubbio merito di valorizzare la libertà del consenso in modo spesso profeticamente emancipatorio rispetto a una società ancora rigidamente gerarchica e patriarcale. Tuttavia questa impostazione ha finito per conferire al diritto canonico un ruolo preponderante, se non esclusivo, con possibile danno della dimensione più specifi­camente teologica del matrimonio, ancora presente all’interno di alcuni settori della teologia medievale[[3]](#footnote-3).

Una paradossale secolarizzazione cattolica del matrimonio?

Nella prospettiva moderna, che in tal modo si è imposta uni­versalmente, codificata ancora dal Codice di diritto canonico del 1983 (cfr can. 1055), il matrimonio viene dunque presentato come un contratto naturale, che tra battezzati diventa automaticamente sacramentale in ragione della sua elevazione alla dimensione so­prannaturale. La conseguenza concreta più significativa di tale im­postazione, come già rilevato da E. Corecco, è la pratica ininciden­za della fede nella prassi canonica e pastorale di questo sacramento.

Essa viene infatti relegata in una dimensione soprannaturale antropologicamente inconsistente, perché di fatto viene concepita come parallela e separata da quella umana, storica ed esistenziale. Non è dunque un caso se in molti Seminari e Facoltà teologiche, ancora fino a non molti anni fa, del matrimonio si parlava solo ed esclusivamente in diritto canonico e in morale, favorendo così l’i­dea che la relazione con Dio non abbia un’importanza vitale per il matrimonio, quasi esso fosse una realtà umana e secolare a lui sostanzialmente estranea.

A questo grave inconveniente teologico non ha potuto ovviare neppure il recente ricorso alla spiritualità coniugale, peraltro indi­spensabile sul piano pastorale. E questo per il semplice motivo che il concetto di spiritualità spesso è stato concepito anch’esso a partire dall’identico presupposto di un soprannaturale moderno compieta- mente staccato dalla dimensione umana e dogmatica. Con il rischio affatto teorico di dar vita a uno spiritualismo sovrapposto a una dogmatica che dal canto suo non di rado ha rischiato derive razio­nalistiche, assumendo così una forma mentis paradossalmente molto vicina al laicismo e all’ateismo, che pur voleva combattere.

Non a caso, già diversi anni or sono Henri de Lubac affermava che proprio la teologia moderna della natura pura è stata, paradossalmen­te, «una delle radici più profonde della laicizzazione moderna»[[4]](#footnote-4), intesa come espulsione del mistero di Dio dalla vita concreta dell’uomo. Ed è proprio ciò che ci sembra essere accaduto con la teologia moderna del matrimonio e con la prassi pastorale ad essa conseguente.

Una spia particolarmente persuasiva di questa affermazione si può rintracciare nel modo con cui nell’epoca moderna si è invocata la legge naturale a sostegno di tale prassi. In Tommaso, la legge na­turale presuppone sempre una dipendenza ontologica, teleologica e teologica da Dio[[5]](#footnote-5), e in un contesto di cristianità questa fonda- mentale relazione con Dio poteva venire legittimamente data per scontata sul piano sociale e personale, arrivando perfino a parlare di «fede implicita». Ma, man mano che ci si inoltra nella modernità e nelle sue sempre più profonde trasformazioni socio-culturali, l’inci­denza sociale ed esistenziale del fondamento divino della legge na­turale si indebolisce sempre più, fino a svuotare di contenuto reale

lo stesso concetto di fede implicita. E malgrado ciò, si è continuato ad appellarsi a un’universalità della legge naturale — ritenuta condi­visa al di là delle frontiere confessionali — e alla fede implicita, per sostenere una prassi pastorale pensata per un contesto di cristianità. La cosa è diventata ancora più problematica con il venir meno an­che del decisivo sostegno che le donne hanno dato per lungo tempo alla Chiesa, contribuendo a conferire una certa plausibilità a questa prassi fino alla metà del secolo scorso[[6]](#footnote-6).

La conseguenza è che nell’attuale contesto culturale tardo-mo­derno il semplice richiamarsi alla legge naturale e al diritto al ma­trimonio che essa implica — privati entrambi del loro necessariofondamento trascendente — si sta di fatto trasformando, contro le intenzioni di chi acriticamente continua ad appellarvisi, in un para­dossale fattore di secolarizzazione del matrimonio cristiano.

