

SACRAMENTO DEL MATRIMONIO E FEDE

Don Andrea Bozzolo, SDB

1. Trasformazioni della cultura affettiva

Le profonde trasformazioni che, seppure con intensità e forme diverse, stanno modificando in molti luoghi la cultura affettiva, interpellano in profondità l'azione pastorale della Chiesa. Valutare tali trasformazioni non è per nulla semplice e richiede un discernimento paziente, perché in esse acquisizioni etiche importanti, come il riconoscimento del ruolo della donna, l'attenzione ai sentimenti e ai vissuti personali, la maggiore consapevolezza della responsabilità che accompagna la generazione dei figli, si intrecciano non di rado con interpretazioni surrettizie, volte a scardinare il nesso originario di affetti, legami e struttura generativa della famiglia.

Interpellano in modo particolare la coscienza ecclesiale i cambiamenti che riguardano i processi attraverso cui sorge la famiglia e investono il riconoscimento del significato autentico del matrimonio. Bisogna infatti riconoscere che, anche se «il desiderio di famiglia resta vivo, in specie tra i giovani» (AL 1), le forme pratiche attraverso cui si costituisce il legame di coppia sono profondamente mutate. Esse sono assai meno regolate dal riferimento a una tradizione condivisa, ritenuta capace di trasmettere un'eredità culturale e religiosa cui ispirare le scelte personali, e sempre più affidate all'iniziativa individuale; più precisamente, affidate all'*esperimento* della vita.

In questo senso per molte coppie il *matrimonio* pare meno “decisivo” per il sorgere dell'alleanza familiare. Tale alleanza, infatti, pare fondarsi assai più sull'*intesa* (sentimentale, psicologica, sessuale) tra i partner che su un *consenso* espresso formalmente; anzi proprio la tenuta di quell'intesa, sottoposta alla verifica del vivere insieme, pare la *condizione* per poter (eventualmente) accedere al matrimonio.

È questa, dicono gli studiosi, la mentalità che alimenta il fenomeno assai diffuso delle *convivenze*. Nelle circostanze attuali, infatti, le unioni di fatto hanno perso in larga misura il significato di contestazione che avevano negli anni Sessanta, quando, di fronte alla solidità sociale della famiglia, si proponevano come una scelta radicalmente alternativa al matrimonio. Nella società liquida, invece, la convivenza costituisce per lo più una sorta di percorso propedeutico al matrimonio, un avvio di esperienza familiare aperto a compiersi con gli anni in un assetto più stabile e definito. L'unione di fatto nella maggioranza dei casi non intende escludere il patto matrimoniale, ma piuttosto “verificarne” (in una forma che certamente appare problematica) la praticabilità. Anche il fenomeno ricorrente delle *separazioni* sembra confermare il prevalere di questa prospettiva. Pur auspicando che il sentimento che ha dato origine alla coppia si traduca in una storia d'amore che duri per tutta la vita, l'uomo e la donna di oggi sembrano nutrire dubbi più consistenti sul fatto che il matrimonio in quanto tale costituisca un elemento in grado di *fare la differenza* a proposito della tenuta del patto, ossia sul fatto che l'espressione pubblica e religiosa del consenso incida *in modo sostanziale* sulla solidità del legame.

Tanto il fenomeno delle convivenze quanto quello delle separazioni indicano, dunque, che il problema che si impone con maggior forza nell'ambito della pratica pastorale concerne *il nesso tra la distensione temporale della vicenda familiare e il momento puntuale delle nozze*, ossia il significato peculiare che *l'atto sacramentale* ha per intendere, orientare e sostenere l'intera storia di una famiglia.

Con questa affermazione non intendo dire che non viene compreso il sacramento in termini *teorici*, nel senso che manchi una comprensione adeguata dei contenuti dottrinali che definiscono la natura del sacramento, ma che non è percepita la *svolta* che esso imprime all'esistenza, il segno che lascia nella vita, la direzione in cui indirizza i vissuti affettivi. Tale valore, infatti, è percepito solo dalla *fede*, che riconosce nell'azione sacramentale un'opera di Dio, in forza della Pasqua di Gesù e del dono del suo Spirito. *Solo la fede attinge ciò per cui il sacramento esiste*. Fuori di questo sguardo evangelico, che lo Spirito suscita nei discepoli di Gesù, il sacramento rischia di essere frainteso, a seconda dei contesti, come un momento di ratifica della coppia o una cerimonia sontuosa o un mero rito di passaggio sociale.

C'è da chiedersi se a tale indebolimento della percezione autentica del sacramento non abbiano concorso, al di là delle intenzioni, anche certe forme dell'azione pastorale. Possiamo pensare, ad esempio, alla catechesi che presentava il matrimonio nell'orizzonte ermeneutico del *remedium concupiscentiae* sullo sfondo di una concezione pessimistica e naturalistica della relazione sessuale. Dobbiamo però anche riflettere su alcuni modelli pastorali di oggi, che utilizzano con eccessiva disinvoltura le metafore della *mistica nuziale*, rischiando l'esito di una retorica assai lontana dall'esperienza effettiva delle coppie che si accostano al ministero della Chiesa.