Perciò ci troveremmo di fronte a un vero e proprio boomerang teologico e pastorale, divenuto lampante con il fenomeno del ma­trimonio dei battezzati che non vivono la fede, che ha trasformato il matrimonio addirittura in un sacramento per i non praticanti. Una sfida teologica?[[7]](#footnote-7). In esso, l’obbligatorietà canonica del matrimonio, richiesta solo in ragione del battesimo ricevuto da bambini e magari mai responsabilmente fatto proprio, va armonizzata con il principio, divenuto nel frattempo imprescindibile in teologia sacramentaria, secondo il quale tutti i sacramenti sono sacramenti della fede.

In tale prospettiva si potrà affrontare la tanto dibattuta questio­ne delle seconde nozze e della Comunione ai divorziati risposati civilmente senza aver prima lucidamente preso coscienza e profon­damente analizzato questa vera e propria «eterogenesi dei fini», fon­data sul tacito presupposto dell’inincidenza antropologica della re­lazione con Dio nel matrimonio. Non farlo equivarrebbe a portare proprio questa eterogenesi dei fini alle sue estreme e drammatiche conseguenze. Con grave danno per la Chiesa e per la testimonianza che essa ancora oggi è chiamata a rendere alla bellezza dell’indisso­lubile amore nuziale del suo Sposo umano-divino.

213

Una necessaria risintonizzazione tra pastorale e dottrina

Quanto detto lascia chiaramente intravedere la stretta relazione esistente tra dottrina e pastorale. Ci pare importante sottolineare come essa però non vada equivocata nei termini di un’applicazione di princìpi astratti a mutevoli situazioni concrete. Questa relazione andrebbe piuttosto concepita come un’energia che passa tra due poli in feconda e costante tensione tra loro e situati sempre all’in­terno di un preciso contesto storico-culturale. Proprio in ragione di questo dato storico-congiunturale ogni cambiamento di conte­sto obbliga di necessità a una delicata reciproca risintonizzazione tra i due poli.

E questo non certo per cambiare la dottrina, ma, al contrario, al fine di garantire la sempre sorprendente fedeltà alla Rivelazione tanto della dottrina quanto della pastorale anche nel nuovo conte­sto storico-sociale. Il che non mancherà di far emergere dalla Ri­velazione ricchezze rimaste ancora inesplorate. La sola meccanica e letterale ripetizione di equilibri, pur validamente consolidati in precedenti contesti storico-culturali, potrebbe infatti trasformarsi in una paradossale infedeltà alla Tradizione.

Quest’ultima, da Nicea al Concilio Vaticano II, si è sempre mossa seguendo proprio tale dinamismo, teologicamente definito «Tradizione viva». Proprio la laboriosa ricerca delle risposte da dare alle sfide congiunturali, che continuamente le si sono presentate da­vanti, ha ogni volta permesso alla Chiesa una più profonda intelli­genza della Rivelazione. E uno dei suoi frutti più significativi è stato

lo sviluppo dottrinale e poi dogmatico, espressione della perenne e sorprendente novità del Vangelo. Non è da escludere che il fenome­no possa ancora oggi rinnovarsi proprio di fronte alla necessità di dover rispondere alle sfide dell’eros tardo-moderno.

Alleanza, creazione e idolatria

Per poter cogliere in profondità il rapporto tra fede e matri­monio è indispensabile ripartire dalla Scrittura, giustamente defi­nita dal Vaticano II «l’anima di tutta la teologia» (Optatam totius, n. 16). Nel nostro caso, si tratterà di farlo iniziando dal racconto di Gen 1-3, e in particolare da Gen 2,4b-3,24, non intendendolo però come la descrizione di un presunto «stato naturale paradisia­co», come spesso è stato fatto.

Il testo, che risale all’epoca esilica o postesilica, è parte integran­te del profondo ripensamento critico dell’alleanza mosaica attuato da Israele alla luce della tragica distruzione del Tempio e della de­portazione in Babilonia: un ripensamento dal quale è nata la Torah come oggi la conosciamo.

Notiamo subito come questo brano sia inserito in un insieme più vasto, Gen 1-11, nel quale, secondo alcuni autori, l’alleanzamosaica, divenuta storicamente problematica, viene universalizzata proiettandola nel passato, fino a fare della creazione stessa l’«alleanza primordiale» di Dio con l’uomo. Questo mostra come la relazio­ne con Dio sia parte costitutiva del concetto biblico di creazione, che va perciò intesa come un’interpretazione teologica della natura fondata sull’universalizzazione dell’alleanza con Israele. L’apertura a Dio ne è dunque parte integrante.

Se ora passiamo a esaminare più direttamente Gen 2,4b-3,24, vi troviamo l’evidente eco della tradizione profetica, che da Osea in poi aveva già da tempo messo in guardia il popolo contro le conseguenze disastrose dell’idolatria. E, cosa decisiva per il nostro discorso, lo aveva fatto interpretando tutta l’alleanza mosaica in chiave esplicitamente nuziale e familiare: Dio è lo Sposo e il Padre di Israele[[8]](#footnote-8).

215

Per questo le figure di Adamo e della donna/Eva vanno inter­pretate, in piena aderenza a questa tradizione profetica, anzitutto come simboli universalizzati di Israele, della sua alleanza con Dio e del dramma dell’idolatria. Lo scopo primario dell’autore sacro qui non è dunque quello di parlare direttamente del matrimonio e della famiglia, ma dell’alleanza con Dio. E tuttavia, proprio facendo que­sto, egli arriva a svelare anche nei drammi della relazione coniugale e familiare la presenza di un dramma ancora più profondo e di na­tura squisitamente teologica: quello dell’idolatria.

Non a caso all’idolatria è strettamente connesso il fondamentale tema dell’essere umano creato, maschio e femmina, a immagine (eikon) e somiglianza di un Dio di cui si proibisce di farsi qualsia­si immagine iconica (cfr Gen 1,27). Il che significa affermare che nell’unione corporeo-spirituale dell’uomo e della donna, resa possi­bile dalla distinzione sessuale, è nascosto un mistero che la sorpassa infinitamente, quello dell’unità dell’unico vero Dio (cfr Gen 2,24). La relazione coniugale è per conseguenza strutturalmente chiamata a rimanere aperta all’indisponibile mistero di quest’unità divina, sevuol rispettare il suo più profondo e dinamico orientamento crea- turale al di là di sé.

In perfetta coerenza con tutto ciò, in Gen 3 la rottura con Dio, nella cui descrizione simbolica riecheggia chiaramente il peccato di idolatria di Israele[[9]](#footnote-9), determinerà la crisi anche della relazione coniu­gale, ormai segnata dalla lotta tra i sessi. Questo primato della rela­zione con Dio trova ulteriore e significativa conferma nel fatto che il carattere strettamente monogamico del matrimonio verrà stori­camente affermato solo a partire dalla tradizione profetica e proprio in stretta correlazione con la sofferta e drammatica fedeltà nuziale di Dio all’alleanza con il suo popolo. Sarà proprio questa fedeltà divina che il testo della Genesi proietterà poi nell’originale volontà di Dio per la coppia umana, la quale, esattamente come Israele, mi­steriosamente vi si ribella.

Il messaggio di Gen 1-3 è dunque chiaro: il rapporto con Dio non è per la relazione coniugale e familiare una realtà vagamente spirituale o, ci si passi il paragone, la classica ciliegina sulla torta che, ci sia o non ci sia, fa poca differenza. Al contrario, la Scrittura, proprio vedendo la relazione coniugale in funzione delle vicende dell’alleanza di Israele con Dio, smaschera anche in questa relazione umana la presenza dell’idolatria, un cancro altrimenti impossibile anche da diagnosticare.

Questo viene detto senza però dover negare, anche dopo la rot­tura con Dio, il persistere di una qualche consistenza creaturale alla relazione tra i sessi, specialmente alla sua dimensione più stretta- mente procreativa. Quest’ultima infatti viene benedetta da Dio (cfr Gen 3,20 e 4,1-2), segno della persistenza della fedeltà di Dio verso Israele anche in terra d’esilio, ben simboleggiata dalla cacciata della coppia primordiale dall’Eden.