Per una migliore impostazione della pastorale familiare, dobbiamo umilmente riconoscere che la lingua utilizzata nella comunità cristiana per parlare del matrimonio non sembra aver ancora trovato un suo assetto condiviso e una incisività *proporzionata alla bellezza evangelica che deve far risuonare*. E ciò avviene (anche) perché tra i diversi criteri (canonico, liturgico, morale, teologico, pastorale) che regolano la prassi del matrimonio si sono sedimentate alcune tensioni che richiederebbero un serio lavoro sull'assetto complessivo della dottrina e della disciplina. Le implicanze teoriche derivanti da approcci non adeguatamente integrati non sono immediatamente percepibili e rimandano alla competenza degli esperti, ma la loro ricaduta pastorale è sotto gli occhi tutti.

In ogni caso, anche prescindendo da questo riassetto complessivo, pare fuori di dubbio la necessità di un accompagnamento pastorale che favorisca la celebrazione del matrimonio come un'autentica esperienza di *fede*. Più precisamente, occorre una proposta pastorale che accompagni alla fede non solo *in occasione* o *a fianco* del cammino di coppia, ma realmente *dentro e attraverso di esso*. La proposta di un percorso di fede risulta *occasionale* o *giustapposta* quando, ad esempio, gli incontri prematrimoniali vengono "sfruttati" per una sorta di recupero del catechismo o quando la preparazione al matrimonio è svolta essenzialmente nei termini di una psicologia della coppia cui si aggiunge qualche riflessione sul rito liturgico e su elementi di diritto. Naturalmente tutto ciò non è inutile o sbagliato, ma non risponde all'esigenza più profonda e non coglie l'opportunità più grande che il cammino verso il matrimonio offre.

Perché l'esperienza di fede sia realmente *integrata* nel cammino, bisogna partire dal fatto che Dio *non si aggiunge* alla coppia dal di fuori, quasi fosse una presenza estranea a cui fare spazio, ma è il *Mistero* operante nel costituirsi del legame amoroso: è *Colui che vi si dice*. Cercheremo del seguito del discorso di precisare e sviluppare il contenuto e il senso di tale affermazione. Vogliamo però metterne in risalto fin dall'inizio una conseguenza decisiva per il nostro discorso: il sacramento del matrimonio non è il momento in cui una realtà nata "*profana*" viene resa *sacra*. Al contrario, il sacramento viene celebrato perché l'uomo e la donna, avendo riconosciuto la presenza di Dio all'opera in loro e tra loro, trovano in Lui il segreto ultimo dell'Amore e decidono per sempre del loro rapporto nel cono di luce della sua presenza. Decidono appunto di sposarsi *nel Signore*.

Ciò significa che l'uno per l'altra divengono una via di incontro con Lui, un appello a scoprire il Suo volto, compiendo un cammino di *fede*.

2. Difficoltà nel comprendere il rapporto tra matrimonio e fede

Per affrontare in modo conveniente il rapporto tra il matrimonio sacramento e la fede, dobbiamo anzitutto confrontarci con alcune difficoltà che si frappongono alla sua corretta interpretazione.

La prima difficoltà proviene paradossalmente *dal di dentro* della dottrina cristiana o meglio da *un certo modo* di intenderla. Tale difficoltà consiste nel fatto che, secondo una considerevole corrente canonistica, il sacramento del matrimonio non richiede per la sua validità *neppure il minimo grado di fede*.¹ La presenza della fede nei due contraenti, cioè, non entra in alcun modo nella costituzione valida del patto coniugale cristiano. Per la validità, è sufficiente che i due contraenti siano battezzati e che il loro consenso sia integro. Ovviamente tutti gli autori sono d'accordo sull'importanza della fede per una celebrazione *fruttuosa*, ma l'esclusione assoluta del rilievo della fede – anche minima – per la validità del sacramento non è certamente senza conseguenze pastorali. Tanto più che il minimalismo giuridico di questa richiesta si capovolge poi in un massimalismo ontologico nel dichiarare il contenuto vincolante del consenso, che viene rapportato all'alleanza tra Cristo e la Chiesa significata e realizzata dall'Eucaristia. Ci si può sposare sacramentalmente anche senza fede; ma poi, a motivo del vincolo sacramentale, si è impegnati a vivere, eventualmente fino alle estreme conseguenze, un amore oblativo la cui presenza o meno, però, non era giuridicamente rilevante per il sorgere del matrimonio.