La grazia della nuova ed eterna alleanza nel Figlio Sposo

Quanto fin qui affermato mostra che, quando in Mt 19,3-9 Gesù fa riferimento a Gen 2,24, lo fa a un testo della Torah profondamente impregnato dalla tradizione profetica. Legge e Profeti sono qui inti­mamente interconnessi. Non solo, ma Gesù lo fa sposando in pieno la prospettiva teologica di tutto il testo genesiaco. La durezza di cuore da lui denunciata come motivo della norma mosaica del ripudio della sola moglie (cfr Mt 19,8) è infatti un’espressione tipicamente profetica che stigmatizza l’infedeltà adulterina di Israele all’alleanza con Dio. Come nei profeti, anche nelle parole di Gesù l’adulterio assume dunque una valenza chiaramente teologica, prima che morale.

Ma c’è di più. Gesù si esprime qui non come un semplice pro­feta, ma nel quadro del suo annuncio profetico-messianico del Regno, che egli rende presente come Figlio del Padre e Sposo della Figlia di Sion, inviato a sanare precisamente questa durezza di cuore di Israele e l’idolatria che ne è all’origine. E lo fa coinvolgendo in pieno la sua mascolinità celibe, il suo essere, cioè, il primo tra coloro «che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli» (cfr Mt 19,12). Il che dice già, con il linguaggio del suo corpo sessuato, la decisa volontà che Dio ha di mettersi in una relazione di amore gratuito (agape) e indissolubile con l’essere umano, uomo o donna che sia.

Proprio facendo così, Gesù è in grado di curare dall’idolatria anche

l'eros coniugale, trasformandolo, con la forza progressiva della sua agape, in carità coniugale e liberandolo dalle mortifere dinamiche della lotta idolatrica per il potere. E lo farà entrando anche nella morte come Fi­glio e Sposo, fedele fino alla fine a Dio e a Israele/Chiesa. E risorgendo attesterà la verità dell’affermazione del Cantico dei Cantici, secondo la quale «le grandi acque non possono spegnere l’amore, né i fiumi tra­volgerlo» (8,7). Egli, ultimo Adamo, di cui quello della Genesi è figura (cfr 1 Cor 15,45), afferma così, anche con il linguaggio del suo corpo sessuato ormai glorioso, il suo essere ordinato a diventare con l’umanità redenta una sola carne (cfr Gen 2,24) mediante la nuova ed eterna al­leanza, sigillata dal dono totale di sé fatto sulla croce una volta per tutte.

Qui si rivela in piena luce quel mistero della relazione coniugale che nel racconto genesiaco veniva solo adombrato. Nel Figlio, «imma­gine» del Padre fatta carne, che annuncia l’inizio delle sue nozze con

Israele/Chiesa, si svela infatti pienamente il fine ultimo di tutta la storia della salvezza: unire l’umanità intera in Dio con un vincolo ormai in­dissolubile. E attraverso di essa, l’intera creazione. Di conseguenza, il matrimonio trova il suo senso ultimo proprio alla luce della relazione con Cristo e della sua castità prenuziale.

Qui più che mai, nel Figlio Sposo, riemerge la centralità della rela­zione con Dio per il matrimonio, così come della fede con cui l’essere umano eventualmente vi risponde. Queste non riguardano affatto una dimensione semplicemente «soprannaturale», o vagamente «spirituale». Toccano invece in profondità anche la dimensione sessuata della sua umanità, che in Cristo riceve la grazia della liberazione da quell’idola­tria che infesta e corrode come un tarlo anche la stessa relazione coniu­gale. Questo conferma nuovamente l’importanza decisiva della dimen­sione strettamente teologica del matrimonio, alla quale non sembra che si adatti la sufficiente rilevanza dal punto di vista canonico e spesso anche pastorale.

Appare invece con tutta evidenza la dimensione profondamente profetico-escatologica dell’indissolubilità del matrimonio consapevol­mente celebrato nella fede nel Figlio-Sposo. Esso infatti rimanda di­rettamente a quel vincolo nuovo che il Padre ha realizzato nel Figlio crocifisso e risorto, «un vincolo così saldo che nulla potrà mai spezza­re» (Preghiera eucaristica della riconciliazione /).