In effetti l'affermazione dell'irrilevanza della fede per il sacramento del matrimonio ha di che apparire sorprendente, perché, come insegna il Concilio Vaticano II, sintetizzando un dato pacifico per tutta la tradizione cristiana:

I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, all'edificazione del corpo di Cristo, e, infine, a rendere culto a Dio; in quanto segni, hanno poi anche la funzione di istruire. Non solo *suppongono* la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti *della fede*.²

Fondandosi sulla consapevolezza che la fede appartiene all'essenza dei sacramenti, molti teologi, tra cui Joseph Ratzinger, hanno avvertito l'esigenza di mettere in discussione la tesi della irrilevanza di essa per la validità del matrimonio.³ Il recente documento della Commissione Teologica

¹ Esemplarmente: «La sacramentalità del matrimonio non dipende dalla volontà dei nubendi, ma dalla volontà di Cristo (similmente come dalla volontà divina, e non da quella degli sposi, dipende l'unità e l'indissolubilità del matrimonio). Quindi per la validità del sacramento del matrimonio *non è necessario neppure un certo grado di fede* ma il vero consenso» (corsivo nostro), Z. GROCHOLEWSKI, *L'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*, in P.A. BONNET - C. GULLO (edd.), *Diritto Matrimoniale Canonico*. Vol. II. *Il consenso*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 233-245, 244s.

² CONCILIO VATICANO II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 59: AAS 56 (1964) 116, ripreso poi dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 1123.

³ Così si è espresso il Card Ratzinger quando era Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede: «Ulteriori studi approfonditi esige [...] la questione se cristiani non credenti – battezzati, che non hanno mai creduto o non credono più in Dio – veramente possano contrarre un matrimonio sacramentale. In altre parole: si dovrebbe chiarire se veramente ogni matrimonio tra due battezzati è *ipso facto* un matrimonio sacramentale. Di fatto anche il Codice indica che solo il contratto matrimoniale “valido” fra battezzati è allo stesso tempo sacramento (cfr. CIC, can. 1055, § 2). All'essenza del sacramento appartiene la fede; resta da chiarire la questione giuridica circa quale evidenza di “non fede” abbia come conseguenza che un sacramento non si realizzi» (J. RATZINGER, *Introduzione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, LEV, Città del Vaticano 1998, 7-29, 27s).

Internazionale *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale* (2020) offre una possibile pista di soluzione che, senza forse risultare risolutiva, ha il merito di cercare il punto di equilibrio intorno a cui è possibile raccogliere maggiore convergenza.

A questo tema si dovrebbe collegare anche la questione del rilievo da riconoscere alla forma liturgica del matrimonio in cui la *fede* è appunto chiamata ad esprimersi. La Parte che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* dedica alla liturgia e ai sacramenti è intitolata *La celebrazione del mistero cristiano* ed evidentemente anche il matrimonio è presentato sotto questo titolo. Permane però in larga parte della trattatistica, per motivi che qui non possiamo esaminare, l'idea che nel caso del matrimonio la dimensione liturgico-celebrativa sia solo una *solemnitas externa* ossia un elemento meramente *cerimoniale*. Senza impegnarci qui nella discussione di una tesi che pare quanto meno assai problematica,⁴ è evidente che la svalutazione in senso cerimoniale dell'azione liturgica, destinata per sua natura a propiziare l'incontro effettivo con il Signore Risorto, non può che indebolire il rilievo della fede per il matrimonio sacramento.

A questo primo ordine di difficoltà interne, si aggiungono quelle che provengono dalle trasformazioni sociali, e in specie quelle che derivano dal lungo e perdurante processo di *secolarizzazione* del matrimonio. Avviatosi nel contesto della teologia luterana, che negava la sacramentalità del matrimonio in quanto non vedeva alcun nesso tra la fede nel *verbum promissionis* (la parola con cui Dio promette la salvezza) e il contratto nuziale, esso si è sviluppato nell'epoca moderna nel contesto di una competizione politica tra Stati e Chiesa circa la giurisdizione sulle nozze. Tale fenomeno ha portato a rappresentare il matrimonio come un fatto *meramente civile*, basato sull'intesa pattuale dei coniugi, respingendo nell'ambito delle *eventuali convinzioni soggettive*, che non hanno rilievo per il riconoscimento pubblico e istituzionale dell'umano comune, l'originaria connotazione "sacra" dell'alleanza coniugale. In altri termini, il matrimonio ha cominciato ad essere inteso come una realtà puramente orizzontale, perfettamente pensabile e regolabile senza alcun riferimento a un credo religioso, a una speranza di compimento definitivo dell'amore, al mistero dell'Origine della vita e della sua destinazione. Ciò costituisce di fatto una cesura, tipica dell'Occidente moderno, rispetto alle tradizioni attestate in tutte le culture, in cui si ritrova, nelle forme più svariate, l'attestazione del rapporto originario che sussiste tra *eros* e il sacro.⁵ E di fatto, nonostante la pretesa di rimuoverne a livello fondativo la significazione religiosa, la rappresentazione mediatica di *eros* continua ad individuarlo come la figura paradigmatica di un desiderio che cerca un'estasi *sublime*: quasi una figura del divino. Si ripropone in questo modo il paradosso, già chiaramente visibile nel mondo antico precristiano, per cui la banalizzazione di *eros*, ridotto a istinto in cerca di saturazione, finisce per capovolgersi nella sua proiezione celeste nel mondo degli dèi.⁶

⁴ Mi permetto di rinviare a qualche saggio in cui ho esposto più ampiamente la questione del rilievo della fede e del senso della forma liturgica: A. BOZZOLO, *Fede dei nubendi e forma del consenso. Due questioni aperte nella teologia del matrimonio*, "Teologia" 40 (2015) 212-249; *Fede e sacramento del matrimonio: prospettiva teologica*, in *Consenso matrimoniale e mancanza di fede: magistero e giurisprudenza*, LEV, Città del Vaticano 2025, 27-47.