Un ripensamento a partire dalle trasformazioni tardo-moderne dell’«eros»

Questa ci sembra essere la prospettiva teologicamente adeguata a partire dalla quale poter guardare oggi alle complesse sfide in­dotte dalle trasformazioni tardo-moderne dell’eros. Di esse vanno senz’altro valorizzate positivamente la riscoperta degli affetti e l’im­portanza della relazione, mentre va decisamente respinta la visione contrattualistica, libertaria ed emozionale del consenso coniugale, che dà vita all’ormai ben noto fenomeno dell’«amore liquido».

Volendo ora collegare l’analisi di Gen 1-3 con questa positiva riscoperta degli affetti e della relazione, ci sembra interessante ten­tare di indagare il rapporto tra innamoramento iniziale e relazione con Dio. Il primo passo consiste nel cogliere, proprio nel fascino dell’iniziale esperienza dell’innamoramento, l’intuizione, stupita e quasi profetica, della possibilità di un’inattesa pienezza di amore, di cui rimane però ancora in ombra la vera Origine.

Se il movimento innescato dall’innamoramento prosegue nella sua obiettiva dinamica autotrascendente, esso dovrebbe poter arri­vare fino a cogliere nella pienezza infinita dell’amore di Dio l’ori­gine non solo dell’innamoramento, ma anche della stessa persona amata. In tal caso quest’ultima non dovrebbe essere più percepita dall’amante come preda della propria seduzione, bensì come un sor­prendente e gratuito dono preparato e custodito per lei da Dio.

Questo è ben simboleggiato, in Gen 2,22-23, dal gesto di Dio che dona la donna all’uomo, stupito dalla bellezza del dono ricevu­to. L’esperienza dell’essere creati come dono divino per l’altro/a en­tra così a far parte integrante del vissuto fenomenologico (Erlebnis) degli amanti. Dio può così diventare parte costitutiva del loro stesso innamoramento, che potrà a sua volta ricevere dalla relazione con lui un notevole dilatamento anche affettivo.

219

Ma che cosa succede quando questa relazione con Dio viene esclusa dall’orizzonte del rapporto di coppia? Gen 3 ci ha invitato a leggere questa eventualità in stretta correlazione con il peccato di idolatria commesso da Israele. In effetti, la prima conseguenza della rottura con Dio all’interno della relazione amorosa sembra ben essere quella di attribuire a se stessi e all’altro/a, creature fi­nite e limitate, quella caratteristica di pienezza e di infinità di amore intuita con l’innamoramento, ma che in realtà è propria di Dio solo.

Interrotta la relazione con Dio, l’essere umano finirà perciò per esigere dall’altro/a questa pienezza di amore, perché ad essa egli non può in ogni caso mai rinunciare, essendo parte integrante della sua umanità, creata a immagine e somiglianza di un Dio che è, appun­to, la pienezza dell’Amore. Il risultato sarà una sottile ma micidia­le lotta di potere tra i sessi, combattuta all’insegna della reciproca seduzione. Di fronte all’inevitabile disinganno, dovuto non tanto a presunte colpe dell’altro/a, quanto piuttosto all’aver radicalmen­te sbagliato l’obiettivo della propria sete di amore e di felicità, agli amanti non resterà altro che la rottura della relazione coniugale e la sofferta smentita dell’affidabilità di quell’intuizione originaria pur sperimentata al momento dell’innamoramento.

Nel caso poi del cristiano, radicato dal battesimo nel Figlio Spo­so, si tratterà di sperimentare nell’innamoramento la sua presenza, e di farlo in modo da includerlo affettivamente in esso. Per la donna, questo significherà percepire anche affettivamente come ella sia per

il suo sposo un prezioso dono di Cristo Sposo. Un dono il cui sco­po ultimo sarà per lei quello di imparare, amando questo sposo, ad amare in lui Colui che sarà il suo Sposo per l’eternità, il Figlio del Padre. Lo sposo umano diventerà allora per lei, anche attraverso i suoi limiti umani, l’immagine creaturale che richiama il suo Sposo definitivo e il mistero del suo amore umano-divino. Abbraccian­dolo, ella abbraccerà anche lo Sposo, nella realtà della sua umanità sessuata.