⁵ Cfr. la voce *Matrimonio/famiglia* in H. WALDENFELS (ed.), *Nuovo Dizionario delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 552-565; la voce è redatta da diversi specialisti: H. Huber per l'etnologia generale, B. Bujo per le religioni africane, G.D. Sontheimer per l'induismo, R. Malek per l'Asia orientale, R.J. Werblowsky per l'ebraismo, G. Höver per il cristianesimo e A.T. Khoury per l'islam.

⁶ Balthasar ha mostrato in modo convincente che la lettura precristiana di *eros* oscilla tra la sacralizzazione, che assorbe il sessuale nel divino (matrimoni tra gli dèi o di questi con esseri umani), e la desacralizzazione, che separa nettamente il divino dal sessuale, svalutandolo come qualcosa di vile (un mero istinto animale). Non di rado questi estremi opposti finiscono per capovolgersi l'uno nell'altro. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. II, Jaca Book, Milano 1978, 347ss.

Se nella fase moderna la secolarizzazione ha fatto valere la ragione, anziché la *fides*, come principio consensuale di riconoscimento della dimensione antropologica del matrimonio, l'esito cui tale processo è giunto nella tarda modernità consiste piuttosto nell'affermazione di una visione contrattualistica libertaria come nuova figura universale della statuizione dei rapporti affettivi. La nuova rappresentazione imperante dell'umano affettivo non conduce semplicemente a un matrimonio che perde la sua natura "religiosa", ma a un matrimonio che perde *sic et simpliciter* ogni "natura", se non quella che il "diritto positivo" di volta in volta pretende di stabilire come tale, in una sorta di autofondazione. Se si tiene presente che tale processo di secolarizzazione non è sorto direttamente per un'opposizione frontale al cristianesimo (che pure non è mancata), ma per una delegittimazione culturale del suo umanesimo, ossia per una sfiducia fondamentale nei confronti della capacità della fede cristiana di essere centro ispiratore della vita degli uomini, ci si rende conto di quanto sia impegnativa la sfida culturale che esso propone.

Di fatto, la privatizzazione dell'eventuale riferimento religioso per l'intelligenza del fenomeno amoroso e del legame di coppia si è accompagnata a quella che potremmo definire la *psicologizzazione degli affetti*. Indubbiamente il mondo delle emozioni, dei sentimenti, degli affetti e dei legami ha una dimensione psicologica, che è importante conoscere e valorizzare. Per questo la psicologia, nella varietà pluriforme dei suoi orientamenti, può indubbiamente aiutare alla comprensione del fenomeno amoroso, a partire dall'analisi dei processi di costruzione dell'identità personale, delle forme primordiali di attaccamento affettivo e dei compiti relazionali propri delle diverse fasi della crescita. Ma sarebbe indubbiamente riduttivo interpretare *l'appello* che proviene dall'esperienza amorosa soltanto all'impatto che ha nella sfera *psichica*. Esso, infatti, riguarda ben più in profondità il senso radicale dell'esistenza, l'affidabilità della promessa che la abita, il destino verso cui è diretta. Riguarda cioè gli interrogativi ultimi dell'esistenza, cui solo la fede può offrire la risposta risolutiva. Ed è stato un grave difetto della teologia, soprattutto nella stagione moderna, trascurare la rilevanza del sentire e l'apporto degli affetti per il costituirsi della giusta relazione con Dio che è la fede suscitata da Gesù, e non solo per una sua declinazione sentimentale e devota.⁷ Se infatti la fede è interpretata essenzialmente come "adesione della mente", la sua dimensione affettiva e relazionale, che pure è in primo piano nel dettato biblico, risulta emarginata a motivo di una rappresentazione intellettualistica della verità. Nel caso specifico della teologia del matrimonio, tale inclinazione si è tradotta nell'attenzione pressoché esclusiva al momento del consenso giuridicamente considerato, *trascurando il rilievo teologico del percorso affettivo* che non solo lo precede, ma *pone le condizioni per il suo stesso esistere*, come pure l'impegno per l'elaborazione di una vera teologia della famiglia, e non solo del sacramento che la genera.