L’uomo, dal canto suo, sarà invitato a percepire nella donna af­fidatagli dal Figlio Sposo l’immagine del mistero di una Chiesa e di un’umanità che, al di là delle loro fragilità, egli vuol sempre più strettamente unire a sé quale sposa e madre. Nella fragilità del suo amore umano l’uomo potrà così percepire una tenue ma autentica eco dell’infinito amore di Dio per l’umanità. E imparerà così a far dono alla sposa del proprio corpo maschile come lo Sposo ha fatto una volta per tutte per noi sulla croce, cogliendo nella bellezza della sua sposa un’immagine profetica della bellezza della Sposa/Chiesa che il Figlio sta preparando alle nozze escatologiche con sé, nozze di cui il suo matrimonio diventa segno anticipatore[[10]](#footnote-10).

220

Nell’esperienza, affettivamente connotata, di questo loro reci­proco essere radicati nell’amore sponsale del Figlio per la Chiesa, proprio il pieno rispetto delle caratteristiche e delle fragilità dell’a­more umano sarà per gli sposi il migliore antidoto contro l’indebi­ta divinizzazione idolatrica dell’amore e delle emozioni umane. In questa prospettiva, il matrimonio cristiano diventa allora una scuola per imparare ad amare l’altro/a anche nei suoi limiti, che vengono accolti per amore di Cristo Sposo, fine ultimo della relazione co­niugale e fonte di quella grazia che è la sola in grado di garantirne e alimentarne l’indissolubilità. Solo essa infatti può trasformare leproprie e altrui fragilità, nonché gli eventuali tradimenti, in occa­sioni per penetrare ancor più profondamente nel grande mistero dell’Amore crocifisso del Figlio Sposo, nel quale e per il quale tutto è stato creato, in particolare l’umanità sessuata.

Se questa impostazione è corretta, ne consegue allora che pro­prio nel confronto con le trasformazioni tardo-moderne dell’eros può riemergere con forza quell’importanza della relazione con Dio in Cristo per il matrimonio attestata dalla Scrittura, ma messa in ombra dai condizionamenti della mentalità risalente ancora al re­gime di cristianità. E questo, notiamolo bene, non vale solo per la Chiesa cattolica, ma anche per le Chiese ortodosse.

Entrambe le prassi matrimoniali infatti sono state risposte di­verse date alla comune sfida di dover tradurre in termini giuridici l’insegnamento evangelico sul matrimonio in un contesto politico­culturale di cristianità. Dando per scontata l’accoglienza della gra­zia di Cristo, la tradizione latina lo ha fatto quasi «naturalizzando» l’indissolubilità gesuana. Quella orientale lo ha fatto invece atte­nuandone sempre più le esigenze, così da poter realizzare un’armo­nizzazione canonica, imposta dal potere politico cesaropapista, con un diritto civile che continuava ad ammettere il divorzio romano per mutuo consenso. Il cambiamento di contesto sociale dovrebbe oggi indurre entrambe le tradizioni ad una rivisitazione teologica delle rispettive prassi in prospettiva ecumenica, in un momento in cui entrambe le tradizioni sono divenute una minoranza ormai an­che culturale.

Anche a proposito del matrimonio sembra così accadere quanto è già accaduto a proposito della libertà religiosa, della laicità dello Sta­to e della cruciale relazione teologica con Israele e con le altre Chiese e Confessioni cristiane: il confronto critico con la modernità, pur se talvolta drammaticamente assai rude, può provvidenzialmente por­tare a riscoprire valori profondamente evangelici che in precedenti contesti non erano stati sufficientemente presi in considerazione.

Sfide pastorali

A questo punto sembra inevitabile interrogarci sull’indissolubi­lità strettamente sacramentale di molti matrimoni che, pur se ce­lebrati in modo canonicamente corretto, hanno di fatto alle spalle l’insignificanza esistenziale e affettiva della relazione con Dio in Cristo[[11]](#footnote-11). D’altronde Papa Francesco, sulla scia di Papa Benedetto, in un importante discorso tenuto alla Sacra Rota il 23 gennaio 2015, ha richiamato l’incidenza negativa della prevalenza del pensiero mondano sulla fede nella percezione delle stesse esigenze stretta- mente canoniche del vincolo coniugale nell’attuale contesto socio- culturale.