Proprio la *spaccatura tra una lettura psicologizzante e naturalistica degli affetti e una concezione prevalentemente dottrinalista e intellettualista della fede* costituisce probabilmente il cuore del problema su cui siamo invitati a riflettere e a lavorare. È chiaro infatti che se la fede è intesa principalmente come adesione a un insieme di contenuti dottrinali, trascurando l'orizzonte dell'affidamento fiduciale e dell'intesa affettiva, e se la dimensione sessuale dell'uomo è letta attraverso un impianto marcatamente naturalistico, che ne tralascia il rilievo per l'identità personale, la correlazione teologica tra i due temi risulta estrinseca e occasionale. La virtù della fede si "applica" semplicemente alla realtà del matrimonio, ma non trova nella relazione uomo-donna una vera mediazione, mentre il matrimonio è "arricchito" dalla fede nei suoi significati, ma non incontra realmente nella Pasqua di Gesù il principio ultimo della propria possibilità

⁷ P. SEQUERI, *La fede e la giustizia degli affetti*, Cantagalli, Siena 2019.

3. Affetti, fede e matrimonio: abbozzo teologico

Superare l'estrinsecismo tra fede e affetti richiede un lavoro – allo stesso tempo teologico e pastorale – impegnativo, di cui però sembra già avviato il cantiere. Ne troviamo traccia, ad esempio, nell'enciclica *Lumen Fidei*. Il testo magisteriale, ovviamente, non ha il carattere di una riflessione intenzionalmente diretta a chiarire i nodi del tema. Esso però offre un apporto rilevante alla questione, perché in vari punti sembra mettere in luce il nesso che sussiste tra la consistenza affettiva e desiderante della coscienza e l'adesione teologale alla rivelazione, che proprio per questo nesso assume la forma del cammino.⁸ Il passaggio più esplicito può essere ritrovato al n. 52, dove, nel contesto di una riflessione sul ruolo della fede nella vita familiare, si legge:

Fondati su quest'amore, uomo e donna possono promettersi l'amore mutuo con un gesto che coinvolge tutta la vita e che *ricorda tanti tratti della fede*. Promettere un amore che sia per sempre è possibile quando si scopre *un disegno più grande* dei propri progetti, che ci sostiene e ci permette di donare l'intero futuro alla persona amata.⁹

L'affermazione, come si vede, è sfumata e aperta, ma chiara: l'instaurazione del legame nuziale, compreso nella sua realtà più profonda, presenta dei tratti che rimandano all'atto della fede, che quindi non vi si aggiunge *dall'esterno*, ma in qualche modo *abita dall'interno* quella scelta. La ragione di questo rapporto intrinseco viene individuata nel fatto che l'accendersi dell'affetto reciproco conduce l'uomo e la donna a discernere un «disegno più grande», entro cui il loro progetto trova fondamento e sostegno. In altri termini, si potrebbe dire che i coniugi, nel momento stesso in cui compiono la loro scelta più libera e personale, riconoscono di non essere coloro che *creano* quella forma di legame, ossia di non essere loro a *istituire* il matrimonio. Essi lo *attuano* nella forma della relazione *unica* che si instaura tra un io e un tu insostituibili, ma non ne costituiscono il principio. I coniugi ne inaugurano la storia, ma non ne sono l'*origine*. Questa, infatti, va cercata in qualcosa che li precede e che, in ultima analisi, non è riducibile né a una tradizione culturale — poiché il matrimonio si attua in tutte le culture — né a una norma giuridica — poiché il loro amore non si fonda su una legge — né a una semplice esigenza della natura, che finirebbe per dissolvere l'unicità dell'amante e dell'amata. È proprio nel discernere il rapporto tra loro vicenda singolare e il «disegno più grande», come lo chiama l'enciclica, che la coscienza dei coniugi si indirizza sulla via della *fede*. In essa ritrova il volto dell'Origine e l'annuncio del compimento, che rende possibile consegnare l'intero futuro alla persona amata.

Sul piano della teologia biblica, Paul Beauchamp è uno degli autori che ha messo meglio a fuoco il nesso che l'esperienza amorosa ha con la rivelazione del volto di Dio, appoggiandosi a una solida rielaborazione teorica del tema classico della *figura* e del suo compimento cristologico.¹⁰ Con riferimento all'interpretazione del *Cantico dei Cantici* egli afferma:

⁸ Si veda ad esempio quanto *Lumen Fidei* 11 afferma a proposito del desiderio di Abramo di avere un figlio da Sara: «La Parola di Dio, anche se porta con sé novità e sorpresa, non risulta per nulla estranea all'esperienza del Patriarca. Nella voce che si rivolge ad Abramo, egli riconosce un appello profondo, inscritto da sempre nel cuore del suo essere. Dio associa la sua promessa a quel “luogo” in cui l'esistenza dell'uomo si mostra da sempre promettente: la paternità, il generarsi di una nuova vita — “Sara, tua moglie, ti partorirà un figlio e lo chiamerai Isacco” (*Gen* 17,19)» (FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen Fidei*, 11).

⁹ *Ibid.*, 52 (corsivi nostri).

¹⁰ In particolare, P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Cerf, Paris 1982; ID., *Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique*, “Revue Biblique” 99 (1992) 133-162.