Sul piano più direttamente pastorale, il contesto attuale ci sem­bra esigere di non concepire più e proporre i corsi in preparazione al matrimonio come un pedaggio da pagare per una celebrazione alla quale si avrebbe comunque sempre diritto per legge naturale e per ragioni spesso solo sociologiche, retaggio di un’epoca ormai definitivamente tramontata. Bisogna invece pensarli e realizzarli in un’ottica quanto più possibile evangelizzatrice e come un agile iti­nerario di discernimento che la comunità cristiana può offrire anche a coloro che già iniziano una relazione di coppia e che va poi dina­micamente adattato ai tempi di maturazione e alla fattiva volontà delle coppie coinvolte.

Il primo obiettivo di questo itinerario dovrebbe essere quello di rendere affettivamente ed esistenzialmente consapevoli le persone circa l’importanza e la bellezza della relazione con Dio per poter gustare, vivere e nutrire quella di coppia. E si tratta di farlo anzi­tutto fornendo loro i criteri necessari per verificare da sé e senza falsi moralismi l’effettiva presenza o meno di tale consapevolezza nell’esperienza concreta della loro relazione, iniziando proprio dal fascino dell’innamoramento e dalla tentazione idolatrica in esso pur tuttavia racchiusa.

Nell’attuale contesto culturale «liquido», il raggiungimento di questo primo obiettivo ci appare già da solo un reale successo pa­storale. Questa prima tappa dovrebbe infatti poter porre le persone di fronte all'opzione fondamentale se assecondare o meno il delicato e fragile dinamismo autotrascendente messo in moto dall’innamo­ramento. E di farlo misurandosi con le conseguenze pratiche edesistenziali della tentazione idolatrica che ne insidia la grazia e lo stupore iniziali. In quest’ottica, soprattutto nel caso dei battezzati che non vivono la fede, potrebbe risultare particolarmente oppor­tuna un’adeguata valorizzazione antropologica, in prospettiva catecumenale, di alcuni aspetti del matrimonio civile o di altre forme di convivenza civile.

Essendo il matrimonio civile ormai in piena e drammatica crisi, questa prima tappa diventerebbe anche l’espressione del servizio che la Chiesa oggi può offrire a una società civile postmoderna ormai dominata da un individualismo antropologico sempre più sfrenato, che non solo sta decostruendo il matrimonio, ma rischia anche di minacciare la stessa tenuta del patto sociale, nonché la sostenibilità anche demografica della società.

223

La tappa successiva potrebbe opportunamente valorizzare il fi­danzamento esplicitamente cristiano, magari provvedendolo anche di una specifica benedizione liturgica e concependolo come un tempo di grazia e di discernimento vocazionale che miri a educare i fidanzati a vivere sempre più esplicitamente nel Signore la loro re­lazione amorosa. E questo facendo particolare riferimento a un’ac­coglienza consapevole e responsabile della grazia del battesimo, così come all’Eucaristia, sacramento nuziale per eccellenza, dove lo Spo­so e la Sposa diventano sempre più e meglio un solo corpo. Il che implica un’intrinseca ed esplicita valenza ecclesiale di quest’ulteriore tappa dell’itinerario, di per sé incompatibile con un estraniamento della coppia dalla vita concreta della comunità cristiana, Corpo nuziale di Cristo in cammino verso la pienezza escatologica delle nozze dell’Agnello.

Questo dovrebbe permettere tra l’altro di superare il paradosso per cui le disposizioni personali attualmente richieste per contrarre matrimonio sono di gran lunga inferiori a quelle con ragione esigite a un catecumeno adulto per la sua ammissione al battesimo, spesso verificate mediante opportuni scrutini. E proprio al fine di radicare realmente nel Cristo Sposo della sua Chiesa la loro relazio­ne affettiva e per significarne la sua dimensione escatologica, questa tappa dovrebbe poter educare i fidanzati anche alla castità prema­trimoniale, che deve trovare nella verginità e nella castità consacra­te, nuzialmente ricomprese, il suo profetico e opportuno sostegno testimoniale.