Con le stesse parole si dice la figura e si dice la realtà. Le parole non cambiamo per parlare di Dio perché la prima realtà che hanno detta, l'amore umano, riconosce in lui la sua origine e vi trova la sua seconda nascita. Se diciamo che c'è allegoria in questi poemi d'amore, è in un senso ben preciso. Non perché i vocaboli sarebbero da decifrare, ma perché le cose dell'uomo significano le cose di Dio, ne sono perfino abitate. Nel senso in cui abbiamo detto che le prime parole dell'Adam alla sua donna sono dette a partire da Dio e in Dio, senza nominarlo. È da qui che bisognava partire. È in questo senso che l'amore dell'uomo e della donna è allegoria dell'amore di Dio.¹¹

Tra le molte pagine bibliche, è soprattutto *Gen 2,18-25* a istruirci circa la misteriosa origine della differenza sessuale, la sua destinazione alla reciprocità e l'opera di Dio che si dispiega nell'incontro tra l'uomo e la donna. Senza addentrarci nell'analisi della straordinaria ricchezza e complessità di questo testo fondativo, è sufficiente richiamare, ai fini del nostro discorso, alcuni tratti peculiari attraverso i quali l'autore biblico mette in luce il rapporto singolare che intercorre tra il mistero di Dio e il sorgere della coppia umana.

Ciò emerge anzitutto dal fatto che, mentre nel mondo animale la differenza sessuale appare semplicemente un dato biologico, sul piano umano essa si colloca ad un livello ben più profondo, che riguarda lo stesso costituirsi dell'identità di *Adam*. La celebre affermazione «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli corrisponda» (2,18) non esprime infatti una semplice esigenza di compagnia o di sostegno. Essa esprime piuttosto una condizione costitutiva della libertà umana: al di fuori di un rapporto di alterità — di cui la relazione tra l'uomo e la donna rappresenta il paradigma — non si dà identità. L'*Adam* ha bisogno di posare lo sguardo non soltanto sulle cose, sulle quali può esercitare il dominio, ma su un altro sguardo. Ha bisogno di incontrare di fronte a sé un altro centro intenzionale, un'altra soggettività, grazie alla quale accedere alla misura autentica del proprio essere. Proprio per mettere in risalto la *differenza irriducibile* introdotta dalla comparsa di questa alterità sembra assumere un significato particolare il gesto, per certi aspetti paradossale, con cui Dio — prima della creazione di Eva — conduce davanti all'*Adam* «ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo» (2,19). Nel momento stesso in cui li nomina, egli prende infatti coscienza che in essi non trova affatto l'«aiuto» di cui ha radicalmente bisogno.

Il torpore che Dio fa scendere sull'uomo è un altro chiaro segno del mistero che avvolge l'origine della differenza. L'uomo non potrà impadronirsene allo stesso modo delle cose che si espongono alla sua indagine empirica. L'origine della differenza si paleserà *dentro* la relazione cui essa dà origine, *risvegliando* nell'*Adam* qualcosa di inedito, che emerge nella sua esclamazione:

Questa volta
è osso dalle mie ossa,
carne dalla mia carne.
La si chiamerà donna ('*iššah*),
perché dall'uomo ('*iš*) è stata tolta! (2,23)

L'espressione «questa volta» indica il riconoscimento spontaneo e ammirato di una presenza che si distingue per la sua *novità* rispetto a tutte le altre, a tutti gli incontri precedenti. Il testo lascia trasparire un duplice effetto di questa presenza. Da un lato essa suscita stupore e incanto, ponendosi come origine di un'apertura e di un movimento di uscita da sé. Dall'altro lato, però, implica anche un ritorno su di sé: l'*Adam* riconosce nella carne di lei la propria carne e, nominando la donna come '*iššah*, rinomina se stesso come '*iš*. Si potrebbe dire che l'incontro dell'uomo e della donna fa

¹¹ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. 2, Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 182.

emergere l'*inedito* di entrambi. Esso inaugura una novità alla quale nessuno dei due può accedere da solo, poiché è proprio l'arrivo dell'altro a renderla possibile e ad attivarla.

Lo stesso tratto è ulteriormente sottolineato dal fatto che, prorompendo in un'esclamazione lirica, l'uomo *prende per la prima volta la parola* nella Scrittura. Come ha osservato Luis Alonso Schökel, fino a questo momento il testo biblico ha riferito l'attività verbale dell'Adam alla terza persona, per indicare «una presa di possesso non globale e totalitaria, ma articolata; non da individuo a individuo, con nomi propri, ma con il nome della specie».¹² Solo di fronte a Eva, Adamo abbandona il registro della terza persona e lascia risuonare *la voce di un "io"*. Non si tratta più di un soggetto di cui si possa parlare oggettivandone l'esperienza dall'esterno; occorre piuttosto ascoltarne direttamente la voce, nel vibrare della sua emozione e nell'accendersi della sua meraviglia

Merita di essere evidenziato inoltre il gesto con cui Dio, crea la donna, «la condusse all'uomo» (2,22). Questo gesto è splendidamente raffigurato nella celebre scena musiva del duomo di Monreale, nella quale il volto divino è già raffigurato con tratti cristologici. Va inoltre sottolineato che l'apertura estatica delle parole di Adamo non si chiude su se stessa, ma innesca un movimento destinato a proiettarsi nel futuro: «l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne» (2,24). Sullo sfondo del primo incontro nuziale si profila così immediatamente la catena delle generazioni.

L'insieme di questi elementi, qui solo brevemente richiamati, mostra chiaramente che, secondo la Scrittura, nel sorgere dell'alleanza tra l'uomo e la donna si compie una *misteriosa opera di Dio*. Si potrebbe dire che i due si incontrano *nel cono di luce della sua presenza*. Finché si muovono entro questo *habitat* spirituale, essi sono l'uno per l'altra una promessa di bene. Il fascino dell'incanto, il risveglio del desiderio, l'apertura di una promessa, la chiamata all'intimità e la prospettiva della generazione sono tutti tratti che lasciano trasparire, nella carne dell'uomo e della donna, un appello proveniente dall'Origine. Proprio per questo risulta impossibile ridurre l'esperienza dell'amore coniugale a un semplice contratto sociale tra cittadini. L'amore infatti non è semplicemente un sentimento: esso rappresenta la pienezza positiva dell'esserci personale, l'espressione compiuta della soggettività, la piena attuazione di sé nella forma del riconoscimento dell'altro e della dedizione alla sua riuscita. Proprio per questo valore *ontologico*, e non meramente psicologico, la metafora nuziale costituisce un veicolo privilegiato della rivelazione biblica del volto di Dio.¹³ Non a caso la tradizione teologica del primo millennio ha ampiamente valorizzato il *coniugium* come *sacramentum* dell'unione di Dio con l'anima e di Cristo con la Chiesa.¹⁴

D'altro canto, non solo il profilo di compimento che si manifesta nell'amore, ma anche l'esperienza *del limite e del peccato* attestano il nesso intrinseco che l'esperienza coniugale intrattiene con il Mistero di Dio. La minaccia incombente della morte pone fin dall'inizio l'interrogativo più radicale dell'esistenza: se ciò che di positivo si annuncia nell'esperienza dell'amore sia solo un castello di sabbia destinato ad essere travolto, una cinica illusione o una sottile menzogna, oppure se

¹² L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 38.

¹³ «Osea soffre, a causa di sua moglie, la passione di Dio per Israele. Ma Isaia, per mezzo del figlio che genera alla profetessa (*Is* 8,3), indica il *figlio* che Dio darà per il trono di Davide. Geremia indica che Dio si è ritirato dal suo popolo, con il celibato che questo Dio gli impone (*Ger* 16,1-19). Ezechiele indica con la sua vedovanza le sventure di Israele, soprattutto la caduta del Tempio (*Ez* 24,15-27)» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, 2, 86)

¹⁴ Basti per tutti il riferimento a Ugo di San Vittore che di quella tradizione raccoglie i frutti e la sintesi: «*Coniugium sacramentum fuit cuiusdam societatis spiritualis quae per dilectionem erat inter Deum et animam, in qua societate anima sponsa erat et sponsus Deus. Officium coniugii sacramentum fuit cuiusdam societatis quae futura erat per carnem assumptam inter Christum et Ecclesiam, in qua societate Christus sponsus futurus erat et sponsa Ecclesia*» (UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, lib. 1, p. 8, c. 13 = PL 176, 314).

rappresenti piuttosto un anticipo e un assaggio della pienezza cui siamo destinati. Anche sotto questo profilo appare chiaro che, nella promessa dischiusa dall'apparire dell'amato, è *il senso stesso dell'essere a interpellare la coscienza* circa il suo destino escatologico. Le ripetute chiusure colpevoli con cui l'uomo rinnega l'amore, pur continuando a sperarne la riuscita, invocano la grazia di una possibile purificazione, che egli non è in grado di procurarsi da sé.

Proprio per la densità simbolica dell'esperienza amorosa e per il suo costitutivo rimando all'interpretazione complessiva dell'esistenza e della sua destinazione, la Chiesa ha sempre insegnato che il matrimonio – non solo quello sacramentale, ma anche quello della creazione, che il linguaggio canonico chiama “naturale” – possiede un intrinseco profilo religioso: «*non adventitium sed ingenitum, non ab hominibus acceptum, sed natura insitum*».¹⁵

Nella Pasqua del Signore, in cui l'amore si mostra più forte della morte, il cristiano incontra la piena rivelazione del mistero che abita il matrimonio e *vi aderisce mediante la fede*. Si tratta della fede cristologica che non si aggiunge, quasi dall'esterno, all'esperienza affettiva di coppia, ma ne costituisce dal di dentro la chiave interpretativa più autentica. Essa, infatti, illumina l'origine e il destino dell'amore, chiarisce la logica dell'alleanza e preserva dal rischio di proiettare sul coniuge attese messianiche di felicità, che nessun uomo e nessuna donna sono in grado di sostenere. Proprio relativizzando l'amato rispetto all'Unico che può essere l'Assoluto affettivo – Colui che deve essere amati con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze – il rapporto coniugale trova l'orbita che gli è propria ed evita quell'idealizzazione ingenua dell'altro che è all'origine di non pochi fallimenti.