L’obiettivo ultimo dell’itinerario dovrebbe essere infine quello di far nascere e sviluppare nei nubendi la gioiosa consapevolezza che nella celebrazione delle loro nozze saranno essi stessi i ministri della grazia del sacramento del matrimonio nella Chiesa e attraver­so la Chiesa. Il che renderà la promessa nuziale non più un’impresa fondata titanicamente sulle proprie forze, bensì radicata nel mistero dell’indissolubile e gratuito sì alla sua indegna Sposa che lo Spo­so umano-divino ha pronunciato una volta per tutte sulla croce. In questo modo, egli ha salvato anche la bellezza dell’amore fedele umano, di cui l’uomo e la donna continuano, malgrado tutte le smentite, a intuire il fascino, spesso drammaticamente nostalgico, ad ogni inattesa esperienza di innamoramento.

1. Cfr H. de Lubac, Agostinismo e teologia moderna, Milano, Jaca Book, 1978. A giudizio di de Lubac, dietro questa ipotesi intellettuale sta la difficoltà del razionalismo teologico moderno ad accettare e a rendere teologicamente e filosoficamente conto del paradosso di una natura umana abitata da un mistero che la eccede e la spinge al di là di se stessa, verso un compimento che essa non può mai conquistare, ma può solo liberamente accogliere in dono da Dio. [↑](#footnote-ref-1)
2. Sul rapporto tra scienza canonistica e teologia moderna della natura pura e sulle sue problematiche conseguenze teologico-canonistiche rimangono ancora un punto di riferimento decisivo le analisi offerte da E. Corecco, Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico, voi. II, Lugano - Casale Monferrato (Al), Facoltà Teologica di Lugano - Piemme, 1997, 446-614. [↑](#footnote-ref-2)
3. Si pensi al caso di Ugo di San Vittore, in cui risuona ancora l’eco del ricco nagistero dei Padri (cfr Ugo di San Vittore, De sacramentis christianaefidei, lib. 1, ). 8, c. 13 = PL 176,314). [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr H. de Lubac, Il mistero del soprannaturale, Milano, Jaca Book, 1978,

244. [↑](#footnote-ref-4)
5. «La legge naturale altro non è che la partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole» (Sum. Theol., I-II, q. 91, a. 2). Non si dimentichi che per san Tommaso l’esistenza stessa di Dio, pur se accessibile in linea di principio alla ragione indipendentemente dalla Rivelazione, lo è di fatto solo per pochissimi e non senza molta fatica, sforzo ed errori (cfr Sum. Theol., I, q. 1, a. l). [↑](#footnote-ref-5)
6. Sull’importanza della relazione tra Chiesa e donna in epoca moderna, cfr M. Pelaja - L. Se affetta, Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia, Roma - Bari, Laterza, 2008, 198-305. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr N. Reali, «Un sacramento per i non credenti?», in Rivista di Teologia Morale 46 (2014) 355-362. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cfr M. Cucca - B. Rossi - S. M. Sessa, «Quelli che amo io li accuso». Il «rib» come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi, Assisi (Pg), Cittadella, 2012; P. Bovati, Vie della giustizia secondo la Bibbia, Bologna, Edb, 2014. [↑](#footnote-ref-8)
9. Il comandamento di non mangiare dei frutti dell’albero del bene e del male è infatti, come afferma la tradizione rabbinica, il compendio delle Dieci Parole della Torah che Mosè ha ricevuto sul Sinai, simboleggiate dallo stesso albero. Mangiandone i frutti, la donna e l’uomo fanno dunque esattamente quello che ha fatto Israele: sostituiscono se stessi alla Legge divina, facendosi così dio l’uno dell’altro e attribuendosi una pienezza di vita e di amore che in realtà è propria di Dio solo. [↑](#footnote-ref-9)
10. Sulla dimensione esegetica e antropologica di questa importante tematica, cfr L. Pedroli, Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica. La dimensione antropologica del rapporto tra Cristo e la Chiesa nell’Apocalisse, Assisi (Pg), Cittadella 2007. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cfr Fides foedus. La fede e il sacramento del matrimonio, a cura di A. Diriart - S. Salucci, Siena, Cantagalli, 2014. [↑](#footnote-ref-11)