Se è consentita un'immagine, lo sguardo della fede che matura nei coniugi non è strabico: non si trova cioè di fronte a due termini divergenti. È piuttosto uno sguardo *profondamente unificato*, che vede il coniuge nella luce di Dio — il quale lo ha donato e continuamente lo ridona — e vede Dio nel coniuge, che costituisce una mediazione reale del suo amore. A questo tende l'opera dello Spirito: fin dal momento in cui si accende l'affetto reciproco, egli opera perché l'energia di *eros* trovi nella logica pasquale il proprio compimento.

4. **Compiti formativi**

L'approfondimento di quanto si è fin qui detto e la sua traduzione in un ministero pastorale meno enfatico e più incisivo implicano per la comunità ecclesiale, a diversi livelli, un serio investimento formativo.

Tale impegno deve esercitarsi anzitutto *nell'ambito della ricerca*, per favorire un più ampio dialogo tra le diverse discipline ecclesiastiche che si occupano del matrimonio e per promuovere un comune impegno nell'affrontare le tensioni dottrinali e disciplinari presenti nell'esperienza pastorale. Solo da questo impegno – esigente, ma non rinviabile – può provenire la capacità di un annuncio più trasparente e incisivo, capace di risuonare in modo persuasivo nella coscienza contemporanea, senza cedere a minimalismi ingannevoli o frequentare formule altisonanti che non sono in grado di illuminare l'esperienza concreta.

La formazione naturalmente deve coinvolgere *i pastori, i futuri pastori e quanti operano nella pastorale familiare*, ciascuno al suo livello e secondo la chiamata che ha ricevuto. Va verificato, ad esempio, che *l'insegnamento* circa il matrimonio nei curricula teologici non sia ridotto a poche ore e non sia svolto solo nella sua dimensione canonica e morale. La pastorale familiare, inoltre, richiede *un'attitudine all'accompagnamento e al discernimento* che non si impara solo sui banchi di scuola,

¹⁵ LEONE XIII, Lettera Enciclica *Arcanum divinae sapientiae*.

ma si matura attraverso un confronto prolungato con esperienze pastorali significative ed esemplari. Si tratta infatti di accompagnare fidanzati e sposi a riconoscere la presenza e l'azione di Dio nella storia del loro legame e ad assumere stili di vita che traducano nella concretezza del quotidiano familiare la grazia del matrimonio. Ciò richiede un approccio formativo capace di far interagire sapienza biblica, intelligenza teologica, comprensione dei fenomeni culturali in atto e ascolto delle esperienze familiari concrete. Proprio per questo, con riferimento alla formazione dei presbiteri, si riconosce l'esigenza di allestire nei seminari

“spazi formativi” nei quali ciò che accade nel tirocinio pastorale venga fatto oggetto di riflessione, collegandolo allo studio che si sta compiendo in campo teologico, alla celebrazione del mistero pasquale che avviene nella comunità e in costante ascolto di ciò che tale vissuto provoca nel cuore del singolo seminarista. Se questa dinamica formativa viene attivata in modo significativo fin dal Seminario, non sarà difficile per un presbitero riconoscerne l'esigenza e il valore già nei giorni successivi alla sua ordinazione.¹⁶

Nella stessa linea va la raccomandazione del Sinodo che riconosce «la necessità di una formazione a cui prendano parte insieme uomini e donne, Laici, Consacrati, Ministri ordinati e Candidati al Ministero ordinato, permettendo così di crescere nella conoscenza e stima reciproca e nella capacità di collaborare».¹⁷ Proprio sui temi della vita affettiva, coniugale e familiare, il confronto tra diverse vocazioni ed esperienze di vita costituisce una risorsa formativa di alto valore, che può aiutare a comprendere e testimoniare meglio l'annuncio evangelico circa gli affetti, i legami e la loro destinazione generativa.

Speciale attenzione sarà richiesta anche dall'educazione affettiva e sessuale degli adolescenti e dei giovani, accettando le sfide che questa comporta soprattutto nel contesto contemporaneo. L'ambito sessuale è uno dei punti in cui i giovani oggi percepiscono la maggiore distanza rispetto all'insegnamento cristiano, che peraltro conoscono spesso in modo riduttivo e distorto. Se la potenza simbolica del corpo viene riconosciuta dentro la trama delle relazioni, sarà la narrazione dei vissuti – e non solo lo studio della fisiologia dell'organismo o l'insegnamento astratto di regole di condotta – che aiuterà a collocare l'esperienza affettiva nella giusta prospettiva. Trovare le parole più belle per raccontare gli affetti è lo sforzo educativo che dobbiamo fare. La Bibbia è il grande codice che offre parole – tutte dell'uomo e tutte di Dio – per narrare storie affettive nel bene e nel male, mostrandole abitate da Dio. Fino a presentarci la storia dello Sposo e di Coi per cui ha dato la vita.

¹⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nelle Chiese in Italia. Orientamenti e norme per i seminari* (quarta edizione, 2025), 13.

¹⁷ FRANCESCO - XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*, 2024, 143.